SANCTI

THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA OMNIA

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

OPERA OMNIA

IUSSU IMPENSAQUE

LEONIS XIII P. M.

EDITA

TOMUS QUINTUS

PARS PRIMA SUMMAE THEOLOGIAE

A QUAESTIONE L AD QUAESTIONEM CXIX

AD CODICES MANUSCRIPTOS VATICANOS EXACTA

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI ORDINIS PRAEDICATORUM

S. R. E. CARDINALIS

CURA ET STUDIO

FRATRUM EIUSDEM ORDINIS

ROMAE

EX TYPOGRAPHIA POLYGLOTTA

S. C. DE PROPAGANDA FIDE

MDCCCLXXXIX

PRIMA PARS

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

A QUAESTIONE L AD QUAESTIONEM CXIX

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI

PRIMA PARS

SUMMAE THEOLOGIAE

ANGELICI DOCTORIS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

A QUAESTIONE L AD QUAESTIONEM CXIX

CUM COMMENTARIIS

THOMAE DE VIO CAIETANI

EIUSDEM ORDINIS

S. R. E. CARDINALIS

QUAESTIO QUINQUAGESIMA

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae *. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali *; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo *.

* Cf. qu. XLVII, Introd.
* Qu. LXV.
* Qu. LXXV.

Circa vero angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum *; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem *; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem *. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia *.

* Qu. LIV.
* Qu. LIX.
* Qu. LXI.
* Qu. LI.

Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur.

Primo: utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

Secundo: supposito quod angelus sit talis [α], quaeritur utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Tertio: quaeritur de multitudine eorum.

Quarto: de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto: de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELUS SIT OMNINO INCORPOREUS

II *Cont. Gent.*, cap. XLVI, XLIX; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II *, quod angelus *incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

* De Fide Orth., lib. II, cap. III.

2. Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Physic.** Sed Damascenus dicit ibidem quod angelus est *substantia intellectualis semper mobilis.* Angelus ergo est substantia corporea.

* Didot cap. IV, num. I. - S. Th. lect. V.

3. Praeterea, Ambrosius dicit, in libro *de Spiritu Sancto* *: *Omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in Psalmo CXLVIII *: *Laudate Dominum, omnes angeli eius;* et postea subditur *: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo angeli sunt corporei.

* Lib. I, cap. VII.
* Vers. 2.
* Vers. 5.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CIII *: *Qui facit angelos suos spiritus.*

* Vers. 4; vid. *Hebr.* I, 7.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod prae-

---

α) *supposito... talis.* – Omittunt GpE. – Post *utrum* Pl Gab omittunt *angelus*.

cipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod [β] causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra * ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

β

* Qu. xiv, art. 8; qu. xix, art. 4.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus; ut Philosophus dicit in IV *Physic.** Et ex his processit Sadducaeorum error, dicentium *non esse spiritum* *. – Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

* Cap. vi, n. 2; cap. vii, n. 1. - S. Th. lect. ix, x.

* Act. Apost. cap. xxiii, vers. 8.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum [γ], videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei: non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

γ

Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus *substantia semper mobilis,* quia semper est actu intelligens *, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

* D. 134.

Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum: sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet [δ] creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro *de Spir. Sanct.* *, quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.

δ

* Loco citato in arg.

β) *illud per quod.* – *idem quod* F, *illud quod* G.
γ) *unum extremum.* – *unum extremorum* B, *extremum* G.

δ) *cuilibet.* – Omittit D. – Pro *Unde dicit Ambrosius, Unde dicit Hieronymus* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo nota duo: ly *incorporeus,* et ly *omnino.* Corporeum dicitur *quantum,* seu extensum, sive per se, ut quantitas, sive per accidens, ut albedo. *Incorporeum* ergo dicitur quod neutro modo est extensum. – *Omnino* dupliciter intelligi potest. Primo, ad differentiam animae nostrae, quae licet in se sit inextensa, est tamen forma corporis. Et sic non sumitur hic, ut patet ex I articulo quaestionis sequentis, ubi dubitatur an angelus sit forma corporis: non ergo hic hoc excluditur. Secundo, ad differentiam animarum animalium perfectorum, quae licet sint incorporeae, idest inextensae, apud s. Thomam, qu. lxxvi, art. 8, non tamen sunt omnino incorporeae, quia nullam habent operationem nisi corporalem. – Per *omnino* ergo *incorporeum* intendit substantiam sic elevatam supra corpus, quod nec ipsa, nec operatio sua sit corporea, idest per organum corporeum exercita.

II. In corpore tria: primo, respondet quaesito unica conclusione; secundo, antiquos et Sadducaeos arguit, ibi: *Antiqui autem;* tertio, conclusionem confirmat ex reprehensione eorum, ibi: *Sed hoc ipsum.*

Conclusio est: Necesse est ponere aliquam creaturam incorpoream. – Probatur. Necesse est universum esse perfectum: ergo perfecte simile Deo: ergo simile Deo secundum intellectivam naturam: ergo necesse est ponere aliquam creaturam incorpoream.

Antecedens patet. – Prima vero consequentia probatur: quia perfectio universi consistit in assimilatione ad Deum. Quod probatur: quia est praecipue intenta inter omnia in rebus ipsis creatis a Deo. – Secunda vero consequentia probatur: quia Deus agit secundum intellectum et voluntatem. – Tertia vero consequentia probatur: eo quod intellectus nullius corporis est actus. Quod probatur: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc.

III. Sed sunt hic plura dubia. Dubitatur enim primo circa sensum consequentis primae consequentiae: hoc enim videtur falsum. Quia aut intendit de similitudine perfecta simpliciter, quae est similitudo univoca: et sic patet esse falsum. Aut de perfecta in tali genere, puta creaturarum. Et cum hoc contingat dupliciter, scilicet aut in genere creaturarum factibilium, aut factarum; si factibilium, est falsum, quia quacumque facta potest perfectiorem ac similiorem sibi Deus facere. Si factarum, quamvis sit verum, non tamen infert propositum suum: quoniam ex hoc quod effectus perfectissime assimilatur suae causae analogae seu aequivocae inter omnes effectus factos ab ea, non sequitur, *ergo assimilatur sibi in natura qua agit;* ut patet de effectibus inferioribus respectu corporum caelestium et intelligentiarum.

IV. Secundum dubium est circa medium assignatum ad probandam secundam consequentiam *, scilicet: *Deus agit secundum intellectum et voluntatem; ergo universum, quod eius est effectus perfecte similis, habet in se naturam intellectualem.* Non enim videtur valere. Quia secundum ipsum, et omnes communiter, ad perfectam similitudinem inter effectum et causam requiritur et sufficit, quod effectus sit similis non naturae aut potentiae agentis, sed *rationi agendi,* non ut res est, sed ut ratio agendi est; ut patet de arte et artificiato. Intellectus autem et voluntas et natura intellectualis, sive in Deo sive in quocumque alio agente per artem, non se habet ut ratio agendi, ut ex se patet. Igitur male illatum est: *ergo oportuit esse naturas intellectuales.*

* Cf. num. ii.

V. Tertio dubitatur circa tertiam consequentiam *: non enim videtur concludere intentum. Quia ex hoc quod ponitur aliqua creatura intellectualis, non sequitur, *ergo omnino incorporea.* Dicet enim quispiam quod illa est anima intellectiva, quae est pars substantiae corporeae, puta caeli, aut aereae, aut humanae creaturae.

* Cf. ibid.

VI. Ad primum * horum dicitur, quod sermo est de similitudine perfecta in genere creaturarum factibilium. Ubi sciendum est quod aliud est comparare universum ad gradus rerum; et aliud, ad speciales modos habendi gradus illos. Gradus siquidem rerum finiti sunt actu et potentia (nisi forte in thesauris *esse per essentiam* lateat aliquis); et supremus inter eos, simillimusque Deo, apud Augustinum, XIV *de Trin.* *, est intellectualis. Modi autem essendi, quamvis et actu simpliciter sint finiti, de potentia tamen logica et Dei loquendo, sunt infiniti: quia non datur suprema creatura factibilis a Deo. Unde perfectio universi exigit quidem continentiam omnium graduum creabilium, sed non omnes creaturas creabiles. Et ideo ex perfectione universi optime infertur gradus intellectualis: ac per hoc,

* Cf. num. iii.

* Cap. iii, iv.

perfectissima similitudo universi ad Deum, utpote consequens etiam perfectissimum gradum factibilem. Universum igitur esse perfecte simile Deo in genere factibilium, dupliciter potest intelligi, scilicet *graduum*, aut *creaturarum:* primo modo est verum, secundo modo non. Et quia, ut ex dictis patet, universum perfecte simile secundo modo non est dabile, nec perfectio universi exigit talem similitudinem; consequens est quod, simpliciter et absolute loquendo, recte dicitur universum perfecte simile Deo, cum secundum omnes essendi gradus ei est simile.

* Cf. num. IV. VII. Ad secundum dubium * dicitur, praemittendo quod aliud est comparare quemcumque singularem effectum suae causae; et aliud ipsum universum, qui effectus est primo intentus, propter quem ceteri sunt effectus. Ad hoc enim requiritur assimilatio ad causam secundum omnes gradus possibiles participari ab illa causa: ad primum vero hoc non requiritur. Dicitur ergo quod per intellectum et voluntatem s. Thomas intendit formam intelligibilem, seu artem Dei, qua egit mundum per actionem intellectus et voluntatis.

Et ad obiectionem in oppositum dicitur quod, cum ratio agendi claudat in se duo, scilicet ipsam agendi rationem, et modum essendi eiusdem; effectus qui assimilantur causis in ratione agendi tantum, minus perfecte eis assimilantur quam illi qui assimilantur etiam in modis essendi. Domus enim in materia producta ab artifice, similior esset arti domificatoris, si esset immaterialis. Et ideo, cum Deus agat per formam habentem esse intelligibile, consequens est quod universum, in quo similitudo illius formae secundum omnes modos possibiles salvanda est, assimiletur illi et in forma et in modo essendi: ac per hoc, et sit tale quale ibi descriptum est, et sit talis qualis illa est, et sic contineat in se esse intellectuale.

VIII. Ad tertium dubium * dicitur tripliciter. Primo, quod instantia non est ad propositum: eo quod sermo noster est de creaturis; anima autem, quae pars est cuiusque substantiae, constat non esse creaturam, proprie loquendo, sed creaturae partem essentialem. – Secundo dicitur, iuxta calcem corporis huius articuli, quod ex ista instantia confirmatur magis propositum: eo quod, si ponitur natura intellectualis creata ut pars substantiae corporeae, rationabile est quod ponatur in genere creaturarum substantia intellectualis altior, et a corpore absoluta. – Tertio potest dici, iuxta explanationem tituli *, quod ly *omnino incorporeum* non sumitur hic adeo stricte. – Reliqua sunt plana. * Cf. num. V. * Cf. num. I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS SIT COMPOSITUS EX MATERIA ET FORMA

I *Sent.*, dist. VIII, qu. V, art 2; II, dist. III, qu. I, art. I; II *Cont. Gent.*, cap. L, LI; *De Spirit. Creat.*, art. I; *Quodl.* III, qu. VIII; IX, qu. IV, art. I; *Compend. Theol.*, cap. LXXIV; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. V seqq.; cap. XVIII; *De Ent. et Ess.*, cap V.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII *Metaphys.* * Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. VII, cap. II, n. 6, 7.

2. PRAETEREA, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi [α] invenitur materia. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare; unde dicit Boetius, in libro *de Trin.**, quod *forma simplex subiectum esse non potest.* Haec autem inveniuntur [β] in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

* Lib. I, cap. II.

3. PRAETEREA, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus: hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed [γ] habet formam in materia.

4. PRAETEREA, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita: quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod primae creaturae *sicut incorporales et* [δ] *immateriales intelliguntur.*

* S. Th. lect. I.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro *Fontis Vitae.* Supponit enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum [ε], sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma; et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium: ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse [ζ] impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur [η] in una parte materiae: quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota [θ], remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I *Physic.* * Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati [ι]: quod est impossibile.

* Vide cap. II, n. 10. - S. Th. lect. III.

α) *ibi.* – *in eo* D.
β) *Haec autem inveniuntur.* – *Hoc autem invenitur* Pb.
γ) *sed.* – *Ergo* ABCDE.
δ) *et.* – *ita et* PBGab.
ε) *secundum intellectum.* – *in intellectu* D, *intellectu* ceteri. – Pro *etiam*, *etiam et* FGab.
ζ) *esse.* – *hoc esse* FGa.
η) *recipiatur.* – *recipiantur* Bab. – Post *esset* ACDEGsF addunt *et.*
θ) *qua remota.* – *quia remota quantitate* G.
ι) *subiecta quantitati.* – *substantia quantitati* pBD, *substantia subiecta quantitati* P.

Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur [κ]; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia [λ] intellectualis est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra * dictum est.

* Qu. III, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae [μ] constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem [ν] gradum in entibus: quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII *Metaphys.* *. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia: unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum: sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt [ξ] secundum considerationem nostram: inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat [ο] ut determinate, accipitur ratio differentiae *.

* S. Th. lect. III. - Did. lib. VII, cap. III, n. 8.

* D. 116.

Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in libro *Fontis Vitae*. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Empedoclis *, qui posuit quod *terram terra cognoscimus, et ignem igne*. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae: sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est [π] receptio substantiae immaterialis.

* Vide Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. II, n. 6. - S. Th. lect. IV.

Ad tertium dicendum quod, licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum *. Et talis compositio intelligenda est in angelis *. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit *: nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est *quo* substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod [ρ] est, ut supra * ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

* D. 168.

* D. 113.

* *De Hebdomad.* [al. *An omne quod est sit bonum*]. - S. Th. lect. I.

* Qu. III, art. 4.

Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter *, inquantum esse eius non est absolutum [σ] subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio *. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis* *, quod intelligentia est *finita superius*, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est *infinita inferius*, inquantum non recipitur in aliqua materia.

* D. 736.

* D. 112.

* Prop. XVI.

κ) *abstrahitur.* – *subtrahitur* ACE.
λ) *omnis substantia.* – *substantia* PF*ab*. – Pro *intellectualis*, *intellectiva* D, *intelligens* edd. *a b*, *intellectus* PCFpA.
μ) *quae.* – *quae adveniens generi* F.
ν) *specialem.* – Om. FG*ab*.
ξ) *Quod tamen differt.* – *Quae tamen differunt* P.
ο) *considerat.* – *consideratur* codices et *a b*.
π) *est.* – Om. codices. – *substantiae* om. FG*a*.
ρ) *quod.* – *quo* PBCDF*ab*.
σ) *absolutum.* – *absolute* P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. In eo tamen adverte quod, remota ab angelis corporeitate, hoc est substantia quantitati substrata, remanebat adhuc dubium, an talis substantia indivisibilis quantitative, esset divisibilis essentialiter, idest composita ex materia et forma.

II. In corpore duo principaliter facit: primo, refert opinionem Avicebron; secundo, improbat eam *.

* Cf. num. seq.

Quoad *primum*, quia ordinate refert fundamentum, positionem, et modum; scilicet quod materia quam ponebat in angelis, ponebatur tali modo quod erat una omnium; non oportet aliter laborare.

III. Quoad *secundum*, retrogrado ordine haec tria impugnantur. *Unitas* quidem materiae: quia sequeretur quod angelus esset quantus. – *Positio* vero materiae: quia intelligere est operatio penitus immaterialis; ergo substantia intellectualis est penitus immaterialis. Consequentia tenet: quia modus operandi attestatur modo operantis. Antecedens vero probatur ex natura obiecti: quia intellectum oportet esse immateriale; ergo et intelligere, quia ab obiecto operatio specificatur. – *Fundamentum* autem elidit, tum in communi: quia modus quo res intelligitur a nobis, non est modus quo res est in se; cuius signum est, quod materialia simpliciori modo sunt in intellectu quam in se. Tum in speciali proposito: quia superiora intelligimus per modum rerum compositarum, in quibus aliud est in quo conveniunt, et aliud in quo distinguuntur; et ex hoc emanavit fundamentum illud. Tum in natura divina.

IV. Circa improbationem unitatis materiae, dubitatiuncula occurrit. Nam posset dici consequentiam non valere: eo quod materia ista communis omnibus sic divisa est, quod per receptionem quantitatis facta est una pars materiae corporalium; reliquum vero materiae absque quantitate remansit, et sic est materia spiritualis, distincta a corporali per hoc quod non est affecta quantitate.

V. Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo quod, quia s. Thomas praevidit hanc fugam, ideo adiungit reprobationem materiae simpliciter, quod erat principaliter intentum. – Secundo, et melius, potest dici quod ista responsio non evadit quin materia spiritualis sit divisibilis quantitative, quamvis sustineat quod non sit divisa actu: quoniam, cum sit una ante receptionem quantitatis, non est maior ratio cur secundum hanc portionem vel illam affecta sit quantitate. Ponere autem substantias spirituales esse actu vel potentia quantas, seu actu vel potentia divisibiles quantitative, eiusdem rationis est. – Tertio, et melius, potest dici quod ista responsio non potest dari ab aliquo qui teneat dari ad minus duos angelos: quia pari, immo eadem ratione argueretur, quomodo materia communis duobus angelis vel pluribus, cum sit eiusdem rationis, partita fuerit et distributa in plures angelos, si materia absque quantitate caret partibus, etc. Unde, quia Avicebron consentiebat pluralitati spiritualium, ratio s. Thomae efficax fuit.

VI. Circa efficaciam rationis in littera factae contra positionem Avicebron *, dubium ex Durando ** occurrit. Quia non videtur valere nisi contra tenentes angelos esse substantias intellectuales secundum se totos. Stat namque quod detur substantia intellectualis secundum partem, idest formam, et tamen sit composita ex materia et forma; ut patet de homine, et caelo, si est animatum, etc. Et si sic est, ergo nihil valet ratio contra Avicebron: quoniam ipse non videtur tenere illam viam.

* Cf. num. III.
** II *Sent.*, dist. III, qu. I.

VII. Ad hoc breviter dicitur quod, quidquid sit de mente Avicebron, ratio litterae manifeste concludit quod substantia intellectualis, ut sic, est immaterialis, idest independens in esse a materia: hoc enim ex operatione et obiecto probatur. Ac per hoc, si est substantia in specie completa, omnino est immaterialis, ut patet. Et quoniam angeli nomine intelligimus omnes substantias completas in specie (cuius signum est, quia alia est quaestio de animabus caelorum et aliorum animatorum, et alia de angelis), ideo evidenter sequitur quod evadi non potest ab hac ratione per illam responsionem obiiciendo allatam. Negando enim quod supponamus angelos esse secundum se totos intellectuales, dicimus quod supponimus *quid nominis* terminorum, scilicet quod angelus significat substantiam intellectualem in specie completam. Et sic procedit formaliter ratio.

VIII. In responsione ad primum, adverte quod, quia vis argumenti consistit in illa propositione Philosophi, ideo s. Thomas tria facit. Primo, ostendit quid formaliter requiritur ad rationem differentiae, scilicet determinare ad aliquem gradum in entibus. – Secundo, ex hoc declarat in quibus habeat locum propositio Philosophi, scilicet in materialibus. – Tertio, ex eodem fundamento ostendit aliter poni in angelis differentiam et genus.

IX. In eadem responsione, diligenter notato s. Thomam a Peripateticis non discrepare, in ponendo angelos in genere. Quia, ut hic patet, etiam verba Aristotelis ex VIII *Metaphys.* *, text. ult., imitatur; et non ex parte rei, sed nostrae considerationis, genus dicit in eis distingui a differentia. Et haec intellige de intrinsecis eorum loquendo.

* S. Th. lect. V. – Did. lib. VII, cap. VI, n. 5, 6, 8.

X. In responsione ad secundum, dubium est de differentia assignata inter receptionem materiae et intellectus, quia illa recipiendo constituitur in esse specifico et naturali receptae formae, hic autem recipit formam secundum ipsam rationem formae. Quid est *recipere secundum ipsam rationem formae?* Aut hoc est recipere *quod quid erat esse* formae: et hoc non, quia etiam materia hoc recipit. Aut est recipere solam formam: et hoc non, quia etiam materia hoc habet. Aut est recipere intentionaliter: et hoc non, quia etiam aer recipit intentionaliter. Aut recipere universaliter: et hoc non potest secundum s. Thomam dici, quia apud ipsum, quidquid recipitur in intellectu, est individualis seu singularis res, puta haec species intelligibilis.

Et augetur difficultas: quia hic distinguitur receptio formae secundum ipsam rationem formae, contra receptionem qua res constituuntur in esse. Constat enim quod receptio contra istam distincta, est receptio intentionalis. Et tamen haec est etiam receptio materialis, ut patet ex s. Thoma II *Contra Gent.*, cap. LI, ratione tertia.

XI. Ad hoc dicitur, quod recipere secundum ipsam rationem formae, est recipere formam per modum formae: modus autem formae est, quem secundum se forma habet: hic autem est indeterminatio ad hoc vel ad illud. Et ideo, de primo ad ultimum, est recipere formam salva eius communitate et amplitudine ad quaecumque. Et hoc est recipere universaliter.

Ad obiectionem autem in oppositum dicitur, quod recipere universaliter non opponitur cuilibet singularitati, sed singularitati materiali, quae est ad hic et nunc. Quoniam unum individuum immateriale aequivalet infinitis materialis ordinis: et species lapidis in anima, est lapis universalis, quamvis sit una qaedam res numero alterius ordinis, scilicet immaterialis.

Ad secundam obiectionem dicitur, quod receptio intentionalis habet magnam latitudinem. Dividitur enim in universalem; et particularem, quae convenit sensui, et medio, etc. Unde non est intentio s. Thomae insinuare quod receptio secundum ipsam rationem formae, et receptio intentionalis, convertantur. Sed cum receptio sit triplex, scilicet pure materialis, quae constituit in esse; et pure formalis, scilicet quae abstrahit ab omnibus materialibus; et media, quae est partim materialis et partim formalis (et haec est intentionalis particulariter conveniens sensibus): contra unum extremum, scilicet receptionem simpliciter materiae, s. Thomas alterum extremum distinxit, scilicet receptionem intentionalem universalem; insinuans etiam ex hoc sapientibus distinctionem ipsius recipere intellectus a tota latitudine receptionis materiae, sive totaliter sive partialiter.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI SINT IN ALIQUO MAGNO NUMERO

Infra, qu. CXII, art. 4, ad 2; II *Sent.*, dist. III, qu. I, art. 3; II *Cont. Gent.*, cap. XCII; *De Pot.*, qu. VI, art. 6; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra * ostensum est. Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

[* Art. I.]

2. PRAETEREA, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. PRAETEREA, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi [α] potest. Ergo angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum caelestium.

4. PRAETEREA, Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *propter radios divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes* [β] *substantiae.* Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii: cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra * ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut [γ] ad ea quodammodo processus praedictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

[* S. Th. lect. I.] [* Art. 2.]

SED CONTRA EST quod dicitur Dan. VII *: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies* [δ] *centena millia assistebant ei.*

[* Vers 10.]

RESPONDEO DICENDUM quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit * substantias separatas esse species rerum sensibilium: utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium. – Sed hanc positionem improbat Aristoteles *, ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium [ε]. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium.

[* *Phaedo* c. XLIX (Didot); *Parmenid.* cap. VI.] [* *Metaphys.* lib. I, cap. IX, n. 1, 5. – S. Th. lect. XIV.]

Posuit tamen Aristoteles * quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

[* Ibid. lib. XI, cap. VIII, n. 2, 3, 10. – S. Th. lib. XII, lect. IX, X.]

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, Iudaeus [ζ], volens utrumque concordare, posuit * quod angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit [η] quod angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. – Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.

[* *Doctor Perplexorum*, part. II, cap. IV, VI.]

Unde dicendum est quod etiam angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes [θ]. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV cap. *Caelest. Hierarch.*: *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia: nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui: sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra * dictum est.

[* Qu. XXX, art. 3.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione: non autem ita quod in paucis salvetur.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio illa est Aristotelis in XII *Metaphys.* * Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales: sic enim frustra essent

[* Loc. cit. in corpore.]

α) *comprehendi.* – *apprehendi* Pab. – Post *multitudine* ABCE omittunt *quam motus corporum caelestium.*
β) *omnes.* – Om. ABCDE.
γ) *ut.* – *cum* ABCDEsF.
δ) *millies.* – Om. Pab.
ε) *speciei horum sensibilium.* – *speciei sensibilium* D, *specierum sensibilium* Pab.
ζ) *Iudaeus.* – Om. G.
η) *posuit.* – *ad salvandam Scripturam* addit B.
θ) *excedentes.* – *excedente* Ga.

immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales: quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

AD QUARTUM DICENDUM quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est *. Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda: sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem. *Qu. XLVII, art. I.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore sunt duo. Primo, referuntur tres opiniones, Platonis, Aristotelis et Rabbi Moysis; et singillatim improbantur.

Secundo, respondetur quaesito tali conclusione: Angeli sunt in quadam maxima multitudine, omnem materialem numerum excedentes. – Et probatur dupliciter: scilicet auctoritate Dionysii; et ratione tali. Quanto aliqua sunt in entibus perfectiora, tanto in maiori excessu creata sunt: angeli sunt perfectissimi: ergo. – Maior probatur dupliciter. Primo, quia perfectio universi est principaliter intenta. Secundo, quia videmus corpora caelestia creata in maximo excessu secundum magnitudinem.

II. Circa hanc rationem, adverte quod probatio maioris satis obscure habetur in littera, quia clarius posita fuerat in II *Cont. Gent.*, cap. XCII; ubi aperte probatur ex hoc quod perfectio universi, quae in ordine consistit, exigit ut partes eius principales, quae propter seipsas sunt, plurificentur quantum possibile est. Eo quod haec differentia est inter quaesita propter aliud et quaesita propter se, quod quaesita propter aliud exiguntur in tanto numero quantus sufficit ad illum finem; quaesita vero propter se quanto plura sunt, tanto melius est universum. Et quia perfectiora in entibus inter partes propter se sunt, et imperfectiora sunt propter ipsas, ideo ab intendente principaliter universi perfectionem, quanto aliqua sunt perfectiora, tanto in maiori excessu secundum multitudinem vel magnitudinem erant creanda.

* Cf. num. I. III. Circa maiorem eiusdem rationis *, occurrit dubium: quia non videtur verum quod quanto aliqua sunt perfectiora, excedunt alia magnitudine vel multitudine. Aurum enim neutro modo excedit ferrum; gemmae quoque incomparabiliter exceduntur a lapidibus: et tamen constat haec pretiosiora esse.

IV. Ad hoc videtur dicendum quod, ut in I *de Caelo et Mundo* * discutitur, partes universi sunt duplices. Quaedam velut integrantes substantiam eius: et haec pertinent ad primam integritatem universi. Quaedam vero sunt velut perficientes ipsum ad secundariam perfectionem universi; et sunt effectus primarum. Primae partes sunt tantum elementa, corpora caelestia et intellectuales creaturae: secundae vero sunt quaelibet mixta. In primis partibus intelligenda est maior s. Thomae: et in illis est verissima, et satis sufficit proposito suo. Quoniam ex hoc non solum concluditur quod numerus angelorum, idest intellectualium substantiarum, excedit numerum caelorum et elementorum; sed, quemadmodum excessum magnitudinis incomparabiliter intuemur inter superiora corpora et inferiora, a fortiori, cum longe plus distent substantiae immobiles et spirituales a corporalibus, quam quaecumque corpora inter se, consequens est eas incomparabiliter excedere et praedictorum et ceterorum materialium multitudinem.

* Cap. II. - Cf. Comment. s. Th. lib. I, lect. III; lib. II, lect. I.

V. Circa conclusionem principalem * dubium occurrit, an intelligatur de omni multitudine materiali, scilicet secundum species et secundum numerum; an de multitudine specifica materialium tantum; an de multitudine primarum partium materialium universi. Si hoc tertio vel secundo modo intelligitur, non tam magnus et excessivus videtur numerus angelorum, quantus dici solet. Et tamen tertio modo intelligi oportere, solutio praecedens * ostendit: alioquin aequivocatio contingeret in praemissis et conclusione. Si autem primo modo, absurditas non parva videtur, puta quod sint plures angeli quam grana milii, frumenti, etc.: numerus enim horum, et lapillorum, et arenae, et aliorum huiusmodi, non sapienter comparari videtur rebus intellectualibus.

* Cf. num. I.
* Cf. num. praec.

VI. Ad hoc dicitur, quod sermo iste, per se loquendo, est de multitudine specifica. Tum quia in angelis non reperitur alia multitudo. Tum quia vis medii super quo fundatur ratio, non exit limites talis multitudinis: quia primae partes universi, elementa et corpora caelestia scilicet, singulis individuis contenta sunt. – Nec ex hoc sequitur non esse excessivum numerum angelorum. Quia multitudo incomparabiliter excedens multitudinem specificam materialem, valde magna est; quemadmodum magnitudo primi orbis, incomparabiliter excedens quantitatem elementalem, valde etiam magna est. – Et haec est absque dubio mens s. Thomae. Unde inferius, qu. CXII, art. 4, ad 2, de hoc loquens, apposuit *naturae* nomen, dicens quod excedunt *omnes naturas corporeas*. Et in Qq. *de Pot. Dei*, qu. VI, art. 6, in corpore, apposuit nomen *speciei,* dicens quod excedunt *omnes species materialium.*

Id autem quod in oppositum obiicitur de primis partibus universi, non obstat. Quoniam primae partes corporales universi continent ceteras species, etsi non formaliter, saltem virtualiter. Et ideo loqui de multitudine primarum partium universi, et loqui de multitudine specifica omnium materialium, non refert nisi secundum implicitum et explicitum. Ac per hoc, excedens improportionabiliter multitudinem primarum materialium partium universi, excedere etiam improportionabiliter intelligitur multitudinem implicite et virtualiter contentam in illis. – Et si obiiciatur, *ergo intelligitur etiam de materiali distinctione, quia etiam virtualiter continetur in illis primis:* patet responsio, quod non est similis ratio. Quoniam, cum ex habitudine partium universi, eiusque perfectione, ratio robur trahat, ut patet ex dictis *, et propterea de illa tantum multitudine sermo esse debet, quae ad perfectionem spectat universi; qualis non est multitudo numeralis, sed specifica primarum partium formaliter, secundarum virtualiter. * Num. II.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI DIFFERANT SPECIE

II *Sent.*, dist. III, qu. I, art. 4; dist. XXXII, qu. II, art. 3; IV, dist. XII, qu. I, art. I, qu^a 3, ad 3; II *Cont. Gent.*, cap. XCIII; *De Spirit. Creat.*, art. 8; Qu. *de Anima*, art. 3; *De Ente et Ess.*, cap. V.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. PRAETEREA, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. PRAETEREA, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. PRAETEREA, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

SED CONTRA EST quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III *Metaphys.* *. Sed in angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, x cap. * *Ang. Hier.* Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.

* S.Th. lect. VIII. - Did. lib. II, cap. III, n. II.
* Cf. cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam vero quod omnes angeli unius [α] hierarchiae, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et [β] distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra *, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei *. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis [γ].

* Art. 2.
* D. 115.

Si tamen angeli haberent [δ] materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum [ε]. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes [ζ] angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod *magis* et *minus*, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem *: sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

* D. 648.

AD TERTIUM DICENDUM quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

AD QUARTUM DICENDUM quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit [η], non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra * dictum est. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

* Qu. XLVII, art. 3, ad 2.

α) *speciei, sed ... unius.* – Om. ABCE.
β) *et.* – *sed* Pab.
γ) *substantiis.* – *subiectis* GsA.
δ) *angeli haberent.* – *angelus haberet* codices et *a*.
ε) *potentiarum.* – *secundum quod aliquid est magis potentiale et aliquid minus* addit B.
ζ) *omnes.* – Om. codices.
η) *protendi possit.* – *protendi posset* AEDpC, *procedi posset* GsC, *protendi non possit* ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo. Primo, recitat tres opiniones clare: tertia est quam sequitur Scotus *. – Secundo, impugnat simul omnes, quoad propositum, dupliciter, ut patet.

* II *Sent.*, dist. III, qu. VII, ratione I.

Prima ratio. Angeli non sunt compositi ex materia et forma: ergo nec plures in una specie. – Consequentia probatur: quia quaecumque conveniunt in specie et differunt numero, conveniunt in forma, et differunt materialiter.

Secundo impugnat, posito quod essent materiales, probando eandem conclusionem, sic. Distinctio causata ex materia, aut est secundum diversitatem quantitatis, aut secundum diversitatem potentiae: ibi non est prima, quia sunt incorporei: ergo esset secunda. Sed haec non solum excludit identitatem specificam, sed genericam. Ergo.

II. Circa probationem consequentiae in prima ratione, occurrit dubium: quia aut assumit falsum, aut nihil probat. Si enim ly *differunt materialiter* significat differre

materia proprie dicta, quae sit altera pars rei differentis, falsum assumitur. Quia duae animae differunt materialiter, et tamen non differunt in materia, quia carent illa; et similiter duae lineae mathematice sumptae; et similiter duo accidentia eiusdem speciei in angelis. – Si vero ly *differunt materialiter* significat differentiam in materia proprie dicta, non tamen quae sit pars rei differentis, tunc et falsum assumitur, ut patet in duabus instantiis ultimo dictis: et contra hoc sunt argumenta multa Scoti, quae in quaestionibus *de Ente et Essentia* * habes: et intentum non probat, eo quod differre materialiter hoc modo, superius est ad differre materialiter per hoc quod est compositum ex materia et forma, et ad differre materialiter per hoc quod aliquo modo differt secundum materiam; ac per hoc, ex negatione compositionis non potest inferri negatio differentiae materialis, sed est fallacia Consequentis, ab inferiori ad superius negative. – Si autem ly *differunt materialiter* significat differentiam in materia communiter sumpta, idest in eo quod se habet ut materiale respectu speciei, hoc modo acceptatur ab omnibus. Sed tunc nihil omnino probatur ad propositum, propter eandem rationem: quia scilicet minor subintellecta, scilicet, *angeli non differunt materialiter,* non probatur ex hoc, quoniam non sunt compositi ex materia et forma; sed est sophisma Consequentis.

* Comment. Caiet. cap. II, qu. V; cap. V, qu. IX.

III. Ad hoc dicitur quod, cum propositio s. Thomae sit universalis, tertio modo intelligenda est. In cuius signum, subdit exemplum de plurificatione albedinis, quam constat individuari non ex materia, sed ex quanto.

Ad instantiam autem in oppositum, dicitur quod s. Thomae, brevitati studenti, sat fuit afferre probationem efficacem in illa materia de qua loquebatur. Ad cuius evidentiam scito quod, cum apud ipsum * omnis differentia pure materialis oriatur aut ex quantitate, ut accidit in rebus materialibus, aut ex subiecto, ut accidit in accidentibus spiritualibus; differentia vero ex quantitate orta, in substantiis locum non habeat nisi ratione materiae; materia autem non alio pacto in substantia completa sit, nisi ut pars eius: consequens est quod, de substantiis completis, quales sunt angeli, loquendo, sufficienter excluditur ab eis differentia materialis per hoc, quod excluditur ab eisdem compositio ex materia et forma.

* Infra, qu. LXXV, art. 7; IV *Cont. Gent.*, cap. LXV; *De Ent. et Ess.*, cap. V.

IV. Circa primum argumentum, nota quod s. Thomas non ex defectu argumentorum ex propriis, ut consuevit, argumentatur ex communibus: sed argumentum hoc propria angelorum scrutatur.

Ad cuius evidentiam, advertendae sunt duae propositiones quasi per se notae. Prima est, quod in substantiis quae apud nos sunt, ratio generis invenitur seorsum existens in rerum natura, absque nobilitate superadditae naturae. Corporeitas enim invenitur absque perfectione mixtionis, ut patet in elementis; et mixtum absque vita, ut patet in mixtis inanimatis; et vivum absque sensu, ut patet in plantis; et sensus absque motu, ut patet in ostreis; et hoc absque intellectu, ut patet in brutis. – Secunda est, quod intellectualitas est ultima et summa natura in universo.

Ex his enim duabus propositionibus productum est argumentum: maior enim ex prima, et minor ex secunda tenet propositione. Si enim genus seorsum invenitur a summa natura, quia natura imperfectior, consequens est quod non omnes angeli conveniant in summa natura: et si conveniunt in summa natura, quod illa non sit genus, quia non potest extra seipsam inveniri. Sed angeli conveniunt in intellectualitate, quae est nobilissimum omnium. Ergo.

V. Circa responsionem ad primum, adverte duo. Primo, quod ibi non est sermo de quacumque alietate inter naturam generis et differentiae, sed de alietate realis separationis; non rationis genericae a ratione perfectioris differentiae, sed rationis genericae a tota una latitudine differentiarum perfectioris ordinis; puta vivi a rationibus sentiendi, et sensitivi a rationibus bipedis et quadrupedis, etc. Ita quod intendit Auctor interimere primam propositionem *, volens eam non esse necessariam universaliter, quamvis quandoque verificetur. – Et probat hoc dupliciter. Primo, ostensive: quia genus et differentia sat est quod differant ut indeterminatum et determinatum. Secundo, ducendo ad inconveniens, scilicet quod in irrationalibus animalibus esset praeter naturam sensitivam, quae est genus, alia perfectior forma, vel essent unius speciei: utrumque enim est inconveniens, ut inferius * patebit.

* Cf. num. praec.

* Qu. LXXV, art. 7, ad 2. – Cf. Comment.

Secundo, quod responsio formaliter consistit in hoc, quod convenire in nobilissimo sui, contingit dupliciter: primo, in nobilissima natura; secundo, in nobilissimo gradu naturae eius communis. Primo modo maior est falsa: secundo vero modo est vera, sed tunc minor est falsa.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANGELI SINT INCORRUPTIBILES

Supra, qu. IX, art. 2; II *Sent.*, dist. VII, qu. I, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LV; *De Pot.*, qu. V, art. 3; *Compend. Theol.*, cap. LXXIV.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus * de angelo, quod est *substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens.*

* De Fide Orth., lib. II, cap. III.

2. PRAETEREA, Plato dicit, in *Timaeo* *: *O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia* [α]. Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

* Vol. II, pag. 211, ed. Didot.

3. PRAETEREA, secundum Gregorium *, *omnia in nihilum deciderent* [β], *nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo, cum angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

* Moral. lib. XVI, cap. XXXVII, al. XVIII.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod intellectuales substantiae *vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundae existentes.*

* S. Th. lect. I.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles *. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur: unde, cum angelus sit [γ] ipsa forma subsistens, ut ex dictis * patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem [δ] cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod

* D. 122.

* Art. 2.

α) *me tamen... indissolubilia.* – Omittit P; *ita* omittunt etiam Fab.
β) *deciderent.* – *tenderent* Pab.

γ) *sit.* – *non sit materialis sed sit* B.
δ) *autem.* – *enim* ACDEFGab.

circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia *[ε]. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est *, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare [ζ] angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

* D. ii3i.

* Cit. art. 2.

Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione: quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem: quia *omnis mutatio est quaedam mors,* ut Augustinus dicit *. Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit *.

* *Contra Maximinum,* lib. II (al. III), cap. xii.

* Qu. lxii, art. 2, 3.

Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo [η] secundum suam naturam dissolubilia: sed voluntate divina semper conservantur in esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae.

* Qu. xliv, art. 1, ad 2.

ε) *materia.* – *et hoc tenet in materialibus ubi forma subsistit in materia* addit B.

ζ) *quare.* – *quare proprie* C. – Pro *est, sit* codices.

η) *ex elementis... ideo.* – Om. CE*a.* – Post *naturam, erant* add. PF*b;* pro *sed, sed quod* A, *quae* C, *quod* E; pro *conservantur, conservabantur* P*b, conservari* ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore una conclusio: Angeli sunt incorruptibiles secundum suam naturam. – Probatur dupliciter *. *Primo* sic. Omne quod corrumpitur, per hoc corrumpitur quod eius forma separatur a materia: ergo angeli sunt incorruptibiles.

* Cf. num. vi.

Tenet consequentia: quia angeli sunt formae subsistentes et omnino immateriales, ac per hoc in eis non potest habere locum separatio formae a materia. – Antecedens vero probatur sic. Esse per se convenit formae: ergo inseparabile est a forma: ergo in omni corruptione fit separatio a materia.

Antecedens primum nunc assumptum probatur, ex eo quod cuicumque convenit esse, convenit ratione formae; ut patet in materia, quae maxime distat a forma. – Prima vero consequentia patet ex I *Poster.* *; et declaratur exemplo rotunditatis circuli et aeris, seu circuli aenei. – Secunda vero consequentia fundatur super duobus. Primum est: Corruptio est mutatio de esse in non esse. Secundum est: In omni corruptione oportet materiam remanere. Ex his enim manifeste sequitur separatio formae a materia. Quia cum in omni corruptione destruatur aliquod esse, et esse non possit separari a forma, oportet quod esse et forma simul pergant: et cum, ex alia parte, in omni corruptione oporteat subiectum remanere, necesse est quod, si corruptio fit, quod esse separetur a subiecto remanente, ac per hoc forma etiam ab eodem separetur: alioquin corruptio intelligi non potest.

* Cap. vi, n. 1.

II. Circa primam rationem, dubitatio accidit de veritate illius propositionis assumptae, scilicet, *esse per se convenit formae.* Haec enim aut est falsa; aut nihil infert ad propositum. Dupliciter enim interpretari potest. Primo, ut ly *per se* distinguitur contra *per aliud,* et idem significat quod *sine medio,* seu *immediate.* Et hoc modo, licet sit vera, propositum tamen non probat: quia ex hoc non sequitur ipsum esse inseparabile esse a forma. Non enim valet, *A convenit B immediate, ergo inseparabiliter;* ut patet de forma respectu materiae, et de albedine respectu superficiei. – Obstat etiam huic interpretationi declaratio s. Thomae ex rotunditate et circulo, etc.

Secundo modo potest accipi ly *per se,* ut distinguitur contra *per accidens.* Et sic propositio est falsa, tum in doctrina s. Thomae, tum simpliciter. Apud s. Thomam quidem *, *esse* per accidens praedicatur de qualibet forma citra Deum; ita quod nec est de essentia alicuius formae, nec fluit ab illa ut passio, ut superius in qu. iii, art. 4, dixit; quia nulla res est sibi sufficiens causa quod sit. – Simpliciter autem, quia nulla res potest intelligi sub opposito eius quod convenit per se: constat autem quod absque contradictione de quacumque forma, excepta divina, potest dici quod non est: igitur esse non per se convenit formae.

* Qu. xliv, art. 1.

III. Ad hoc dicitur, quod ly *per se* utroque modo interpretari potest. Et quoad primum modum, distinguendum est de medio, scilicet de *media actione,* et de *media forma.* Ex coniunctione enim aliquorum immediate, idest sine media forma, non potest concludi inseparabilitas, ut obiiciendo probatum est. – Quandocumque vero aliqua duo sic se habent quod coniunguntur universaliter absque media actione coniungente, tunc illa duo oportet esse inseparabilia ab invicem: propterea quia quaecumque eadem generatione generantur, eadem quoque corruptione corrumpuntur. Talis autem immediatio actionis non invenitur inter materiam et formam, et alia huiusmodi: quoniam constat, praeexistentibus subiectis, agens sua actione coniungere illa. Sed inter formam quamcumque et existentiam rei nulla mediat actio iungens hanc illi: quoniam non prius fit forma, et per aliam actionem iungitur existere; sed ipsum fieri formae ad illam coniunctionem terminatur. Et propterea inseparabiliter se habent.

IV. Ad evidentiam vero secundi modi *, sciendum est quod aliquid convenire alicui per se, idest non per accidens, contingit dupliciter: uno modo *simpliciter,* alio modo *physice.* Vocatur autem *perseitas simpliciter,* quae fundatur super habitudine terminorum absolute sumptorum: *perseitas* vero *physica,* quae fundatur super habitudine terminorum in esse naturali positorum. Exemplum primi: *quinarius est impar;* exemplum secundi: *Socrates quandoque corrumpetur.* Conveniunt autem hae duae perseitates in hoc quod, quemadmodum quod convenit alicui per se simpliciter, necessario et inseparabiliter adhaeret illi absolute sumpto; ita proportionaliter quod convenit alicui per se physice,

* Cf. num. ii.

necessario et inseparabiliter comitatur illud in esse naturali positum. Differunt vero, quia praedicata per se simpliciter, nihil non necessarium supponunt, quoniam respiciunt subiecta absolute sumpta: praedicata vero per se physice, supponunt aliquid non necessarium, scilicet subiecta producta fuisse in rerum natura (productio autem rerum non semper est necessaria); et hoc est quia talia praedicata respiciunt subiecta in esse physico. Ex hoc autem differunt secundo, quia perseitas prima adeo est necessaria, ut oppositum implicet contradictionem: perseitas vero secunda non est necessaria nisi necessitate naturalis cursus; et ideo oppositum non implicat contradictionem. – Patent haec omnia dicta de perseitate physica, comparando actualem corruptionem, non nunc, sed quandoque, ad quodcumque corruptibile. Non enim accidit mixto alicui quod corrumpatur quandoque, sed per se convenit illi ex principiis essentialibus: et tamen non implicat contradictionem illud nunquam corrumpi; sed illud, suae naturae dimissum, nunquam corrumpi.

* Cf. ibid. Et per hoc patet responsio ad obiecta *. Quia *existere* est praedicatum accidentale respectu cuiusque naturae citra divinam, idest *non per se simpliciter:* et ideo oppositum non implicat contradictionem. Dicitur vero praedicatum per se respectu formae, quia *perseitate physica* illi coniungitur: quoniam formam productam necessario comitatur existere, et non per accidens. Et hoc est verum, et efficaciter infert propositum.

V. Notandum est autem, et prae oculis habenda distinctio haec: quoniam et ad theologalia et ad physica in multis materiis est utilis et necessaria. – Solvitur quoque ex dictis obiectio de separatione existentiae propriae ab anima Christi producta in rerum natura (quoniam illa, apud s. Thomam *, proprium non habet esse existentiae). Iam enim ex dictis patet quod esse per se et inseparabiliter comitatur formam productam, quantum est ex se, seu sibi dimissam: anima autem Christi producta non sibi dimissa est, sed praeventa a Verbo divino, et ad illius esse assumpta est.

* Parte III, qu. XVII, art. 2, ad 4; III *Sent.*, dist. VI, qu. II, art. 2, ad 1.

* Cf. num. I. VI. *Secunda ratio* *, a signo, est ista. Obiectum intellectus est sempiternum: ergo intellectualis substantia est incorruptibilis. – Antecedens probatur: quia est supra tempus. – Consequentia vero: quia intellectionis species et ratio ex obiecto comprehenditur; et operationis modus operantis essendi modum ostendit, quia unumquodque operatur secundum quod est actu.

VII. Notanda hic sunt duo circa antecedens. Primo, quod subiectum antecedentis, scilicet ly *obiectum intellectus,* dupliciter sumi potest: scilicet materialiter, pro re obiecta intellectui; alio modo formaliter, idest pro intelligibili in actu ut sic. Primo modo non sumitur hic, sed secundo.

Secundo, quod praedicatum antecedentis, scilicet ly *sempiternum,* dupliciter sumi potest: scilicet *positive,* et *negative.* Et quamvis secundo modo expositum, sit indubie verum, et primo modo aliqualiter sit ambiguum, in utroque tamen sensu proposito servit, et magis in primo. Nulli siquidem dubium est quod intelligibile in actu ut sic, cum abstrahat a motu et mutatione, sit immutabile et necessarium, ac per hoc perpetuum negative. Si quis quoque profundius scrutatus fuerit, inveniet quod, quia intelligibile, ut sic, est supra tempus et motum, consequens est et quod intelligibile, per se loquendo, vindicet sibi sempiternitatem, quemadmodum motus velocibilitatem in infinitum (ac per hoc accidit intelligibili corrumpi, quia est *sic* intelligibile, puta in phantasmatibus): et quod intelligibile in actu, si extra animam inquantum tale existeret, sempiternum positive secundum suum esse poneretur; quoniam existere supra tempus et motum poneretur habere intelligibile. Ergo in actu ut sic, si existit, est sempiternum positive: et si non, est sempiternum per se negative.

VIII. Circa consequentiam *, adverte quod vis consequentiae consistit in hoc. Intelligibile in actu, ut sic, est supra tempus: ergo intellectio est eorum quae sunt supra tempus: ergo et intellectualis substantia. – Prima consequentia probatur: quia ratio operationis ex proprio obiecto formaliter sumpto sumitur. Si enim intelligibile, ut sic, supra motum et tempus elevatur, immobilitatem sempiternitatemque exposcit, consequens esse debet ut intellectionis conditio ex immobilitate et sempiternitate sumatur: ac per hoc ad eundem spectat ordinem. – Secunda vero consequentia probatur: quia si intelligere est operari hoc modo, scilicet supra tempus etc., ergo modus essendi intellectualis substantiae erit etiam supra tempus et motum. Ergo erit sempiternum ens. * Cf. num. VI.

Adverte bene hic quod ex sempiternitate obiecti non intulimus sempiternitatem operationis: sed illam esse *de ordine sempiternorum*, idest elevatam supra tempus et motum. Et hoc per se loquendo, de intellectione ut sic: quoniam per accidens contingit quod intellectio tali modo, scilicet per phantasmata, sit cum continuo et tempore. – Ex hoc autem quod intellectio sic est elevata supra tempus, signum habemus magnum quod intellectus, ut sic, magis est elevatus; ac per hoc, subsistit incorruptibiliter.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAPRIMA

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Deinde quaeritur de angelis per comparationem ad corporalia *. Et primo, de comparatione angelorum ad corpora; secundo, de comparatione angelorum ad loca corporalia *; tertio, de comparatione angelorum ad motum localem *.

* Cf. supra qu. L, Introd.
* Qu. LII.
* Qu. LIII.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo: utrum assumant corpora.

Tertio: utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER SIBI UNITA

II *Sent.*, dist. VIII, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. XCI; *De Pot.*, qu. VI, art. 6; *De Malo*, qu. XVI, art. 1; *De Spirit. Creat.*, art. 5; Opusc. XV, *De Angelis*, cap. XVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes, in libro *Peri Archon* *: *Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus Sancti, naturae illud proprium est, ut sine materiali substantia, et absque ulla corporeae adiectionis societate, intelligatur existere.* – Bernardus etiam dicit, in VI Homilia *super Cant.: Demus Deo soli, sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium* [α], *solatio indiget instrumenti corporei. Liquet* * *autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* – Augustinus etiam dicit, *Super Gen. ad Litt.* *: *Daemones* [β] *aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Eadem autem est natura daemonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

* Lib. I, cap. VI.
* Homil. V.
* Lib. III, cap. X.

2. Praeterea, Gregorius, in Homilia Epiphaniae *, nominat angelum *rationale animal.* Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

* *Homil. X in Evang.*

3. Praeterea, perfectior est vita in angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod angeli *sicut incorporales intelliguntur* [γ].

* S. Th. lect. I.

Respondeo dicendum quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa: sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra * patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra * dicetur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus angelos.

* Qu. LXXV, art. 2.
* Qu. LXXXIV, art. 6; qu. LXXXIX, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra * dictum est, quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII *de Civ. Dei* *. Sed quia hoc fidei catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi VIII *, *Elevata est magnificentia tua super caelos,* Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis [δ] secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. – Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto [ε], ut infra * dicetur. – Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui

* Qu. L, art. 1.
* Cap. VI.
* Vers. 2.
* Art. seq.

α) *alium.* – *aliud* codices.

β) *Daemones.* – *de daemonibus loquens* praemittit B. – In textu cit. pro *vigent, indigent* PBb.

γ) *sicut incorporales intelliguntur.* – *sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales* Pb; *sicut immortales, ita incorporales intelliguntur, et ita non convenit eis habere corpora naturaliter unita* G; *sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales, omne autem immateriale est incorporeum* B; ed. *a* omittit *sicut*; cf. qu. L, art. 2, not. δ.

δ) *de aliis.* – *in aliis* G; *in aliis, scilicet creatis substantiis* ABCDE.

ε) *assumpto.* – *sumpto* ABCDE.

ponebant esse quaedam animalia aerea, quae *daemones* nominabant.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Gregorius nominat angelum *rationale animal* metaphorice, propter similitudinem rationis.

AD TERTIUM DICENDUM quod vivificare effective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit, secundum illud I *Reg.* II *: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

* Vers. 6.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore articuli una conclusio responsiva, scilicet: Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. – Probatur sic. Dantur aliquae substantiae intellectuales perfectae, non indigentes accipere scientiam a sensibus: ergo dantur substantiae intellectuales separatae a corporibus. Tales dicimus angelos. Ergo.

Antecedens probatur. Quia in quolibet genere in quo invenitur imperfectum, oportet praeexistere perfectum: sed in genere substantiali intellectuali invenitur aliqua imperfecta, indigens sensibus ad acquisitionem scientiae, quia est potentia in genere intelligibilium, ut patet de anima humana: ergo, etc.

Consequentia vero probatur sic. In antecedente duo assumpsimus, scilicet ly *substantiae intellectuales*, et ly *perfectae absque indigentia* etc. Et ideo primo probatur quod inquantum substantiae intellectuales, non habent quod sibi conveniat uniri corpori: deinde probatur quod nec inquantum tales substantiae, hoc habent. Primum ergo probatur sic. Intelligere non est actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae: ergo esse unitum corpori non est de ratione intellectualis substantiae ut : sic ergo non convenit omni intellectuali substantiae. Ista ultima consequentia probatur: quia quod accidit alicui naturae, non universaliter invenitur in illa. Et declaratur exemplo alarum respectu animalis. – Secundum vero probatur sic. Substantiae intellectuali accidit uniri corpori propter imperfectionem et indigentiam scientiae, ut patet de anima hominis: sed haec non invenitur in substantiis perfectis: ergo.

II. Circa antecedens et eius probationem, occurrit triplex dubium. *Primo* enim dubitatur de terminis assumptis, scilicet *perfectum* et *imperfectum*, quomodo in illa probatione sumantur, cum dicitur: *In quocumque genere invenitur imperfectum, in eodem oportet praeexistere perfectum.* Aut enim haec propositio fundatur super illo principio: *actus est naturaliter prior potentia.* Et hoc non. Quia veritas illius principii non certificatur nisi ex hoc, quia id quod est in potentia, oportet reduci ad actum ab eo quod est in actu: quod in proposito non habet locum. Ex hoc namque principio non potest concludi nisi aliqua substantia intellectualis quae sit reductive in actu animae nostrae, quae est in potentia: talis autem est intellectus agens, quidquid ille sit. – Aut fundatur super illo alio principio, scilicet: *differentiarum eiusdem generis oportet unam se habere ut habitum et perfectionem, alteram vero ut privationem et imperfectionem.* Et hoc etiam non sufficit proposito. Quoniam ex hoc nihil aliud potest concludi, nisi quod datur aliqua substantia intellectualis secundum naturam suae speciei perfectior anima humana: utrum autem illa perfectior species habeat scientiam completam ex se inditam aut non, ex hoc principio non sufficienter concluditur; quia stat esse speciem perfectiorem, et tamen non habere tali modo scientiam.

Et confirmatur hoc ex natura sensitiva. In qua, quoniam invenitur natura sensitiva imperfecta in animalibus imperfectis, consequens est ut dentur animalia perfectiora, idest habentia virtutes sensitivas perfectiores. Non tamen ex hoc sequitur quod dentur animalia habentia species sensibiles congenitas, sive interiores sive exteriores. Sic ergo erit in proposito.

III. *Secundo* dubitatur circa alium terminum ibidem assumptum, scilicet ly *in eodem genere* *. Aut enim sumitur genus stricte. Et hoc non: quia sequeretur quod ista ratio non valeret nisi ex suppositione quod angeli sunt in genere; quod ab omnibus non conceditur, immo a Peripateticis discrepare videtur *. – Aut sumitur genus pro *coordinatione*, iuxta consuetudinem qua solemus dicere *in genere entium*, et *in genere intelligibilium*, etc. Et si sic sumitur, intentum non concluditur, quamvis verum assumatur. Quoniam dicetur quod substantia illa intellectualis perfecta, quam oportet praeexistere in genere intelligibilium, est Deus gloriosus: ac per hoc, male illatum est, *tales dicimus angelos*.

* Cf. num. praec. init.

* Vide Aristot. *Metaphysic.* lib. VII, cap. VI, n. 5. 6. 8.

IV. *Tertio*, circa ipsum antecedens dubitatiuncula occurrit. Quoniam in numero plurali dicitur quod sunt *aliquae substantiae intellectuales* etc.: et tamen ex probatione adducta non potest inferri nisi in numero singulari, *ergo est aliqua substantia intellectualis perfecta* etc. Male igitur conclusum videtur illud antecedens.

V. Ad evidentiam harum dubitationum, notandum est quod vis rationis assumptae ad probandum antecedens, consistit in hoc, quod quandocumque datur aliqua natura distinguibilis per plures modos aut differentias essentiales, necesse est quod, si invenitur secundum imperfectiorem modum aut differentiam, quod inveniatur etiam secundum perfectiorem. Et huius ratio est multiplex. Tum quia, cum utrumque sit possibile, natura non est magis sollicita circa imperfecta quam circa perfecta. Tum quia imperfectiora sunt propter magis perfecta. Tum quia divisiva naturae plurificabilis aut sunt simul natura, ut patet de differentiis condividentibus genus, ex *Postpraedicamentis* *: aut alterum se habet ut prius, et alterum ut posterius, ut contingit in divisione analogi; et sic etiam posterius infert prius.

* Cap. *de Simul.* – Did. *Categor.*, cap. X, n. 3.

VI. Hoc igitur stante, dicitur ad primum dubium *, quod hic accipitur propositio ex secundo fundamento. Et ad obiectionem in oppositum respondetur dupliciter. Primo quod, quia haec duo, scilicet perfectior natura intellectualis quam sit tota anima humana, et natura intellectualis ita perfecta quod non indiget acquirere scientiam a sensibilibus, convertuntur ad invicem, ideo s. Thomas efficaciter conclusum antecedens pro constanti dimisit. – Et declaratur convertibilitas haec ex inferius dicendis, dum manifestabitur in qu. LXX *, animam intellectivam propter ipsum intelligere in solo homine indigere corpore. Et potest etiam colligi ex dictis Aristotelis in III *de Anima*, in fine *. Et potest ratione probari: sed nolo nunc insistere.

* Cf. num. II.

* Art. 3.

* Cap. XII, n. 4.

Secundo dicitur quod, dato quod supra animam hominis essent aliquae substantiae intellectuales non habentes scientiam inditam a natura, adhuc tamen ratio concludit intentum. Quoniam habere scientiam congenitam est modus possibilis secundum naturam intellectualis substantiae, et est perfectus: ergo, si dentur imperfecti modi habendi naturam intellectualem, debet inveniri modus perfectus habendi eandem; ac per hoc, dentur substantiae intellectuales non indigentes acquisitione scientiae.

Et per hoc patet responsio ad confirmationem. Quia non est similis ratio in natura intellectuali et sensitiva quoad hoc: scilicet quod in natura intellectuali modus habendi illam cum plenitudine virtutis et specierum ab intrinseco, est modus possibilis in natura; modus vero habendi naturam sensitivam sic perfectam quod habet etiam species sensibiles inditas, est modus impossibilis in natura. Et ideo ratio procedit in natura intellectuali: non autem in sensibili.

VII. Ad secundam dubitationem * dicitur quod, quomodocumque sumatur genus, intentum concluditur. Tum quia Deus non clauditur in coordinatione substantiarum intellectualium: quoniam non est pars universi, sed bonum separatum eiusdem, ut dicitur in XII *Metaphys.*, text. LII *.

* Cf. num. III.

* Ibid. lib. XI, cap. X, n. 1

Tum quia, restringendo minorem, scilicet *in genere intellectualium substantiarum conditarum,* nihilominus sequitur propositum, ut patet discurrenti.

VIII. Ad tertium dubium * dicitur, quod numero plurali usus est s. Thomas, non ex vi rationis huius praecise; sed ex hac ratione simul et supra dictis, in praecedente quaestione * de numero intellectualium substantiarum.

* Cf. num. IV.
* Art. 3.

IX. Circa probationem illius consequentiae, scilicet, *Accidit, ergo non convenit universaliter* *, dubitari potest: quia non videtur necessaria. Quoniam stat aliquid accidere alicui, et tamen convenire omni: nihil enim prohibet colorem, vel quodvis aliud, accidere animali, et tamen inveniri in omni animali.

* Cf. num. I.

X. Ad hoc breviter dicitur, quod accidentia (idest praedicata accidentalia) sunt in duplici ordine. Quaedam sunt accidentalia et superiori et inferioribus: quaedam vero sunt accidentalia quidem superiori, essentialia tamen et constitutiva inferiorum, vel consequentia essentialiter constitutiva inferiorum; ut *rationale* vel *risibile* respectu *animalis* est accidens, respectu vero *hominis* est essentiale. Cum ergo dicitur quod accidens alicui naturae non convenit ei universaliter, vera et necessaria propositio est de accidente secundo modo: vera etiam ut in pluribus, de accidente ut in primo modo. Et quia s. Thomas de accidente secundo modo loquebatur, ideo non solum ex veris, sed ex necessariis processit.

XI. Circa probationem consequentiae quoad secundam partem *, dubitari posset, quod non nisi unus modus excluditur quo substantia intellectualis corpus naturaliter unitum habere potest, ille scilicet qui animae humanae competit. Posset enim aliquis dicere quod insufficienter concluditur separatio naturalis a corpore ex hoc, nisi probetur quod nullus alius modus est possibilis. Quod cum s. Thomas non fecerit, insufficienter conclusisse videtur.

* Cf. ibid. fine.

XII. Ad hoc dicitur quod, formaliter loquendo de substantia intellectuali et tota eius latitudine per se, idest de omnibus substantiis intellectualibus et inquantum intellectuales sunt, et inquantum sic vel sic intellectuales sunt, sufficiens fuit processus s. Thomae. Quoniam hoc tantum modo contingit intellectualem operationem egere corpore, scilicet propter acquisitionem scientiae et servitium phantasmatum, ut contingit in homine. Et quia s. Thomas formaliter de substantia intellectuali loquebatur, ideo hoc uno modo excluso, pertransivit. Et vere sapienter processit. Quoniam, dato quod alicui substantiae intellectuali, puta animae caeli vel alicuius corporis aerei, aliunde posset competere naturalis unio ad corpus, nihilominus ratio ista in suo perseverat robore. Quoniam si in latitudine intellectualium, discurrendo per omnes differentias intellectualitatis ut sic, non invenitur unio ad corpus nisi propter imperfectionem vis intellectualis; consequens est ut praeinveniatur perfecta vis intellectualis absque indigentia corporis. Et sic interpretandus est processus s. Thomae.

XIII. Sed contra hanc responsionem, quamvis subtilem, instari potest. Quoniam ex vi istius processus non potest inferri quod sunt substantiae tales a corporibus separatae simpliciter, sed inquantum intellectuales sunt. Diceret autem quispiam quod cum hoc stat quod sint coniunctae corporibus aliunde, puta quia motivae seu operativae sunt ad extra.

XIV. Ad hoc dicitur, quod opinari talem causam unionis ad corpus, non est rationabile circa omnes substantias intellectuales; quamvis circa aliquas sit forte dubium, propter earum imperfectionem. Oportet enim tales esse tam limitatae et imperfectae virtutis motivae, ut non nisi coniuncto secundum esse organo applicari possint immediate, ceteris autem mediante illo. Unde si substantia intellectualis invenitur secundum hunc gradum imperfectum, necesse est quod praeinveniatur secundum gradum perfectum, in quo vis operativa ad extra sit proportionalis virtuti intellectivae; quod scilicet utraque sit elevata ita, quod neutra egeat coniuncti secundum esse corporis adminiculo. Quia ergo intentio s. Thomae erat concludere particularem, scilicet quod aliquae substantiae intellectuales sunt separatae a corporibus; non discutere universalem, scilicet an omnes substantiae intellectuales perfectae secundum scientiam, sint separatae a corporibus (immo inferius, qu. LXX *, vertetur in dubium); et per istammet rationem qua usus est, excludebatur obiectio ista, pro quanto obstaret illi particulari; et ista instantia sumpta est a conditione extra latitudinem intellectualitatis ut sic: idcirco ab intendente processum ex vi intellectualitatis, potuit silentio pertransiri.

* Art. 3.

Secundo potest dici, quod instantia ista, quamvis possit facere ambiguitatem simpliciter, non potest tamen hanc parere stantibus supra * dictis de numero angelorum, quod tantus est numerus talium substantiarum, et quod non sunt propter movere. Necesse est enim ut latitudo earum attendatur non penes movere, sed penes intelligere.

* Qu. L, art. 3.

Tertio potest dici, quod intentio s. Thomae est quidem concludere specificativam hanc, scilicet quod *angeli, quantum est ex meritis intellectualitatis eorum, sunt separati a corporibus;* affirmare autem simpliciter hanc, scilicet, *angeli sunt separati a corporibus.* Nec hoc vitiosum est. Tum ex parte medii quo usus est, de perfecto et imperfecto, quod eadem ratione infert illam praeiacentem, ut in prima responsione dictum est. – Tum ex parte illatae conclusionis. Quoniam esse intellectivum est principale et essentiale, esse vero motivum quasi accidentale et secundarium est, utpote ratione primi conveniens: ac per hoc, si essentiale praecipuum non exigit corpus, et unibile esse corpori sit de numero essentialium, consequens est ut aliquae tales sint non egentes corporibus, iuxta secundam responsionem. – Tum ex parte dicendorum inferius *, ubi de eis inquantum motores, erit sermo. Nunc enim, cum de substantia eorum sit sermo, et substantialia rerum ex operatione principali pensanda sint, et cetera suis propriis locis discutienda; sat est ostendere quod operatio propria et essentialis earum ducit ad ponendam substantiam earum posse esse ita elevatam, quod corpore non egent. Ac per hoc, hic simpliciter dici potest quod separatae sunt a corporibus: in substantialibus enim non differunt possibile et necessarium.

* Qu. LXX, art. 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELI ASSUMANT CORPORA

II *Sent.*, dist. VIII, art. 2; *de Pot.*, qu. VI, art. 7.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset quod [α] angeli corpora assumerent: angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. PRAETEREA, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur: quia *assumere* dicitur quasi *ad se sumere.* Sed corpus non unitur angelo ut formae, sicut dictum est *. Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab angelis, essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

* Art. praec.

α) *quod.* – *si* PFG*ab.*

3. Praeterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVI *de Civ. Dei* *, quod angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt. (Cap. xxix.)

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere [β], sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. – Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis: unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum angelos apparentes [γ], ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahae, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis * patet, relinquitur quod interdum corpora assumant. (Art. praeced.; qu. L, art. 1.)

Ad primum ergo dicendum quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. – Hoc etiam quod angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum: omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in [δ] sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab angelis *, ut congruant ad repraesentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus. (D. 117.)

Ad tertium dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina *, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem [ε]. (D. 117.)

β) *assumere.* – *assumpsisse* codices. – Pro *leguntur*, *legimus* D.
γ) *angelos apparentes.* – *angelorum apparitiones* B.
δ) *in.* – *a* P.
ε) *formationem.* – *conformationem* ACE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus, quoad *quid nominis*, nihil aliud exigit nisi notari duo. Primo, ly *assumere*, quod significat *ad se sumere*, idest ad sui ipsius manifestationem; et non ad sua opera peragenda. – Secundo, Scripturae consuetudo attendenda est, in qua introducuntur angeli in corporibus apparentes.

In corpore tria facit: primo, refert quandam opinionem Rabbi Moysis *; secundo, improbat eam **; tertio, respondet quaesito unica conclusione *. (* Doctor Perplexorum, parte II, cap. XLII. ** Cf. num. III. * Cf. num. IV.)

II. Quoad *primum*, opinio illa dicit duo: scilicet et quod angeli non assumunt corpora; et quod ea quae dicuntur in Scripturis de corporea apparitione angelorum, intelliguntur de imaginaria tantum apparitione.

III. Quoad *secundum*, arguitur contra ultimum dictum, sic. Communiter visum ab omnibus, videtur visione corporali, qua videtur illud quod est positum extra videntem: sed angeli corporaliter apparentes fuerunt visi communiter ab omnibus: ergo.

Maior patet ex differentia inter visionem corporalem exteriorem et imaginariam, ex parte obiecti: quia pura imaginaria terminatur ad obiectum intra, oculorum vero visio terminatur ad obiectum extrinsecum. Et ex hoc sequitur alia differentia: quia visum imaginarie, ut sic, solum est in imaginante, et consequenter sibi soli apparet; visum autem oculis, quia extra videntem existit, ab omnibus communiter videri potest. – Minor vero ex Scriptura probatur de angelis qui apparuerunt Abrahae, Loth et Tobiae.

IV. Quoad *tertium*, conclusio responsiva est ista: Angeli interdum assumunt corpora. – Probatur sic. Quod est substantia quae non est corpus, nec habet corpus naturaliter unitum, et quandoque videtur visione corporali, interdum assumit corpus: angeli sunt huiusmodi: ergo. – Minor nota est ex hoc articulo et praecedentibus. Et similiter maior.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI IN CORPORIBUS ASSUMPTIS OPERA VITAE EXERCEANT

II *Sent.*, dist. VIII, art. 4; *de Pot.*, qu. VI, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitae exercent [α].

α) *angeli ... exercent.* – *angelus ... habet* codices et *a b*.

2. Praeterea, in operibus [β] angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitae.

3. Praeterea, moveri motu processivo est unum de operibus vitae, ut patet in II *de Anima* *. Manifeste autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim *Gen.* xviii *, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens* angelos qui ei apparuerant. Et angelus Tobiae quaerenti, *Nosti viam quae ducit in civitatem Medorum?* respondit [γ]: *Novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi* *. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.

* Cap. ii, n. 2. - S. Th. lect. iii.
* Vers. 16.
* *Tob.* cap. v, vers. 7, 8.

4. Praeterea, locutio est opus viventis: fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in II *de Anima* *. Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.

* Cap. viii, n. 10, 11. - S. Th. lect. xviii.

5. Praeterea, comedere est proprium opus animalis: unde Dominus post resurrectionem, in argumentum resumptae vitae, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ultimo *. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur *Gen.* xviii *. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

* Vers. 41 sqq.
* Vers. 2 sqq.

6. Praeterea, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus: dicitur enim *Gen.* vi *: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Ergo angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

* Vers. 4.

Sed contra, corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra * dictum est. Ergo nec opera vitae per ea [δ] exerceri possunt.

* Art. i, ad 3.

Respondeo dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus: ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio [ε] cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium [ζ] viventium: quia secundum Philosophum, in libro *de Somn. et Vig.* *, *cuius est potentia, eius est actio;* unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet [η] vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

* Cap. i. - S. Th. lect. i.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed [θ] per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quod corpora [ι] ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum [κ] hominis, spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitae: unde nullo modo est dicendum quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur: sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. *Cael. Hier.*

Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis: quia angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod [λ] non alibi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII *Physic.* *

* Cap. x, n. 7; S.Th. lect. xxiii. - Cf. II *de Cael. et Mund.*, cap. ii, n. 9; S. Th. lect. iii.

Ad quartum dicendum quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta: sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, angelis convenit: quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti: unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in [μ] quod posset alimentum converti: unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit, *Tob.* xii *: *Cum essem vobiscum, videbar*

* Vers. 18, 19.

β) *operibus.* – *operationibus* codices et *a.* – Pro *sunt aliqua, est aliquid* codices.
γ) *respondit.* – *angelus respondit* ABCEG*b.*
δ) *per ea.* – *per eos* PCEF*a.*
ε) *progressio.* – *processio* P.
ζ) *est proprium.* – *sunt propria* codices.
η) *habet.* – *habeat* P. – Ante *potentiale* ABCDE addunt *per.*
θ) *sed.* – *sed quod* PDFG*ab.*
ι) *corpora.* – *per corpora* P.
κ) *operum.* – *opera* P, *operationem* edd. *a b.*
λ) *quod.* – *et* ABCDE.
μ) *in.* – *ut in* ACDEFG, om. ed. *a.*

quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, *sicut solet* Deus *esse in prophetis,* ut Augustinus dicit, XVI *de Civ. Dei* *. (* Cap. XXIX.)

AD SEXTUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, XV *de Civ. Dei* *, *multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat* [v], *improbos saepe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant: filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt: neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post.* – Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III *de Trin.* *; ut sic ille qui nascitur non sit filius daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum. (* Cap. XXIII.) (* Cap. VIII, IX.)

v) *vocat.* – *vocant* codices (*vulgo ... vocant* Augustinus).

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est in corpore articuli. – In corpore articuli una conclusio responsiva, scilicet: Angeli per corpora assumpta possunt operari quaedam opera vitae, quantum ad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quantum ad id quod est proprium viventium. – Conclusio ista et declaratur, et probatur: declaratur quidem quantum ad distinctiones quas supponit; probatur vero quantum ad ultimam particulam.

Distinctiones sunt istae. Operationum quaedam est vitalis, quae scilicet est ab anima inquantum anima; et quaedam non vitalis, quae scilicet est a natura tantum, ut motus sursum vel deorsum. – Operationum rursus vitalium quaedam habent aliquid commune cum non vitalibus, et aliquid proprium inquantum vitales sunt; quaedam vero nihil habent commune cum non vitalibus. Exemplum utrarumque habetur in littera.

Probatio vero ultimae particulae est, quia *eius est actio, cuius est potentia,* ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.;* sed angelorum in corporibus assumptis non est potentia propria animae: ergo nec actio.

II. Circa distinctionem secundam, et primam partem conclusionis, simul dubium occurrit. Quoniam cum assignatur talis distinctio, aut intendit quod in quibusdam operationibus inveniantur duo realiter distincta, alterum commune vitalibus et non vitalibus, et alterum proprium vitalibus: aut quod illa duo sint secundum rationem tantum distincta, quemadmodum superius et inferius. Si primo modo, falsum apparet: quoniam operationes omnes animae sunt simplices, et non compositae ex duobus realiter distinctis. – Si secundo modo, falsum quoque videtur. Quia in hoc non differunt operationes animae inter se: quoniam omnes operationes animae communicant cum operationibus inanimatorum in aliquo praedicato communi. Et sic distinctio est nulla.

III. Ad hoc est dicendum, quod intentio s. Thomae, ut patet ex Qu. VI *de Pot. Dei,* art. VIII, est loqui de duobus realiter distinctis; non tamen componentibus operationem, sed *concurrentibus* ad ipsam. Ita quod sensus distinctionis est, quod operationum vitalium quaedam sunt communicantes cum non vitalibus in effectu seu termino, quamvis differant in principio; quaedam vero sunt quae nec in principio, nec in termino seu effectu, communicant cum non vitalibus. Primae sunt locutio et motus processivus et generatio, quorum termini seu effectus sunt divisio aeris, motus localis et alteratio, quae possunt etiam per actiones non vitales causari. Secundae vero sunt sentire, nutriri, et reliqua, quae non solum ab anima sunt, sed ad animatum corpus, ut sic, terminantur.

IV. Circa probationem conclusionis *, adverte diligenter quod ex ista ratione sufficienter concluditur quod angeli nullum opus vitae, absolute loquendo, in corporibus assumptis exercent, eo quod nullam potentiam vitalem in assumpto corpore habent. Et sic neque locutio, neque motus progressivus vere competit angelis. Sed quia quarundam actionum vitalium terminus potest fieri sine actione animae, ac per hoc sine potentiis animae, ut verberare aerem, et moveri localiter; ideo talia opera vitae angelis per corpora assumpta attribuuntur, non secundum quod opera vitae, nec secundum quod talia opera vitae, sed secundum similitudinem effectus; idest, attribuuntur eis opera similia istis vitalibus quoad effectum. *Similia* autem dico, non metaphorice, sed proprie, quemadmodum album albo simile est: nam metaphorica similitudine omnia opera vitae eis attribui possunt. (* Cf. num. I.)

V. Circa dicta s. Thomae in hac materia hic et in Qq. *de Pot.*, loco allegato *, dubium occurrit, ex eo quod ponit generationem in genere operum vitalium communicantium cum non vitalibus; sed separat eam a corporibus assumptis angelorum, quia materia corporalis non obedit angelis ad transmutationem formalem. Hoc enim non videtur verum. Quia generatio vitalis terminatur ad animatum, inquantum animatum est: et consequenter, dato quod non concurreret transmutatio formalis, esset disconveniens angelo; et est sub altero genere operationum vitalium. (* Ad 6 (cf. supra num. III).)

VI. Ad hoc dicitur, quod distinctio ibidem facta a s. Thoma, quamvis potuisset fieri amplior, restricta tamen est ab eo ad opera quae sunt ab eadem anima in eodem numero, ab his quae non sunt huiusmodi. Et sic generatio, quae terminatur ad animam non eandem numero sed specie, posita est in secundo membro, et exclusa propter aliam causam. Non contradicit tamen his amplior distinctio, qua animae opera distinguuntur in ea quae incipiunt ab anima et terminantur ad animam, sive eandem numero sive non; et ea quae tantum incipiunt ab anima. Et sic generatio et nutritio ex duplici capite excluduntur: scilicet et quia terminantur ad animatum ut sic; et quia sunt transmutationes formales.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASECUNDA

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. supra qu. LI, Introd.

DEINDE quaeritur de loco angeli *.
Et circa hoc quaeruntur tria.
Primo: utrum angelus sit in loco.
Secundo: utrum possit esse in pluribus locis simul.
Tertio: utrum plures angeli possint esse in eodem [α] loco. α

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO

I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. III, art. 1; II, dist. VI, qu. I, art. 3; *De Pot.*, qu. III, art. 19, ad 2; *Quodl.* I, qu. III, art. 1; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XVIII.

* S. Th. Prooem.
* Cap. V, n. 4. - S. Th. lect. VIII.
* Qu. L, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in libro *de Hebd.**: *Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse.* Et Aristoteles, in IV *Physic.**, dicit quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus.* Sed angelus non est corpus, ut supra * ostensum est. Ergo angelus non est in loco.

β

2. PRAETEREA, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo [β] quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo: cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

* Cap. XII, n. 8, 10. - S. Th. lect. XX.
* Cap. V, n. 6. - S. Th. lect. VIII.
* Completorii, secundum ritum Ord. Praed.

3. PRAETEREA, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV *Physic.* * Sed angelus non potest mensurari neque contineri a loco: quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV *Physic.* *. Ergo angelus non est in loco.

γ

SED CONTRA EST quod in collecta* dicitur: *Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos* [γ] *in pace custodiant.*

RESPONDEO DICENDUM quod angelo convenit esse in loco: aequivoce tamen dicitur angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum [δ] dimensivae quantitatis. Quae quidem in angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur angelus esse in loco corporeo. δ

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt [ε] corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. - Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea: anima enim est in corpore ut continens, et [ζ] non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. ε ζ

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *eodem.* – *uno* codices et *a b.*
β) *ergo.* – *autem* P*b.*
γ) *nos.* – *qui nos* G.
δ) *contactum.* – *tactum* ACDEFG.
ε) *Haec enim conveniunt.* – *Hoc enim convenit* P*ab.*
ζ) *et.* – *sed* FG*ab.* – Pro *contenta, contentum* F*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo facit: primo, respondet quaesito unica conclusione; secundo, ex ipsa conclusione deducit quasi tria corollaria.

Quoad *primum,* conclusio est ista: Angelus est in loco, aequivoce tamen respectu corporis. – Probatur sic secunda pars directe. Corpus est in loco per contactum quantitativum: ergo angelus est in loco per contactum virtualem. – Tenet consequentia: quia in angelo non est quantitas dimensiva.

Quoad *secundam partem*, tres proprietates corporis inquantum locati, excludit a locatione angeli: scilicet commensurationem, situationem, et continentiam passivam, ut clare patet in littera.

II. Circa probationem positae conclusionis, advertenda sunt duo. Primo, quod licet formaliter quaeratur an angelus sit in loco, intentio tamen theologorum quaerentium est quaerere de *modo* quo angelus est in loco: quia hoc tantum cadit sub dubio. Et idcirco s. Thomas de prima parte conclusionis non nisi implicite curavit, et secundae directe respondit.

Secundo, quod vis conclusionis s. Thomae consistit in hoc. Omne quod est in loco, ratione suae quantitatis est in eo. Quantitas autem est duplex, virtutis, et molis. Igitur quod habet quantitatem molis, ratione illius locari potest: quod autem caret illa, non nisi propter quantitatem virtutis in loco esse potest. – Rursus, cum neutra quantitas actualiter sit ratio essendi in loco nisi per actualem coniunctionem eius in loco, consequens est ut, quemadmodum corpus actualiter non locatur nisi tactu quantitativo coniungatur loco, ita res spiritualis actualiter non est in loco, nisi quantitas virtutis contactu virtuali coniungatur loco. Ac per hoc aequivoce utrumque locari dicitur.

III. Circa dicta occurrunt multa dubia. Et primo, dubitatur circa conclusionem, quid intendat s. Thomas per *contactum* seu *applicationem virtualem**. Aut enim intendit aliquem actum primum, aut secundum. Si actum primum, aut absolutum, aut respectivum. Si actum secundum, aut immanentem, aut transeuntem. Sed nihil horum quatuor potest dici. Ergo. * Cf. num. I.

Quod enim non sit *actus primus absolutus*, probatur dupliciter. Primo, quia omne absolutum in angelo aut est substantia aut qualitas omnino immaterialis, ac per hoc abstrahens a loco. – Secundo, quia tactus virtutis secundum actum primum attenditur penes esse; ac per hoc, penes coniunctionem quae est inter formam et materiam, sive substantialem sive accidentalem. Inter eas quidem, cum non nisi forte per accidens sit quantitativus tactus, per se loquendo, virtualis tantum contactus est secundum esse substantiale vel accidentale. Constat autem nihil angeli dare aut recipere formaliter esse a loco. Igitur.

Quod autem non sit *actus primus respectivus*, ex eo probatur, quia omnis respectus de novo adveniens alicui, sequitur aliquam mutationem: non autem apparet quae et qualis est illa mutatio, quam sequitur haec forma respectiva. Quoniam non est necesse quod sequatur fieri secundum substantiam, neque quantitatem, neque qualitatem, neque motum localem: quia nec est necesse quod angelus fiat in loco, nec quod moveatur ad locum, ad hoc quod sit in loco. Patent haec si supponatur angelos creatos fuisse ante creaturam corpoream, ut multi Doctores tenuerunt. Hac enim hypothesi facta, saltem conditionaliter patet quod, creata postmodum creatura corporea, angeli non coeperunt esse in loco per hoc tantum quod locus qui non erat, est: quia non esset maior ratio ex hoc quare hic esset in hoc loco, et ille in illo. Nec oportuit moveri tunc motu locali, quia nusquam erat: moveri enim localiter praesupponit esse in loco.

Quod vero non sit *actus secundus immanens*, patet. Tum quia omnis actio immanens angeli est omnino immaterialis. – Tum quia intelligere aut velle locum, non sufficit quod aliquis sit in loco.

Quod demum non sit *actio transiens*, multipliciter probari potest. Primo, ex eo quod omnis actio transiens est cum motu aut mutatione formali vel locali subiecti in quod transit: non facile autem est fingere quomodo aliquid horum convenit angelo respectu caeli empyrei *. – Secundo, quia hoc videtur contra s. Thomam in *Quodlibetis*, *Quodlib.* I, qu. III, art. I, ubi expresse, exponens illam propositionem, scilicet, *angelus est in loco solum per operationem*, dicit quod si per operationem intelligimus motionem, quod propositio non est vera: si vero per operationem intelligimus quamcumque unitionem virtutis, propositio est vera. Aliud igitur, apud ipsum, significat in hac materia contactus virtutis, quam actionem transeuntem*. – Tertio, contra hoc sunt sex argumenta Scoti, in II *Sent.*, dist. II, qu. VI, quae habes a Capreolo, dist. II, qu. I *.

* Cf. num. xxviii.
* Cf. num. xxii.
* Art. 2; (cf. infra num. xxv.

IV. Ad evidentiam huius ambiguitatis, quantum tribuere dignabitur qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sciendum est quod omnes, et philosophi et theologi, concedentes angelos esse substantias immateriales, conveniunt in hoc, quod angelus est in loco non per quantitatem molis, nec per contactum quantitativum, sed per quantitatem et contactum virtualem. Et rursus in hoc etiam convenire omnes videntur, quod contactus ille sit relatio praesentiae angeli ad locum causaliter vel formaliter. Sed differentia opinionum, et difficultas, consistit in assignando quod sit illius praesentiae fundamentum. Excedit enim evidentia eius humani ingenii capacitatem: propterea quia ex sacris eloquiis habemus angelos alicubi esse, et non apparet quomodo tangant illum locum. Propterea quinque hic videnda occurrunt: primo, quot modis ex sensibilibus imaginamur rem locatam praesentem esse loco; secundo, quae praesentia inter numeratas sit certa, et quae dubia *; tertio, applicabimus ad angelos **; quarto, videbimus quae sit mens s. Thomae, et sic respondebitur quaesito *; quinto, satisfiet obiectionibus **.

* Cf. num. vi.
** Cf. num. xvi.
* Cf. num. xvii.
** Cf. num. xxv.

V. Quoad *primum*, praesentia rei existentis in loco ad locum est duplex, scilicet *circumscriptiva*, et *definitiva*. Prima importat commensurationem partium quantitativarum locati ad partes loci. Secunda vero importat tantum limitationem seu determinationem ad locum, idest esse ita hic quod non alibi. Et haec subdividitur in praesentiam *substantialem*, et praesentiam *causalem*. Vocatur autem praesentia substantialis, relatio praesentiae qua formaliter substantia, etiam indivisibilis, praesens est ita huic loco quod non alii, etiam si nullam causalitatem habere posset respectu loci. Causalis autem praesentia, secundum triplicem statum causae effectivae, distinguitur in triplicem: scilicet in praesentiam *ordinis*, et praesentiam *approximationis*, atque praesentiam *operationis*. Appellatur autem praesentia ordinis, relatio proportionis quae est inter agens et patiens, quando sunt in potentia proxima praeparata et immediata, sufficienteque ad opus, exclusis omnibus impedimentis. Praesentia vero approximationis vocatur relatio approximationis immediate agentis in patiens immediate, quae praevenit actionem ordine naturae saltem. Praesentia autem operationis dicitur relatio agentis ad passum immediate, inseparabilis ab actione, ita quod vel est ipse respectus in actione importatus, vel non est sine illo *. – Possunt autem hi tres modi praesentiae, causa exempli, declarari in nauta et navi. Est enim primo nauta praesens navi praesentia ordinis existentis inter virtutem suam et navem, ut gubernabilis ab ipso est. Est deinde praesens eidem secundum approximationem, dum ipse prius natura intelligitur approximatus navi, quam operetur. Tertio fit praesens navi secundum actualem operationem; sive haec relatio praesentiae concomitans operationem, sit idem quod relatio moventis ad motum, sive ab illa distinguatur, ut dictum est.– Haec de primo.

* Cf. num. xv.

VI. Quoad *secundum* *, sciendum est quod harum quinque praesentiarum tres tantum sunt certae, scilicet circumscriptiva, et ordinis, et operationis. Aliae autem duae ambiguae valde sunt, et coincidunt: et propter eas est universa haec difficultas. Et de praesentia quidem circumscriptiva laborare non oportet: quia est nota ad sensum. – Praesentia vero ordinis ex hoc convincitur, quod si nullum corpus esset, et una substantia intellectualis posset aliquid recipere ab alia; antequam intelligeretur agere una in aliam, esset inter eas ordo activi ad passum, quo altera posset potentia proxima expedita et praeparata agere, et altera recipere. Haec enim praesentia consequitur rationes potentiae activae et passivae proximae, deductis impedimentis, etc; et invenitur tam in corporalibus quam in spiritualibus. – Praesentia vero operationis manifesta est: oportet enim agens immediatum immediatione suppositi, indistans esse a patiente, quandiu agit, ut patet VII *Physic.* * longo processu.

* Cf. num. iv.
* Cap. ii.

VII. Ambiguitatem vero habent reliquae duae praesentiae, propter rationes ex utraque parte. Et *pro parte quidem affirmativa praesentiae substantialis* *, ratio est potissima, quia talis praesentia non est res impossibilis: cum non implicet contradictionem, substantiam esse sic praesentem loco. Igitur ponenda est in quaestione tam difficili. – Antecedens declaratur, non solum de possibili, sed de facto, sic. Substantia particularis, puta haec terra, locata in hoc loco, puta in hoc vase, si per intellectum separaretur ab ea sua quantitas, nihilominus esset ita in hoc vase quod non alibi: quod est habere relationem praesentiae substantialis ad hunc locum. Datur ergo praesentia substantialis, qua substantia indivisibilis praesens est loco, seclusa omni habitudine activi ad passivum, vel e converso.

* Cf. num. v.

VIII. *Pro parte vero negativa* est, quia positio ista non est intelligibilis. Omnis enim respectus, sive intrinsecus sive extrinsecus adveniens, exigit aliquod fundamentum: sed talis respectus praesentiae substantialis nullum habet fundamentum: ergo fictio est ponere ipsum.

Maior probatur. Tum inductive.– Tum quia aliter voluntarie posset quilibet respectus cuilibet attribui, ex quo fundamentum nullum requirendum est, quod sit ratio quare hoc sibi conveniat respectu actus vel potentiae. – Tum quia respectus omnis aut convenit omni enti, aut aliquibus. Si omni enti, assignanda est eius ratio ex ente inquantum ens: ut patet de respectu intelligibilitatis et appetibilitatis. Si quibusdam, assignanda est ratio quare illis potius quam aliis, ex fundamento in illis et non aliis invento. – Tum quia posse certum respectum habere, est praedicatum demonstrabile de re, quamvis habere illum in actu sit forte contingens. Ergo habet in subiecto causam necessariam, per quam a priori infertur, et per quam inest illi: alioquin contingenter inesset. Causa autem illa aut fundamentum est: aut ex ipsa illud habetur.

Minor vero probatur. Quoniam aut fundamentum talis respectus est aliquod absolutum inventum in pura substantia; aut absolutum cum aliquo extrinseco connotato. Sed neutrum potest poni. Ergo. – Quod enim non sit absolutum aliquod, patet distinguendo ea quae in pura substantia inveniuntur: scilicet ratio substantiae, et limitatio eiusdem; et similiter virtus eius, et limitatio eiusdem. Substantia enim inquantum substantia, hunc non fundat respectum. Tum quia non omnis substantia potest illum fundare. Tum etiam quia ponentes illum, fatentur, iuxta articulum Parisiensem CCXIX, quod substantia non est ratio essendi in loco definitive. – Inquantum vero limitata, sive ad genus sive ad speciem sive ad singulare, hoc etiam non habet. Quoniam aequivoce dicitur limitatio de determinatione essentiali seu entitativa, et de determinatione ad locum. Modi enim entis, et differentiae essentiales et individuales, contrahunt ad tale et hoc ens; et non ad ens in loco, seu locabile, nisi cum contrahitur ens per quantum quantitate molis; tunc enim manifeste contrahitur consequenter ad locabile. Per alios autem entis modos, cum per se primo non contrahatur ad locabile, oportet assignare quomodo consequenter contrahatur. Et cum non possit assignari, restat quod sit fictio. – Simile quoque iudicium est de virtute substantiae (quae ponitur eadem realiter cum substantia), et limitatione eius. Quoniam limitatio virtutis entitativa est limitatio ad talem et tantum effectum, non localis.

Quod autem fundamentum et ratio talis respectus non sit substantia, connotato aliquo alio, probatur. Tale extrinsecum non potest esse nisi aut negatio, aut relatio. Sed relatio non est: quia iterum, de illius fundamento quaerendo, eadem redibit quaestio. – Negatio vero non apparet ad propositum, nisi indistantiae; ut putari forte possit quod substantia indistans a loco, fundat praesentiae relationem ad locum. Sed hoc nihil est. Quia talis negatio convenit substantiae indivisibili etiam nusquam existenti, ut patet: et sic substantiam nusquam existentem contingeret esse praesentem huic loco: ac per hoc, esset nusquam, et esset hic, quod implicat contradictionem.

IX. Si haec vera sunt, patet quod imaginatio ponentium talem respectum *, in falso fundatur. Credit enim quod, quemadmodum haec aqua existens in vase, habet duo, scilicet quod sit ibi definitive, et sit ibi circumscriptive; ita habeat duo fundamenta, scilicet quantitatem fundantem circumscriptionem, et substantiam fundantem definitionem: cum tamen ex praedictis habeatur quod unum tantum est hic fundamentum, scilicet quantitas, mediante qua haec aqua et definitur et circumscribitur hic. Et ex hoc ulterius sequitur quod, quemadmodum haec aqua, secluso colore, implicat contradictionem quod sit visibilis; ita, seclusa quantitate, quod sit locabilis. Et hoc loquendo, ut modo loquimur de substantia, seclusa omni virtute activa et passiva quocumque modo. Et sic positio illa est impossibilis simpliciter.

* Cf. num. VII.

X. Ad exemplum quod adducitur de hac aqua existente in vase, remota per intellectum quantitate, etc., dicitur quod imaginatio in hoc decipitur. Quoniam, seclusa quantitate, aqua illa nusquam remaneret, quoniam nullam habitudinem haberet ad locum; sed restaret cum negatione distantiae ab illo loco et quocumque alio. Et propterea non oportet quaerere quo ierit: sed vas plenum aere reperiretur, aqua indivisibili reddita, et nusquam existente. Nec hoc est mirabile, sed consequens ad hypothesim factam. Sicut si poneretur a Socrate removeri quantitatem, oporteret consequenter fateri quod non haberet partes integrales, scilicet cor, hepar, caput etc., quia remaneret substantia indivisibilis; et tamen imaginamur quod remaneret Socrates. Unde istis imaginationibus non est credendum.

XI. *Pro parte quoque affirmativa praesentiae approximationis agentis ad passum, praevenientis actionem* *, potissima ratio est, quia agens *agere* in passum immediatum, et agens *esse simul* cum passo immediato, sunt aliud et aliud: et inter se habent naturae ordinem: et cum actio non sit prior simultate, relinquitur quod simultas est prior actione.

* Cf. num. V.

Declarantur singula. Primum, quia cum dicitur, ex VII *Physic.* *, quod oportet agens et patiens immediata esse simul, si esse simul nihil aliud est quam illud agere et hoc pati, dicendo, *oportet agens et patiens esse simul,* nihil aliud diceremus quam, *oportet agens agere et patiens pati:* quod est ridiculum. Differunt ergo haec inter se. – Deinde declaratur secundum, scilicet quod sint haec ordinata inter se. Quia ubi est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. – Demum declaratur tertium, scilicet quod actio non sit prior simultate. Quoniam non ideo agens proximum est passo, quia agit; sed quia approximatum est passo, ideo agit.

* Cap. II.

XII. *Pro parte vero negativa* est, quia talis praesentia praeveniens operationem, aut coincidit cum praedictis *; aut est pura fictio. Quoniam vel utrumque, scilicet agens et patiens, est corporeum; aut utrumque spirituale; aut alterum spirituale, et alterum corporeum. Si utrumque est corporeum, simultas praeveniens actionem est quantitativus contactus, ut patet in VII *Physic.* *: hic autem ad praesentiam circumscriptionis pertinet. – Si vero utrumque est spirituale, etiam si fingendi daretur licentia, simultas praeveniens actionem est praesentia ordinis, non cuiuscumque, sed talis, scilicet immediati etc. * Et merito: quia, ut Augustinus docuit *, hoc facit ordo in spiritualibus, quod situs in corporalibus: et propterea, sicut approximatio agentis ad passum in corporibus attenditur secundum situm, ita in spiritibus secundum ordinem. – Si autem alterum est spirituale et alterum corporeum, approximatio ista non potest fingi quod sit situalis: quia spirituale insituabile est. Oportet ergo quod coincidat cum approximatione ordinis, et approximatione secundum substantiam: non facile enim esset tertium quid fingere. Et si praedicta * vera sunt, ita quod praesentia substantialis sit fictio, restat ut sola praesentia ordinis intelligi possit praeveniens operationem. – Et sic ista praesentia approximationis coincidit cum praesentia ordinis; et addit in corporalibus praesentiam secundum contactum quantitativum. Aut pura fictio est, si aliquid aliud esse dicatur.

* Cf. num. VI.
* Loc. cit.
* Cf. num. V.
* *De Trin.*, lib. III, cap. IV.
* Cf. num. VIII.

XIII. Rationi autem pro parte affirmativa adductae * satisfit ex nunc dictis, concedendo quod simultas agentis et passi sit aliud ab operatione, et quod sit prior natura quam operatio. Sed negatur quod sit aliud quid quam praesentia ordinis, in communi loquendo. Descendendo autem ad corporalia, negatur quod sit aliud a praesentia ordinis et situs: hae enim duae sufficiunt ad hoc quod illud immediate agat, et illud immediate patiatur. Situalis quidem praesentia requiritur, quia quanta sunt: ordinis vero, quia activa et passiva sunt.

* Cf. num. XI.

XIV. Et quoniam utriusque huius ambiguitatis tractatae * pars negativa rationi magis est consona; et ex notis nobis resolute intellectum quietare videtur; ideo partem negativam tenendam arbitror. Et sic tres tantum praesentias acceptabimus: secundum situm, secundum operationem, et secundum ordinem.

* Cf. num. VII.

XV. Sed dubium circa praesentiam secundum operationem remanet, an formaliter, in communi loquendo, inter agens in actu et patiens, praeter relationes agentis et patientis, sit relatio praesentiae ad invicem *; praesentiae, dico, non praevenientis, sed concomitantis operationem; qua relatione ipsum agens formaliter dicatur praesens passo, et e converso.

* Cf. num. V.

Si enim ponitur, cum talis praesentia sit relatio aequiparantiae, ac per hoc exigens fundamentum eiusdem rationis in utroque extremo; surgit quaestio de fundamento eius, et deinde de inseparabilitate eius ab operatione. Nec video quomodo possit his quaestionibus satisfieri, stantibus supra dictis.

Si vero non ponitur, nullas patiemur angustias: quoniam nulla est necessitas eam ponendi. Ex ratione namque agentis et patientis, ut sic, nullam oportet consurgere aut concomitari relationem aequiparantiae. – Et ex hoc habetur ratio ad partem negativam: quia pluralitas sine necessitate ponenda non est. Sufficit ergo inter agens et patiens, primo esse simultatem secundum praesentiam ordinis: secundo, secundum operationem. Et in corporibus accidit tertia, secundum quantitativum contactum. – Haec de secundo.

* Cf. num. iv. — * Qu. vi (cf. infra num. xxv).

XVI. Quoad *tertium* *, dicendum breviter est. Licet quidam (de quorum numero est Scotus, in II *Sent.*, dist. II*), posuerunt angelum esse in loco per praesentiam substantialem, penes quam etiam attendi dicunt approximationem agentis ad patiens; quia tamen praesentia huiusmodi voluntaria, ac sine ratione ponitur, immo contradicit notis nobis ex sensibus, ut ex dictis * patet; et angeli substantiae sunt incorporeae et immateriales, et consequenter a praesentia situali alienae: non nisi duobus modis praesentes esse possunt loco, scilicet secundum praesentiam ordinis, vel secundum praesentiam operationis. – Haec de tertio.

* Cf. num. viii.

* Cf. num. iv.

XVII. Quoad *quartum* *, circa mentem s.Thomae diversimode a diversis dicitur. Quidam in duabus his propositionibus consistere eius opinionem putant. Prima est: *Sola operatio transiens est angelo ratio essendi in loco.* Secunda est: *Substantia angeli est sic coniuncta huic loco, quod est ab alio loco distans.* Imaginantur enim quod, quemadmodum quantitas est ratio substantiae corporeae quod sit in loco; et cum hoc, ipsa substantia corporea, mediante quantitate, est in loco sic quod vere ab alio loco distat et alteri propinquior est; ita operatio transiens sit ratio angelo quod existat in loco, ipse tamen angelus per illam ad locum definitur ita quod a remotiori magis distat loco quam a propinquo. – Quidam autem primae propositioni non consentiunt: sed dicunt quod vel operatio transiens, vel *quaecumque relatio per modum operationis transeuntis significata,* est angelo ratio essendi in loco; propter verba s. Thomae ex *Quodlibetis* adducta *. De secunda vero propositione, affirmant primam partem, scilicet quod substantia angeli est coniuncta loco, et non solum operatio eius.

* Cf. num. iii fin.; et n. xxviii.

Fundant autem utrique secundam propositionem super verbis s. Thomae expresse, in Tertia Parte, qu. LII, art. 2, dicentis quod anima Christi fuit in loco inferni dupliciter, scilicet per operationem et per substantiam; in aliis vero per operationem, seu effectum, tantum. – Et in *Quodlibeto* VI, art. 2, respondens argumento primo tali: Si angelus ageret per imperium voluntatis, posset ita agere in propinquum sicut in distans, et sic non oporteret ipsum descendere de caelo in terram, ut hic operaretur; dicit quod, *quia oportet movens esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut dicitur in VII Physic., ideo oportet substantiam angeli aliqualiter coniungi rebus quas movet.* – Ex his clare habetur quod etiam apud substantias spirituales, modus essendi in loco per substantiam, distinguitur a modo essendi in loco per operationem; et quod uterque convenit substantiae spirituali. Quin etiam ex secunda auctoritate videtur haberi distantia et propinquitas, quae posita est in secunda propositione.

* Cf. num. seq. — * Cf. num. xx.

XVIII. Mihi autem dicendum occurrit, quod tria quaerantur: ratio essendi in loco; res existens in loco*; et modus secundum distantiam et propinquitatem*. – Primum, apud s. Thomam, est quantitas virtualis tangens locum. Tactus autem iste nihil aliud est quam praesentia secundum operationem, et praesentia ordinis; sive utraque simul concurrat, sive altera *.

* Cf. num. xxiii.

Sed diligenter advertenda sunt hic duo. Primo, quod praesentia ordinis non distinguitur a praesentia operationis sicut potentia ab actu secundo: sed potius quemadmodum habitus ab actu secundo. Non enim ex hoc quod angelus potest operari alicubi, dicitur ibi esse. Sed supra posse addit praesentia ordinis, ex parte substantiae angeli, negationem situalis distantiae, eo modo quo sibi potest convenire, ut inferius * dicetur: ex parte vero intellectus, cognitionem practicam talis operis in hoc corpus, ut a se exercendi: ex parte vero potentiae executivae, expeditionem, ita quod potentia sua nec detineatur seu impediatur virtute aliqua superiori, nec occupata sit ad opus aliud, sed ad hoc parata promptaque habeatur: ex parte autem voluntatis, electionem praedictae praeparationis ad hoc opus in hoc corpus exercendum: haec enim est ratio habitus, ut cum voluerit quis, operetur.

* Num. xx.

Secundo sciendum est quod, quemadmodum operationum duplex est genus: quoniam quaedam sunt cum continua exteriori actione, ut movere; quaedam vero interpolata actione exteriori sunt contentae, ut praesidere, custodire, et his similia: ita dupliciter contingit angelos praesentes esse loco secundum operationem. Uno modo, quia actualiter exteriori operatione attingunt corpora. Alio modo, quia actualiter attendunt et vacant, ut coepta bene succedant, quamvis non continue exteriori operatione aliquid ibi agant. Et hoc modo angeli custodientes homines, praesidentes provinciis aut locis, dicuntur ibi esse. Non enim qui custodit aut praesidet, oportet quod semper in custodito aut subdito aliquid faciat: sed quod semper vigilet, studeat et vacet ad hoc, et nunc impedimenta amoveat, nunc vero promoveat, nunc eventum rei expectet occurrentibus provisurus, etc.

XIX. De secundo * vero, scilicet, *cum dicitur angelum alicubi esse, quae res sit existens in loco:* dicitur quod non solum operatio, seu effectus angeli est in loco, sed ipsa substantia procul dubio; sed diversimode. Nam operatio est in corpore, ut perfectio in perfectibili: substantia vero angeli est ut res per seipsam, seorsum habens suum subsistere. Locatum enim non est idem secundum esse substantiale vel accidentale ipsi loco: cum neutrum alterius accidens aut substantia quoquo modo sit.

* Cf. num. praec. init.

Sed est advertendum quod, sicut dupliciter contingit angelum operari in corpus, scilicet immediate immediatione suppositi, et mediate; ita dupliciter potest dici esse in loco mediante operatione, scilicet per potentiam, et per substantiam. In corpore enim in quo immediate operatur, est per operationem et per potentiam, quia attingit illud sua virtute; et per substantiam, quia immediate immediatione suppositi attingit ipsum, concurrente negatione distantiae situalis ut causa seu conditione sine qua non. In corpore vero in quo mediate agit, est per operationem et per potentiam; non autem per substantiam.

XX. Tertium* autem, scilicet *an substantia angeli existens in loco distet ab alio loco,* distinctione eget. Distantia enim dupliciter sumi potest: primo, proprie pro distantia locali seu situali; secundo, pro distantia inter agens et patiens ut sic, idest in proportione inter hoc et illud, ut alterum agat et alterum patiatur ab eo. Si hoc secundo modo loquimur de distantia, tunc manifeste patet angelum esse uni loco propinquiorem quam alteri: quia hoc nihil aliud est quam esse proportionatum agens respectu unius, magis quam alterius. Si autem loquimur de distantia situali, tunc distinguendum est, *per se* aut *per accidens,* et *per accidens dupliciter*, iuxta doctrinam Philosophi VIII *Physic.*, text. LII*: et dicenda sunt tria. Primo, quod angelus non est *per se* distans aut propinquus loco alicui. – Secundo, quod angelus, *secundum seipsum,* non est per accidens distans aut propinquus alicui loco; quemadmodum albedo quanta per accidens, in uno loco distat per accidens ab alio loco. – Tertio, quod angelus est per accidens distans aut propinquus loco alicui *secundum corpus in quo est;* ita quod distantia non redundat in ipsum angelum, sed praedicatur de ipso ratione corporis in quo est. Et sic est propinquus loco propinquo illi corpori, et distat a distante; sicut, apud Aristotelem *, motor orbis inferioris dicitur moveri per accidens ad motum superioris.

* Cf. ibid.

* Cap. vi, n. 8.

* Ibid.

XXI. Et per haec patet quomodo diversa s. Thomae dicta sint intelligenda *. Nam ea quae dixit in Tertia Parte de anima Christi, ideo dixit, quia in una parte inferni immediate operari ipsam posuit, in aliis vero mediate. Non quod nuntium miserit: sed quia mediante effectu quem in limbo Patrum habuit, ad alios descendit; quoniam per virtuosum descensum ad limbum Patrum, et damnatos confutavit, et purgandis spem dedit, etc., ut ex verbis s. Thomae in responsione ad tertium, ibidem, patet. – Potest quoque in uno tantum inferni loco fuisse animam Christi secundum substantiam, intelligi alia ratione: quia scilicet ab aliis partibus erat distans per accidens, modo praeexposito, et tamen divinitatis virtute effectum in illa loca faciebat.

* Cf. num. xvii.

Quae vero in *Quodlibeto* VI dixit, propter simultatem ordinis, quae praevenit operationem, et excludit distantiam istam situalem per accidens, dixit.

XXII. Patet quoque ex his ratio quare s. Thomas, in *Quodlibeto* I, distinxit contactum virtutis ab operatione *:

* Cf. num. iii. fin.

quia scilicet contactus virtutis attenditur non solum secundum exteriorem operationem continue exercitam, sed etiam penes studium et attentionem ad coepta sequenda, etc. Unde ibidem statim subdit quod *per operationem non sola motio intelligatur, sed quaecumque unitio qua sua virtute contingit corpus, sive praesidendo sive continendo.* Et intendit non de continentia substantiali, qua in superioribus inferiora naturaliter continentur eminenter (quia sic quilibet angelus esset ubique): sed de continentia quae nata est competere formis, quae est simul tenere corporis partes; hoc enim modo anima continet corpus, ut dicitur in I *de Anima,* text. XC * (in cuius signum, ipsa recedente partes defluunt, etc.). Assistentia ergo angeli ad simul tenendum corpus quoad aliquid esse vel operari, est continentia sufficiens ad hoc quod angelus ibi dicatur esse.

* Cap. v, n. 24.

XXIII. Nec ex his mihi imponas quod dixerim angelos locari, apud s. Thomam, ex sola praesentia ordinis. Hoc enim adhuc non est habitum; sed ad hoc tantum perventum est, quod angelus praesens est loco dupliciter, secundum operationem, et secundum ordinem; et quod ista praesentia praevenit naturaliter illam, quia est ipsa appropinquatio agentis ad patiens. Utrum autem talis praesentia sufficiat ad hoc quod angelus dicatur esse in loco *, crediderim ego distinguendum, quod esse in loco angelum contingit dupliciter. Uno modo, complete: et sic non sufficit praesentia ordinis. Alio modo, incomplete: et sic sufficit. Cum enim sola est praesentia ordinis, inchoata quidem est praesentia angeli ad locum, sed non est completa: cum vero actualiter incipit operari, tunc est complete praesens. Et secundum hoc, possent diversa theologorum dicta interpretari modo de esse in loco complete, modo de esse in loco incomplete.

* Cf. num. XVIII init.

XXIV. De s. Thomae autem intentione non clare constat. Quia ipse et in illo I *Quodlibeto* *, et hic, notanter dixit quod *per applicationem virtutis angelicae qualitercumque ad locum,* angelus est in loco: et consequenter, cum hic applicationis modus non sit extra *qualitercumque,* inclusus videtur ab eo. Et vere sic est exponendus, nisi obstet quod applicationis modus de quo loquitur, est talis, quod duo angeli non possunt simul habere illum respectu eiusdem loci: videtur autem quod praesentia ordinis respectu eiusdem loci, possit pluribus angelis simul convenire. – Secundo potest obstare, quod in responsione cuiusdam argumenti in praedicto *Quodlibeto* *, dicitur quod, quoad esse in loco, prius natura est operari quam esse in loco. Ergo praesentiam ordinis, quae prius natura est quam operatio, non tenuit sufficere ad esse in loco: quia sic prius esset in loco quam operaretur.

* Loco cit. (cf. num. III fin.).

* Loc. cit., ad I.

Sed ad hoc potest dupliciter dici. Primo, quod apud s. Thomam, praesentia ordinis includitur sub praesentia secundum operationem *qualitercumque.* Quoniam, ut ex dictis * patet, tripliciter potest variari: vel secundum continuatam exteriorem operationem; vel secundum continuatam attentionem, interceptam vero exteriorem operationem, cum reliquis conditionibus, ut supra dictum est; vel secundum habitualem applicationem, quam importat praesentia ordinis. Et sic communiter accipiendo operari actualiter vel habitualiter, clare constat operari non prius esse quam esse in loco *, immo sunt idem: sed eo modo quo ratione distinguuntur, operari est prius, quia est ratio essendi in loco. – Secundo potest dici, quod responsio s. Thomae intelligenda est formaliter, idest ut evacuat vim argumenti, dato etiam quod per solam operationem actualiter exercitam angelus esset in loco, quidquid de hoc sit: oportet enim responsionem illam ab omnibus admitti, quidquid sit de conclusione. Unde et Scotus, in XXXVII distinctione Primi, fingens praesentiam immensitatis inter Deum et ubique, fatetur quod prius natura potentia Dei habet terminum suae operationis, quam eius immensitas terminum compraesentem.

* Num. XVIII.

* *operari prius esse in loco quam esse* edd. 1508, 1514; *operari non prius esse in loco quam esse* P.

De primo vero obstaculo quid dicendum sit, in 3 articulo huius quaestionis discutietur. Satis ergo nunc sit nosse quod relatio praesentiae substantiae spiritualis ad locum, semper pertinet ad actionem, vel etiam passionem, transeuntem, actualiter vel habitualiter exercitam. – Quantum ego capere hactenus possum, haec de quarto.

XXV. Quoad *quintum* *, ut dictum iam ** est, Scotus multipliciter contra s. Thomam arguit: quae quoniam diffuse a Capreolo tractantur, in I qu., II dist., II *Sent.,* breviter perstringenda duxi. Et primo, arguit *quod detur praesentia substantialis.* dupliciter. Primo, ad hominem. Quia s. Thomas in hac Prima Parte, qu. VIII, art. I, hanc posuit, et nunc negat: ergo. – Deinde simpliciter. Virtus operativa angeli aut se habet mediate, aut immediate ad actionem in loco. Si mediate, quaeratur de illo medio, et sic deinceps. Si immediate, ergo substantia operantis est immediata loco; et habetur intentum.

* Cf. num. IV.
** Num. III. fin.

XXVI. Sed ad haec patet responsio ex dictis. Ad primum quidem, ex dictis in qu. VIII *.– Ad secundum vero, ex nunc ** ostensis. Conceditur enim immediatio suppositalis, et indistantia localis: utraque enim est conditio praesentiae tam secundum ordinem, quam secundum operationem. Ad has enim tantum ratio illa ducit: et non ad aliquam positivam praesentiam substantialem, ut arguens fingit, et nulla hoc ratione probavit, sed supposuit.

* Art. cit., Comment. num. IX.
** Cf. num. XVIII sqq.

XXVII. Secundo, arguit *quod operatio non sit ratio angelo essendi in loco,* tripliciter. Primo, ducendo ad inconveniens tripliciter. Scilicet, quod angelus frequenter esset nusquam: quia in caelo empyreo nihil operatur. – Et quod angelus movens caelum esset in toto caelo: quia totum primo movet, quia est sibi proportionatum, ita quod si adderetur stella orbi, moveret cum labore, II *Caeli,* text. LXXI *. – Et quod angelus esset in loco commensurative: quia operatio sua est in loco commensurative per accidens, et ipse non nisi per eam ibi est.

* Vide versionem arabico-latinam.

Secundo, ostensive. Ratio essendi in loco est in angelo formaliter: alioquin angelus non esset formaliter in loco. Sed operatio transiens non est in angelo formaliter. Ergo.

Tertio, auctoritatibus Damasceni *, quae dicunt angelum *operari et esse* in loco. Ergo aliud est operari, et aliud esse in loco in angelo: alioquin superflue utrumque diceretur.

* *De Fide Orth.,* lib. I, cap. XIII (al. XVII); lib. II, cap. III.

XXVIII. Sed ad haec quoque ex dictis facile respondetur. Primum quidem quod reputatur inconveniens, scilicet angelum nusquam esse, non inconvenit: immo, ut Aristoteles, I *Caeli,* text. C *, dixit, entia illa beata non sunt apta esse in loco. – Quod vero in argumento miscetur de operatione circa caelum empyreum, potest multipliciter solvi. Primo, quod *angelos esse in caelo empyreo* est locutio metaphorica, quia sunt in gloria, ad quam sanctificatum est caelum empyreum. Cuius signum est quod, ut Magister adducit in II distinctione Secundi, dicitur quod caelum illud est *plenum angelis,* quod non potest nisi metaphorice intelligi. – Secundo, quod angeli in caelo empyreo operantur, sed nos latet qualis est operatio illa. – Quod autem a quibusdam dicitur, quod sunt ibi per *exornationem,* vel aliquid huiusmodi, quod est relatio per modum operationis significata, imaginarie magis quam rationabiliter dictum puto: nihil enim ad quaestionem hanc de modo significandi qui a nobis fit. Si ergo secundum rem solus respectus, sine omni operatione actu vel habitu tangente locum, poni potest in angelo, quo formaliter praesens sit angelus loco, iam ponitur secundum rem praesentia substantialis superius * impugnata; iam angelus ponitur in loco, et non ut operans in operato; et universa quae diximus ruunt. – At si quis rationabilem non putat hanc operationis ignorantiam, primam necesse est amplectatur responsionem, si auctoritatem Gregorii Nazianzeni * negare veretur. Ait enim quod abusive dicimus angelos *esse in loco:* quoniam deberemus dicere quod *operantur in loco.*

* Cap. IX, n. 10.

* Num. VIII seqq.

* Nemesii *de Natura Hominis,* lib. II (*de Anima*), cap. XI.

Alterius vero inconvenientis sequela negatur. Ut enim patet VIII *Physic.* *, motor caeli non est primo in toto caelo, sed in circulo aequinoctiali, cuius motus est velocissimus. Nec in toto illo, sed in loco orientali, ut patet in II *Caeli* *: quia ibi est dextrum ex natura rei determinatum, non materialiter, sed formaliter, ut dicit Averroes, et bene, in II *Caeli,* comm. XV. – Nec est quaerendum ubi quiescat: quoniam non eget loco, nec quiescit, sed est immobilis omnino.

* Cap. X, n. 7.

* Cap. II, n. 9.

Tertii quoque inconvenientis sequela nulla est, ut patet de se. Per accidens enim effectus tali modo non redundat

in causam: immo, ut s. Thomas dicit, angelus est per se in loco non simpliciter, sed ut operans.

Ad rationem ostensivam dicitur quod, licet maior sit vera de esse in loco localiter, non tamen de esse in loco aequivoce, scilicet ut operans in eo, ut patet.

Ad auctoritatem Damasceni dicitur, quod propter nostrum modum intelligendi, quo superiora inferiorum more apprehendimus et nominamus, cum hic aliud sit operari in loco et aliud esse in loco, copulavit, de illis loquens, esse et operari. Unde ibi non distinguuntur re, sed ratione tantum concipiente modum illum per modum operationis, et per modum praesentiae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS LOCIS SIMUL

Supra, qu. VIII, art. 2, ad 2; infra, qu. CXII, art. 1; I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. III, art. 2; IV, dist. X, qu. I, art. 3, qu^a 2; Qu. *de Anima*, art. X, ad 18.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis: quia est *tota in qualibet parte corporis*, ut Augustinus dicit *. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

* *De Trinit.*, lib. VI, cap. VI. - Cf. *de Immort. Animae*, cap. XVI; Epist. CLXVI (al. XXVIII), *ad Hier.*; *Contra Epistol. Fundam.*, cap. XVI.

2. PRAETEREA, angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in plurbus locis.

3. PRAETEREA, Damascenus dicit * quod *ubi angelus operatur, ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam *. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

* *De Fide Orth.*, lib. I, cap. XIII, al. XVII.

* *Gen.* cap. XIX, vers. 25.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit *, quod angeli, *dum sunt in caelo, non sunt in terra.*

* Ibid., lib. II, cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est [α], et est universalis causa omnium: et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cum angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti: et inde crediderunt quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. – Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm: sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens *. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus.

* D. 112.

Nec tamen oportet quod si aliquis angelus movet caelum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur: una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis: unde etiam Philosophus, in VIII *Physic.* *, virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis. – Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet [β] quod sit ubique.

* Cap. X, n. 7: S. Th. lect. XXIII. - Cf. *De Cael. et Mundo*, lib. II, cap. II, num. 9; S. Th. lect. III.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est [γ] in loco circumscriptive: quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive: quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive: quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta: quia totum illud cui immediate applicatur virtus angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum [δ].

α) *infinita est.* – *infinita* P.
β) *oportet.* – *oportebit* codices et *a b.*
γ) *est.* – *dicitur esse* codices. – Pro *circumscriptive*, tribus locis *circumscriptione* FG.
δ) *licet sit continuum.* – *licet non sit continuum* edd. aliquae.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. Hoc tamen in eo notandum est, quod ly *possint* dicit potentiam naturalem ipsorum angelorum, et ordinariam ipsius Dei: quoniam hic non examinamus quid Dei potentia de hac re possit absolute, sed quid rerum ordo habeat.

In corpore articuli quinque facit: primo, respondet quaesito; secundo, ex hoc excludit quendam errorem; tertio, removet quandam obiectionem; quarto, infert quam differenter corpus, angelus, et Deus sint in loco; ultimo, ex dictis solvit argumenta.

II. Quoad primum, conclusio responsiva habet tres partes, et est haec: Angelus non est ubique, sed in uno particulari loco. – Et probantur singulae particulae. Primo, quod *non sit ubique*, ex differentia inter virtutem angeli et virtutem divinam: quia altera est finita, altera infinita; altera est causa particularis, altera est universalis omnium.

Deinde probantur secunda et tertia particula simul, scilicet quod sit *in uno loco,* et quod sit *in particulari loco,* sic. Angelus non potest habere nisi unum effectum particularem: ergo non potest esse nisi in uno loco particulari. –

Antecedens probatur quoad primam partem: quia quodcumque comparatur ad aliquam unam virtutem, comparatur ut unum. Quoad tertiam vero, sic: sicut se habet universum ens ad Dei universalem virtutem, sic aliquod particulare ens ad virtutem angeli; ergo, etc. – Consequentia autem probatur: quia angelus non est in loco nisi per applicationem virtutis suae ad locum.

III. Circa hanc partem multiplex dubitatio occurrit. Et *primo*, in probatione secundae particulae conclusionis: quoniam aut ibi assumitur falsum, aut non probatur intentum, tum ex parte praedicati assumptae propositionis, tum ex parte subiecti. Cum enim dicitur: *quodcumque comparatur ad unam aliquam virtutem, comparatur ut unum*, aut est sermo de omni virtute universaliter; aut de aliqua, puta creata. Si de aliqua, tria inconvenientia sequuntur. Primo, quod assumitur probandum. – Secundo, quod male intulisset s. Thomas ex hac propositione proportionalitatem universi entis ad virtutem Dei, et particularis entis ad virtutem angeli. – Tertio, quod esset irrationabilis restrictio, aut saltem ambigua. Quoniam ex duobus capitibus posset forte restringi propositio haec: scilicet ex differentia inter virtutem naturalem et voluntariam; aut inter virtutem finitam et infinitam. Sed neutra ratione potest restringi. Quoniam angelus etiam est agens a proposito: ac per hoc, si propositio non tenet nisi de virtute naturali, non erit ad propositum. Finiti autem et infiniti ratio nihil facit ad unitatem et pluralitatem effectus: quoniam virtus naturalis, sive finita sive infinita, ad unum est determinata; voluntaria vero, sive finita sive infinita, ad opposita se habet, ut patet IX *Metaphys.* *. Ergo.

* Cap. II. - Did. lib. VIII, cap. II, n. 2 sqq.

Si autem universaliter de omni virtute intelligitur, quaestio emergit. Tum quia ex hoc sequitur quod divina virtus est determinata ad unum. Tum quia ex hoc etiam sequitur quod virtus agens a proposito sit determinata ad unum.

IV. *Secundo* dubium est, de quali unitate virtutis sit hic sermo: reali scilicet, an formali, an utraque simul. Si reali tantum, instantia est manifesta de virtute generativa, spirativa et creativa Dei, quae sunt una res, et tamen non est determinata ad unum.

Si vero de formali est sermo, tunc propositio, quamvis sit vera, non tamen est ad propositum. Quoniam ponere multas virtutes formaliter tantum distinctas in angelis, non inconvenit: puta virtutem motivam, virtutem custoditivam, et sic de aliis, iuxta diversas rationes formales effectus. Et sic ex hac ratione non probaretur intentum: quoniam dici posset quod angelus, quamvis secundum unam virtutem sit in uno tantum loco, secundum plures tamen est in pluribus locis. Non enim inconvenit unum et idem agens uti pluribus virtutibus simul: ut patet de anima, quae simul audit et videt et operationes partis vegetativae et intellectivae agit, unica existens, apud s. Thomam *.

* Infra qu. LXXVII, art. 3.

Et per idem habetur quod non intelligit de reali et formali simul: hoc enim membrum infertur a praemisso, ut patet.

V. *Tertio* dubium est, de quali unitate effectus sit sermo: scilicet de formali, an numerali. Si de formali, non sequitur intentum: quoniam ex unitate formali non sequitur unitas numeralis effectus.

Si de numerali, aut intelligitur de uno numero simpliciter seu omnino. Et tunc hoc est falsum: quia sic sequeretur quod angelus non posset movere simul duos lapillos discontinuos; quoniam motus illorum essent distincti numero, a distinctione subiectorum, nec possent dici unus numero nisi forte secundum quid.

Aut intelligitur unum numero quocumque modo; quo etiam modo acervus lapidum est unus. Et sic etiam videtur esse falsum. Tum quia sequeretur quod Deus non posset producere plura numero, ut plura. – Tum quia inter angelum et Deum non esset differentia in producendo simul unum aut plura; sed maius aut minus tantum. Et similiter non esset differentia inter eos in existendo in uno aut pluribus locis; sed in maiore aut minore tantum. Omnis enim virtus determinatur ad unum numero secundum hoc: sed divina ad unum, idest totum universum; ceterae vero ad particularia quaeque. Hoc autem est manifeste inconveniens: quoniam Deus potest simul plura, ut plura, producere, et in pluribus simul esse. – Tum quia sequeretur oppositum principalis intenti: angelum scilicet posse simul esse in pluribus locis. Nam si talis unitas numeralis possibilis est in effectu ipsius angeli, cum haec unitas non requirat continuitatem, qua ratione potest movere simul duos lapides distantes ab invicem per cubitum, pari ratione potest movere distantes per decem cubitos; cum non sit opus, agendo in eos, agere simul in distantiam mediam. Et sic posset simul movere duos lapillos, alterum Romae et alterum in Francia: et consequenter esset in multis locis.

VI. Ad evidentiam harum difficultatum, sciendum est quod effectus dupliciter potest comparari ad suam causam: primo, *ut obiectum ad potentiam;* secundo, *ut effectus ad causam.* Verbi gratia, calefactum comparatur ad virtutem calefactivam ut obiectum possibile; et ut effectus executioni mandatus. Primo modo attenditur comparatio inter rationem formalem effectus, et rationem operandi ipsius causae; secundo vero modo attenditur suppositum seu individuum ipsum effectus, et operatio causae in actu exercito.

VII. His ergo duobus modis cum interpretari posset propositio assumpta *, dicitur quod, si primo modo interpretetur haec propositio, aequivalet illi: *ab uno, inquantum unum, non procedit nisi unum;* quae de unitate formali tam causae quam effectus intelligitur. Et est universaliter vera: quoniam omnis virtus respicit unam rationem formalem in suo adaequato obiecto; alioquin una non esset formaliter. – Nec ex hoc sequitur * quod potentia rationalis non sit ad opposita; aut quod virtus divina non possit plura formaliter producere, nisi multiplicata formaliter: quoniam tam potentia rationalis, quam virtus divina, per se primo respicit unum. Et de potentia quidem rationali ex IX *Metaphys.* * patet, ubi dicitur quod potentia rationalis per se primo agit alterum oppositorum, reliquum vero per se secundo. De potentia vero divina patet, quia per se primo respicit esse, reliqua vero inquantum sunt essendi modi et participationes; et propterea potest plura producere formaliter sub ente; quemadmodum et visus potest plures colorum species videre, sub uno tamen genere.

* Cf. num. III.

* Cf. ibid. fin.

* Cap. II. - Did. lib. VIII, cap. II, n. 3.

Et per hoc excluditur instantia de multiplicatione formali virtutis angelicae *. Dicitur enim quod in angelo est una virtus operativa: sed eius unitas formalis non attenditur penes istas rationes formales specificas, sed penes genericam seu analogam aliquam rationem, sub qua comprehenduntur multae specificae rationes formales. Unde non solum realiter, sed etiam formaliter, eadem est virtus qua angelus custodit, praesidet, movet, et facit quidquid facit.

* Cf. num. IV.

Et sic propositio ista in hoc sensu vera est: non tamen sic principaliter intenta, quoniam unitatem numeralem loci concludere intendimus. Dixi autem *principaliter*, quia secundario est sic intenta: quoniam, ut dicitur V *Metaphys.* *, quod est unum numero per se, est etiam unum ratione.

* Cap. VII. - Did. lib. IV. cap. VI, n. 15.

VIII. Quia ergo in secundo sensu * propositio haec est principaliter intenta, ad eius evidentiam sciendum est quod, quemadmodum ex parte causae invenitur usitata distinctio in causam totalem et in causas partiales, idest in causam quae in suo ordine sola sufficit, et causas quae plurium concursum requirunt eiusdem ordinis, ut patet de pluribus trahentibus navem, et de uno solo trahente naviculam; ita proportionaliter ex parte effectus distingui potest, ita quod quidam est *effectus totalis,* et quidam *effectus partialis.* Ita quod, quemadmodum partiales causae alicuius effectus dicuntur, non quaecumque duae causae etiam eiusdem generis, sed illae tantum quae et in eodem genere causae, et in eodem ordine concurrunt ad integrandam unam illius ordinis causam (non enim sol et homo partiales causae Socratis sunt: sed plures trahentes navem partiales causae tractus dicuntur, quia ad integrandum unum perfecte trahentem conveniunt, ac per hoc vim unius causae totalis obtinent, concurrentibus tamen superioribus causis in ordinibus suis); similiter effectus partiales alicuius virtutis dicuntur, non quicumque duo effectus illius, sed illi tantum qui ad integrandum unum totalem effectum producuntur. Ac per hoc, ratio effectus partialis distinguitur a ratione

* Cf. num. VI.

effectus totalis in hoc, quod ille necessario fit ut pars alterius, iste vero absolute. – Secundo sciendum est quod effectus totalis ad aliquam virtutem tripliciter comparari potest: scilicet ut *defectivus,* ut *excessivus,* et ut *adaequatus.* Verbi gratia, respectu virtutis motivae hominis, triplex est mobile: aliquod adaequatum, aliquod excedens, et aliquod minus, ita quod maius illo potest movere. – Tertia distinctio est de fieri *simul,* vel *successive.*

IX. Ex his enim tribus distinctionibus habetur interpretatio illius propositionis. Est enim sic interpretanda: Quodcumque comparatur ut effectus *totalis* et *adaequatus* (vel quasi), et *simul,* ad virtutem *unam realiter et formaliter,* comparatur ut *unum numero.* Et sic est universaliter vera de omni virtute, sive finita sive infinita, sive naturali sive libera. Unde et s. Thomas in hoc articulo, post hanc propositionem statim subintulit virtuti divinae respondere universum ens, quasi adaequatum effectum. – Sed advertito quod, licet istae tres conditiones sint intelligendae in propositione illa absolute, secunda tamen non est opus, si contrahitur ad virtutem angelicam: quia etiam duos effectus defectivos non potest simul producere. Tertia quoque opus non est, si contrahitur ad virtutem infinitam: quoniam illa quidquid potest producere successive, potest etiam producere simul, nisi sit repugnantia ex parte effectus.

X. Nec ex hoc sequitur aliquod illorum trium inconvenientium, quae obiiciendo adducta sunt *. Non sequitur primo, quod Deus non possit producere plura numero ut plura: quoniam illud unum numero quod respondet suae virtuti ut adaequatus effectus, compatitur secum totam latitudinem tam numeralem quam formalem possibilem. Est enim illud universum ens: unde, quemadmodum cum determinatione virtutis creativae ad unum formaliter, idest ad esse, stat quod possit plura formaliter, iuxta plures modos essendi; ita cum determinatione virtutis eiusdem in actu exercito ad unum numero, idest universum, stat multitudo ista rerum ex quibus consurgit universum.

* Cf. num. v.

Nec huic determinationi obstat, quod Deus possit simul extra hoc universum aliud universum, vel aliam creaturam produxisse. Tum quia universum hoc, et quidquid, et quotcumque, qualitercumque separatim et seorsum produci ponantur, necessario partes erunt universi entis; quamvis non essent partes huius vel illius universi. Propter quod notanter s.Thomas in littera non assignavit virtuti divinae velut adaequatum effectum, universum, sed *universum ens:* nec dixit, *quodcumque fit ab aliqua una virtute* etc., sed *quodcumque comparatur;* ut insinuaret quod de adaequato vel quasi adaequato effectu loquebatur, qualem constat non esse, respectu virtutis divinae, quodcumque ens factum aut factibile, sed universum ens tantum. – Tum quia, ut in titulo quaestionis dictum est*, de potentia ordinaria hic est sermo, a qua non nisi unum universum emanare potest, ut effectus adaequatus concludens in se multos defectivos et partiales effectus.

* Cf. num. I.

XI. Non sequitur etiam secundum inconveniens. Quoniam attingere aliquos effectus partiales, contingit dupliciter: primo, secundum id in quo conveniunt tantum; secundo, secundum ea etiam in quibus distinguuntur. Et in hoc differunt virtus divina et angelica: quoniam angelica attingit multos effectus partiales secundum id tantum in quo uniuntur; virtus vero divina attingit in omnibus universi partibus etiam ea in quibus distinguuntur. Et ideo angelus unum tantum numero potest simul facere, divina vero plura: quia illa non attingit plura nisi ut unum, haec vero attingit plura ut unum et ut plura. Propter quod s. Thomas in littera, utrumque insinuans, duo dixit: et convenientiam virtutis angelicae et divinae, in hoc quod sunt determinatae ad unum numero; et differentiam, in hoc quod divina est determinata ad tale unum numero, ex quo sequitur necessario ipsam attingere plura sub illo uno. Ex hoc namque quod universum ens attingitur, consequens est quod multitudo, ut multitudo est, attingatur: quoniam de ratione universi est habere non solum multa ut unum, sed multa ut multa; idest non solum id in quo multa conveniunt, puta ordinem, sed ea in quibus distinguuntur. Angelica vero virtus est determinata ad unum tale, ex quo non sequitur multitudo: quia ad particulare ens.

XII. Ad tertium demum inconveniens dicitur quod, quamvis angelus possit movere duos lapides discontinuos ut partialia mobilia unius totalis motus, consurgentis ex duabus passivis partialibus motionibus; non tamen posset movere eosdem ut duo mobilia totalia, idest quod neutrum moveretur ut compars alterius. Sicut patet in trahente parvum lignum, potenteque trahere simul unum aliud aequale: is enim posset trahere ambo simul, ut duo partialia mobilia eadem actione tracta; non tamen posset, dum trahit unum, alia actione seorsum trahere aliud.

Quanta autem distantia intercipi possit inter duos partiales effectus, certum non habemus. Necessarium tamen videtur quod, quemadmodum ceterae virtutes finitae naturales habent certam sphaeram activitatis suae, ultra quam non possunt immediate operari (contingit enim aliquid simul coagulari, ut dicitur *de Sensu et Sensato* *); sic virtus angelica habet certam sphaeram suae activitatis, infra quam quaecumque simul moveat, tanquam in loco uno existentia respicit. Nec posset illamet simul movere, si alterum eorum extra sphaeram activitatis suae poneretur. Et propterea negatur quod sit eadem ratio de parva et magna distantia partialium effectuum inter se. Unde non sequitur quod angelus possit esse simul in diversis locis.

* Cap. vi, versus fin.

XIII. Circa illam propositionem, scilicet: *angelo potest attribui locus indivisibilis vel divisibilis, maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat virtutem suam* *, dubium occurrit, an angelus possit in loco divisibili quantumcumque parvo, aut quantumcumque magno, esse. Scotus enim, in II *Sent.*, dist. II, qu. VI, tenet partem negativam: et dupliciter probat angelum non posse esse in loco quantumcumque parvo, quamvis concedat in loco punctali. Primo, ex trigesima quinta Primi Euclidis, ubi dicitur quod quidquid potest esse in uno aequalium, potest etiam esse et in alio, si sibi figuratio non repugnat. Ex hoc, inquit Scotus, sequitur quod angelus potest esse in loco quantumcumque longo: quia semper est invenire quadrangulum strictius aequale cuicumque quadrato dato. – Secundo, ratione naturali: quia sequeretur angelum esse infinitae virtutis. Probatur consequentia: quia determinata virtute angeli ad maximum locum, posse illam applicare ad minorem, est aliquantae virtutis activae; et posse applicare adhuc ad minorem, est magis et perfectius posse, et sic in infinitum; ergo, si potest ad locum quantumcumque parviorem se semper transferre, erit virtutis infinitae.

* Cf. corpus articuli.

S. Thomas autem tenet in re hac tria. Primo, quod potest esse in loco indivisibili. – Secundo, quod non potest esse in loco quantumcumque magno. Quia virtus eius est finita; nec potest arbitrium voluntatis suae efficax esse nisi iuxta vires naturae. – Tertio (et in hoc Scotus discordavit ab eo), quod angelus potest esse in loco quantumcumque parvo. Quoniam procul dubio potest operari in loco quantumcumque parvo, cum nulla repugnantia sit ex parte effectus aut virtutis etc., ut de se patet: motus enim, localis saltem, non determinat sibi minimum locum, ut patet VI *Physic.* *; unde in quantumcumque parvo potest causari ab angelo.

* Cap. IV, n. 1; cap. X, n. 1 sqq.

XIV. Ad rationes autem Scoti faciliter responderi potest. Ad primam quidem, quod non est ad propositum propositio Euclidis: quoniam manifeste loquitur de esse in loco commensurative, volens quod omne commensurabile alteri aequalium, sit commensurabile reliquo, nisi figuratio obstet; quod ridiculum est ad propositum reducere. – Quamvis etiam posset secundo dici, quod aliud est posse esse in quantumcumque longo simpliciter; et aliud est posse esse in quantumcumque longo respectu datae magnitudinis: sicut aliud est posse in infinitum crescere simpliciter; et aliud, posse in infinitum crescere secundum partes auferibiles ex data linea, ut patet III *Physic.* *. Quamvis enim longum in infinitum simpliciter non posset respondere angelo, quod tamen esset infinite longum per restrictiones assignati quadrati, posset respondere angelo ut locus unus: tale enim esset simpliciter finitum secundum longitudinem, et nunquam, quacumque excrescentia facta, excederet certam quantitatem. Ac per hoc, nisi longitudo intantum protraheretur quod exiret sphaeram activitatis angeli, qua ratione

* Cap. VI.

posset operari in quadratum, posset etiam in quadrangulum. Si autem sphaeram activitatis exiret, iam habetur ratio quare in illo esse non posset: obstaret enim exitus extra sphaeram, quemadmodum Euclides dicit quod corporali alicui obstaret figuratio.

Ad secundam rationem dicitur, quod falsum est maioris virtutis esse ad minorem et ad minorem locum se posse applicare: hoc enim non est ex quantitate virtutis, sed ex libertate pendet, ut s. Thomas dicit. Unde quamvis applicare se ad totum locum sit aliquantae virtutis, quia nullus effectus potest esse quin ab aliquanta virtute sit; applicare tamen se ad maiorem vel minorem infra propriam sphaeram, non maiorem aut minorem, per se loquendo, exigit virtutem, sed libertatem usus illius.

XV. Et per hoc patet quid, secundum s. Thomam, de alia ambiguitate, quam in fine movet Scotus, tenendum sit: an scilicet, si angelus est in loco, de necessitate sit in tanto loco determinate, puta unius palmi. Ipse enim reputat utramque quaestionis partem nullum parere inconveniens. Ex dictis autem s. Thomae manifesta sequitur negativa, ita quod affirmativa opposita inconveniens induceret: quia sequeretur quod latitudo usus virtutis angelicae non esset libera, sed naturalis, quemadmodum applicatio animae ad corpus, in altero tamen genere causae.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PLURES ANGELI POSSINT SIMUL ESSE IN EODEM LOCO

I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. III, art. 3; *De Pot.*, qu. III, art. 7, ad 11; art. 19, ad 1; *Quodl.* I, qu. III, art. 1, ad 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in IV *Physic.** Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

* Cap. VI, n. 2; cap. VII, n. 1, 2. - S. Th. lect. IX, X.

2. PRAETEREA, plus differt angelus et corpus quam duo angeli. Sed angelus et corpus sunt simul in eodem loco: quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV *Physic.** Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

* Cap. VII sqq. - S. Th. lect. X sqq.

3. PRAETEREA, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum *. Sed daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus: et sic anima et daemon sunt simul [α] in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quaecumque aliae spirituales substantiae.

* Locis cit. in art. praec., arg. 1.

SED CONTRA, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo angeli in eodem loco.

RESPONDEO DICENDUM quod duo [β] angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum: una enim [γ] est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. – Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem: quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum [δ] aggregantur ad unum motum faciendum. – Unde cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est *, non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

* Art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod plures angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod angelus et corpus non eodem modo sunt in loco: unde ratio non sequitur.

AD TERTIUM DICENDUM quod nec etiam daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae; cum anima sit forma [ε], non autem daemon. Unde ratio non sequitur.

α) *sunt simul.* – *sunt* PG*ab.* – *quaecumque* om. BD.
β) *duo.* – *plures* B.
γ) *una enim* – *quia una.* P*ab.* – Alterum *est* om. BD.
δ) *virtutes eorum.* – *virtutes* P*b.* – Pro *aggregantur*, *congregantur* ABCDE.
ε) *forma.* – *corporis forma* B.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est ex praedictis *: quaeritur enim directe de possibili secundum rerum potentiam.

* Cf. art. praec., Comment. n. 1.

In corpore articuli unica conclusione respondet quaesito: Angeli plures non possunt simul esse in uno loco. – Probatur sic. Impossibile est duas causas totales et immediatas simul esse eiusdem effectus: ergo impossibile est plures angelos esse simul in eodem loco.

Probatur antecedens inductive et in causis efficientibus, et formalibus. Deinde ex illa particula *totalis,* seu *perfecta,* excluditur instantia de pluribus immediate trahentibus navem. – Consequentia vero probatur ex eo quod angelum esse in loco, nihil aliud est quam perfecte et immediate continere illum in genere causae efficientis.

II. Circa hanc conclusionem, adverte quod dupliciter potest intelligi: scilicet de potentia *naturali,* et de potentia *logica.* Et si quidem intelligatur de potentia logica, multas habet instantias. Tum quia nulla apparet contradictio plures angelos virtute divina alligari uni et eidem loco: immo de facto forte est de pluribus animabus damnatorum aequalis omnino demeriti. – Tum quia confusio operationum, quamvis sit inconveniens quoddam sequens ex hoc quod angeli sunt in eodem loco, non liquet tamen quod sit omnino impossibilis *. – Tum quia duo corpora simul esse in eodem loco, non est sic impossibile; quamvis, nisi hoc fide teneremus, diceremus quod implicat contradictionem.

* *impossibile*, edd. 1508, 1514.

Si vero de naturali potentia intelligitur, tria obstant. Primum est medium assumptum a s. Thoma. Propositio enim illa, *impossibile est duas causas completas immediatas eiusdem ordinis esse simul eiusdem,* verificatur de impossibili logico: quoniam fundatur super hoc, quod sequerentur aliter duo contradictoria, scilicet quod idem simul dependeret et non dependeret a sua per se causa. Patet sequela: quia stante dualitate causarum per se, ex una parte sequitur, *ergo effectus dependet ab utraque,* quia

ponuntur illius per se causae in esse vel fieri; ex altera vero parte sequitur, *ergo effectus a neutra dependet.* Patet sequela: quia ab illa non dependet, qua seclusa nihil minus esset vel fieret; sed quamvis altera earum seclusa, effectus esset vel fieret; ergo a neutra pendet. Ergo implicat contradictionem. – Secundum est, quia non inconvenit in uno et eodem loco, secundum easdem partes, produci simul duos diversarum rationum effectus ab agentibus diversarum rationum: potest enim unum et idem, secundum eandem partem, ab uno agente fieri calidum, et ab alio fieri album, et ab alio fieri dulce. Simul ergo poterunt, et naturaliter, plures angeli in eodem esse loco. – Tertium est, quod secundum hoc praesentia ordinis non videtur esse sufficiens ratio existendi in loco: quoniam plures angeli possunt uni et eidem loco praesentes sic esse, quoniam ex hoc non sequitur confusio operationum.

III. Ad hoc breviter dicitur, iudicio meo, quod conclusio intelligenda est non de potentia logica, sed de potentia naturali. Moveor autem ad hoc ex parte medii assumpti a s. Thoma: quoniam illud medium non habet locum nisi in naturali modo quo angelus est in loco, scilicet per operationem suam; cum tamen constet daemones locari per pati, potius quam per agere. – Moveor quoque ex parte conclusionis propositae in littera: fecit enim categoricam propositionem de inesse, scilicet quod *duo angeli non sunt simul in eodem loco;* et non modalem de possibili. – Moveor tertio ex consuetudine s. Thomae, qui semper ex propriis, et de propriis rei de qua agitur, determinare consuevit. Quaerimus enim hic, ut in titulo diximus *, quid rerum ordo habeat, non quid Dei potentia possit.

* Cf. num. I.

IV. Unde ad instantias in oppositum * dicendum est. Et ad primam dicitur dupliciter. *Primo* quod, cum tales duae causae se habeant ut causae eiusdem rationis solo numero distinctae, ut patet, dicitur quod ibi non est contradictio. Tum quia non ab omnibus videtur concedi quod hic effectus sit *per se* ab hac causa; propterea quia posset esse hic, et non ab hac causa, ut dicunt. Tum quia, concessa perseitate, non sequitur contradictio, sed superfluitas: nam non sequitur quod dependeat ab utraque et neutra, sed quod dependeat ab utraque inquantum uniuntur; cum quo stat quod ambae istae sint falsae, *ab utraque dependet,* et, *a neutra dependet.* Declarantur haec, et patent, si fingas duo luminosa eiusdem rationis et virtutis, aeque proxima alicui secundum se totum medio primo illuminabili perfecte, idest in summo, a quovis eorum. Et ut non negetur ista fictio, nec dissimilis sit proposito, ponantur per Dei potentiam illa duo luminosa in eodem loco. Tunc quaeratur, *aut medium illuminatum erit ab altero, aut utroque,* etc.: est enim iste praecise casus de quo disputamus. Unde cum talis fictio non implicet contradictionem, sed de potentia Dei absoluta posset poni in esse; sequitur quod ponere duas totales etc., non sit impossibile logicum, sed physicum. Quocirca, in tali casu, illa duo luminosa se haberent ut partes unius luminosi, superexcedentis in duplo, vel amplius, sua activitate potentiam passivam cui approximatur: a quo constat quod non secundum partes divisim, sed ut uniuntur in uno, effectus dependeret. Et sic, in proposito, a duobus agentibus, non ut duo sunt, dependeret, sed ut uniuntur: duo tamen essent. – *Secundo* dicitur, quod aliud est plures angelos esse simul in eodem loco, et aliud est plures angelos esse *naturaliter* simul in eodem loco: primum enim non implicat contradictionem, dato quod secundum implicaret contradictionem, propter rationem adductam. Et sic posset sustineri, iuxta istam distinctionem, utraque pars. Propter quod s. Thomas conclusionem quidem de inesse, maiorem autem assumpsit de impossibili: logico quidem, loquendo de talibus causis ut plures sunt; physico autem, loquendo de eisdem causis pluribus, sed non inquantum plures.

* Cf. num. II.

Ad secundam instantiam dicitur quod, cum angelus sit per se in loco ut operans in operato, quemadmodum operata contingit esse diversa realiter et formaliter, et tamen esse unum subiecto; ita non inconvenit plures angelos esse in eodem loco materialiter, non tamen formaliter.

Ad tertiam dicitur quod, sicut naturaliter fieri nequit ut duo agentia naturalia perfecta et eiusdem ordinis, etc., sint aeque approximata immediate uni et eidem passo secundum eandem rationem; ita naturaliter est impossibile ut duae intelligentiae sint praesentes uni et eidem loco secundum eandem potentiam passivam. Et ratio utrobique est, quia tam natura quam intellectus horret superfluitates, tanquam otiosas. Unde nec ex hoc prohibetur praesentia ordinis a sufficienti ratione locandi angelum *.

* Cf. art. I, Comment. num. XXIV.

V. Circa probationem consequentiae *, dubium occurrit: quoniam assumpta propositio, scilicet, *angelus est in loco per modum continentis perfecti,* non videtur necessaria. Quoniam perfectio causalitatis aut est conditio necessario requisita ad hoc quod angelus sit in loco, aut est conditio necessario concomitans ad idem: sed neutrum potest dici: ergo, etc. Quod enim non necessario requiratur, patet ex duobus. Tum ex pluribus trahentibus navem, quorum quilibet, seclusa corporeitate, diceretur esse ibi. Tum ex eo quod supra * dixit s. Thomas, quod angelus est in loco per applicationem suae virtutis immediate qualitercumque. – Quod vero non necessario concomitetur, ex eo patet, quod angeli sunt virtutis finitae; et possunt eiusdem rationis effectum immediate producere in loco. Ex his enim duobus manifeste sequitur quod est possibile aliquem effectum, puta motum localem alicuius concutiendae molis, debere produci, ad quem plurium angelorum motivae virtutes requirantur.

* Cf. num. I.

* Art. I.

VI. Ad hoc est dicendum quod, cum praesens quaestio sit de potentia naturali, et non logica, sat est si propositio ista necessaria est necessitate physica, idest ut in pluribus. Et quoniam haec sunt remotissima a sensibus, sat est si est nobis nota propositio haec ex mediis rationabilibus, ut patet ex II *Caeli* * et XII *Metaphys.* ** Consentaneum siquidem est rationi, ut quilibet angelus tantum dignitatis inter causas obtineat, ut imperfectionis huius quae est esse causam partialem, expers sit: quoniam dignitas haec astris omnibus tributa a natura creditur; quanto magis immaterialibus causis, quarum minima excedit incomparabiliter omnem corporalem causam. – Accedit ad haec quod boni angeli, virtute suffulti divina, ad loca haec applicantur: et ideo ad omnia ad quae mittuntur, sufficere dixit s. Thomas in I *Sent.*, dist. XXXVII *.

* Cap. XII, n. I. ** Cap. VII. - Did. cap. VIII, n. 10.

* Qu. III, art. 3.

Unde ad rationes in oppositum non oportet aliter respondere. Quoniam fatemur quod propositio illa non est necessaria necessitate logica, sed physica. Et rursus quod eius necessitas talis non est, nisi probabiliter nota nobis. Et propterea posset sustineri, si quandoque invenitur a Sanctis aut illustribus Doctoribus dictum, angelos plures esse in eodem loco; quod Ricardus * sentire videtur.

* Ric. a S. Victore *De Trinit.*, lib. IV, cap. XXV.

QUAESTIO QUINQUAGESIMATERTIA

DE MOTU LOCALI ANGELORUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. supra qu. LI, Introd.

CONSEQUENTER considerandum est de motu locali angelorum *.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum angelus possit moveri localiter.

Secundo: utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio: utrum motus angeli sit in tempore vel in instanti.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER

I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. IV, art. I; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XVIII.

* Cap. IV, n. 1: cap. X, n. 1 sqq. - S. Th. lect. V, XII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus in VI *Physic.**, *nullum impartibile movetur:* quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est; unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

* Cap. II, n. 4; S. Th. lect. III. - Cf. *De Anima*, lib. III, cap. VII, n. 1; S. Th. lect. XII.

2. PRAETEREA, motus est *actus imperfecti*, ut dicitur in III *Physic.** Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. PRAETEREA, motus non est nisi [α] propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

SED CONTRA, eiusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri: cum sit articulus fidei quod Christus, secundum animam, descendit ad inferos. Ergo angelus beatus movetur localiter.

* Cap. XI, n. 3. - S. Th. lect. XVII.

RESPONDEO DICENDUM quod angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV *Physic.* * - Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut [β] habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi [γ] secundum contactum virtutis, ut dictum est *, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul: quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra* dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos.

* Qu. LII, art. 1.
* Ibid. art. 2.
* Ibid.

Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est *, nihil prohibet angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam angelus [δ] potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare: et sic motus eius non erit continuus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de angelo.

Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit: quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia [ε] linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter [ζ] in altero termi-

---

α) *non est nisi.* - *est* codices et ed. *a*, *non est* ed. *b*.

β) *ut.* - *ut scilicet* B. - Idem pro *sed est motus*, *sed potest motus eius esse continuus et.*

γ) *non est in loco nisi.* - *est in loco* codices et *a b.* - Pro *contactum*, *tactum* ACDEFG.

δ) *etiam angelus.* - *in angelis* FG, *angelus* ceteri. - Ante *et sic* B addit *et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius.*

ε) *quia.* - *quod* ACDEFpB.

ζ) *non sit totaliter.* - *totaliter non sit* Pab. - Pro *dum movetur*, *unde movetur* G.

norum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. – Sed secundum quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem * (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum): quia in principio sui motus continui, angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci η quem occupat*. – Et hoc quidem quod possit occupare partes θ duorum locorum, competit angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem: de angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

* D. 119.

* D. 120.

Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud *Hebr.* I *: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis.*

* Vers. 14.

η) *loci.* – Om. codices et ed. *a.*

θ) *partes.* – *partem* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore articuli duo principaliter facit. Primo, proponit conclusionem responsivam habentem duas partes, scilicet: Angelus potest moveri localiter, aequivoce tamen respectu corporis. Secundo, declarat et probat simul eam, quoad tria: primum est, quod non eadem ratione motus competit corpori et angelo; secundum est, quid sit ipse motus angeli *; tertium, qualis sit **.

* Cf. num. IV. ** Cf. num. V.

II. Quoad *primum,* talem rationem inducit. Corpus est in loco ut contentum et commensuratum: igitur motus eius necessario est secundum exigentiam loci: ac per hoc, ex continuitate eius est continuitas motus, et ex priori et ex posteriori eiusdem est prius et posterius in motu. Angelus vero est in loco ut continens locum, non commensuratum eidem: igitur eius motus non est necessario secundum exigentiam loci, nec continuus. – Assumpta patent ex dictis in praecedente quaestione *, et ex VI *Physic.* **

* Art. I. ** Cap. IV, n. 2 sqq. - Cf. lib. IV, cap. XI, n. 3.

III. Remanent tamen hic duo dubia. Primum est, quia s. Thomas in processu isto arguit a destructione antecedentis ad destructionem consequentis; ac per hoc sophistice procedere videtur. – Secundum est, an vera sit propositio illa causalis, quod continuitas ex magnitudine seu spatio redundet in motum per hoc, quod mobile commensuratur illi magnitudini. Ex hoc enim pendet quaestionis multiplicis solutio: an scilicet indivisibile possit moveri ut subiectum veri motus localis continui; et an divisibilitas spatii sola sit sufficiens ratio continuitatis motus, etc. Et quoniam haec dubitatio VI *Physic.* est propria, ideo ibidem discutienda est, Domino concedente; ubi opinio et rationes Scoti circa hoc, in II *Sent.,* dist. II, qu. IX, examinabuntur.

Ad primam tamen dubitationem, pro nunc dicendum est quod processus s. Thomae fundatur super illa regula tradita in I *Poster.* *: *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis;* quae tenet in propriis causis, qualem se assumere supponit hic.

* Cap. XIII, n. 8.

IV. Quoad *secundum* *, intendit hoc: Motus angeli est diversorum locorum virtualis contactus successive. – Et declaratur quoad duo. Et quod sit *contactus:* quia esse in loco nihil aliud est quam virtualiter tangere locum. Et quod sit *diversorum locorum:* quia non potest esse simul in pluribus locis, ac per hoc diversa loca tangi successive oportet. Sed quoniam diversa loca contingit non simul tangere, intercedente quiete media, et tunc tales contactus non dicerentur angeli motus; ideo additur ly *successive,* idest immediate et consequenter se habendo.

* Cf. num. I.

V. Quoad *tertium* *, intendit hoc: Motus angeli potest esse continuus, et non continuus. – Et declaratur utraque pars: quia potest, totum locum simul deserendo, ad alium se transferre; et potest, paulatim unum deserendo, partem alterius continue occupando acquirere.

* Cf. ibid.

VI. Circa praedicta, adverte diligenter quod mens s. Thomae expresse, et absque dubitatione, sentit motum localem, proprie loquendo, non convenire substantiis spiritualibus: sed quemadmodum abusive et aequivoce, nominibus utendo ut plures, dicitur substantias spirituales esse in loco, ita et moveri localiter. Unde moveri eas non est esse subiectum motus, sicut nec locari est eas esse subiectum *ubi;* sed virtualiter tangere, in genere causae efficientis, diversa loca.

Et ex hoc patet primo, quod inanis fuerit labor Scoti, in loco allegato *, ad probandum angelum posse vere moveri localiter, quia susceptivum alicuius generis, et non indeterminatum nec illimitatum, etc. Supponit enim quod nunquam probavit, angelum scilicet esse susceptivum ipsius *ubi* definitivi secundum substantiam, ut in quaestione praecedente dictum est *. – Patet secundo, quod non consona eorum videtur sententia, qui vel s. Thomae attribuunt substantias spirituales motu locali localiter vere moveri; vel hoc de mente eius suspicantes, ut verum asserunt; et, quod amplius est, gloriantur se intelligere s. Thomam.

* Cf. num. III.

* Art. I, Comment. num. VII sqq.

VII. Circa continuitatem motus angeli dubium occurrit, an ibi sit una tantum operatio, an multae. Si enim una est, in uno tantum loco per illam erit: et sic moveretur et non moveretur simul; quia esset in diversis locis propter motum, et esset in uno tantum loco propter unitatem operationis. – Sequitur etiam quod motus angelicus male definitus esset per diversitatem contactuum: quoniam unitas operationis infert unitatem contactus.

Si vero necessario multae ibi sunt operationes, sequitur quod non sit motus continuus. – Et sequeretur etiam quod angelus non posset manutenere seu continuare eandem operationem de loco ad locum: quod tamen homo potest.

VIII. Ad hoc dicitur quod, cum dicitur angelus moveri motu continuo, contingit et unam tantum, et multas intervenire operationes. Ad cuius evidentiam, duae distinctiones notandae sunt. Prima est. Dupliciter potest intelligi angelum continue applicari diversis locis: primo modo, ita quod locus et patiens sese comitentur, quoad unitatem et diversitatem; alio modo, ut cum diversitate locorum sit unitas patientis. Tertius siquidem modus, scilicet cum diversitate patientium sit unitas loci, non est ad propositum: quia localis mutatio ibi non intervenit, de qua modo loquimur. – Secunda distinctio est, quod operationem esse unam aut multas, contingit dupliciter: uno modo, secundum quod exit ab operante; alio modo, secundum quod terminatur in patiens. Et hoc dupliciter: scilicet vel in ordine ad aliquid extrinsecum ipsi patienti; vel secundum seipsum.

Ex his enim patet primo quod, sive angelus dicatur moveri ex eo quod eundem lapidem defert de loco ad

locum, sive ex eo quod unam magnam aquam paulatim per partem post partem continue movet, semper intervenit diversitas contactus et operationis ex parte patientis; vel in ordine ad extrinsecum tantum, scilicet magnitudinem seu spatium, ut quando defert lapidem; vel in ordine ad extrinsecum et secundum seipsum patiens, ut quando modo praedicto movet aquam. Concurrere autem in hac continuitate diversitatem operationis ex parte operantis, nec video esse necessarium, nec impossibile: sat enim est ad salvandam descriptionem motus angelici, talis diversitas contactuum ex parte patientis. – Neque sequitur ex unitate operationis quod per eam non attingat diversa loca continue: sicut ex unitate corporis locati non sequitur semper in eodem loco esse. Sed quemadmodum cum corpus movetur, in qualibet parte temporis, et in quibuscumque instantibus, est in diversis locis (alioquin quiesceret); in singulis tamen instantibus in uno sibi adaequato est loco: ita angelus operans operatione una ex parte sui, multiplici vero ex parte passi, simpliciter vel secundum quid, in quocumque instanti unum respicit locum; in singulis tamen partibus temporis, et in quibuscumque duobus instantibus, diversa attingit loca.

IX. In responsione ad primum, dubium occurrit, eo quod s. Thomas et sibi ipsi et veritati contrarius videtur, dum dicit quod angelus potest dici moveri, dum est in termino a quo vel ad quem. Nam in I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. IV, art. I, ad 3, dicit quod angelus in neutro termino movetur, sed in successione unius ad alium. Et ratio est, quia motus angeli non componitur ex motibus, sed ex *mutatis esse* potius; ac per hoc, partes motus eius non sunt motus, et consequenter in neutro termino movetur. – Et confirmatur. Quia motus angeli comparatur ad esse in terminis, sicut numerus ad unitates, apud s. Thomam *: et consequenter, sicut numerus non potest dici esse, altera tantum unitate existente, ita nec angelus moveri, altero tantum termino existente. Et sic, quemadmodum motus continuus non est suo termino adveniente, ita nec motus angeli: cuius oppositum hic dicitur.

[* Art. seq., ad 3.]

X. Ad huius difficultatis solutionem, duo attendenda sunt. Primum est, quod termini motus angelici sunt de natura instantanearum mutationum quoad hoc, quod in eis invenitur simul fieri et factum esse, ut dicitur VI *Physic.* *. Ita quod terminus quicumque angelici motus potest distingui in fieri et factum esse: et inquantum continet in se factum esse, verificatur negativa, scilicet quod in eo angelus non movetur; inquantum vero continet in se fieri, verificatur affirmativa, scilicet quod in eo angelus movetur. Et merito, quia terminus a quo motus angelici non habet rationem partis motus, nec rationem termini a quo, nisi in respectu ad succedentem terminum; et e contra de termino ad quem: secundum tales tamen respectus successio attenditur terminorum, et consequenter motus angelicus. – Secundo attendendum est quod, cum motus sit de genere successivorum, et non permanentium, motus angelicus se habet non ut numerus permanens, sed ut numerus successivus. Numerum autem successivum constat sufficienter esse, si in successione suarum unitatum est. Unde non requirit unitates ex quibus componitur, simul esse, sed esse in actu successivo. – Et ex his patet responsio ad obiecta.

[* Vide cap. I, n. 7.]

Nec mihi imponas quod in loco termini a quo dixerim respectum esse ad terminum ad quem, cum angelus, relinquendo lapidem in quo fuit, caelo empyreo se applicaverit. Sed ex verbis meis accipito potius quod in ipso angelo operante circa unum terminum, est actus permixtus potentiae, pro quanto, operando circa illud, operabitur immediate circa aliud. Et similiter operatio circa terminum ad quem, habet necessario duo: scilicet succedere praecedenti, terminando praedictam potentiam; et id quod est absolute: et quandoque tertium, scilicet permixtam potentiam ad succedentem operationem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS TRANSEAT PER MEDIUM

I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. IV, art. 2; *Quodl.* I, qu. III, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem, quam maiorem. Locus autem aequalis angeli [α], qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu: quod est impossibile.

2. PRAETEREA, angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED CONTRA, si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus [β] est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari: ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur [γ] dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, motus localis angeli potest esse continuus [δ], et non continuus *. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium: quia, ut dicitur in V *Physic.* *, *medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum;* ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV *Physic.* *

[* Art. praec.] [* D. 118.] [* Cap. III, n. 2; S. Th. lect. V. – Cf. lib. VI, cap. IX, n. 3; S. Th. lect. XI.] [* Cap. XI, n. 3. – S. Th. lect. XVII.]

Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod [ε] pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quaelibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia *. Et de indivisibilibus quidem [ζ] manifestum est: quia inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI *Physic.* * probatur. – De locis autem divisibilibus

[* D. 821.] [* Cap. I, n. 2, 3. – S. Th. lect. I.]

α) *angeli.* – *angelo* B.
β) *mutatus.* – *mutatum* ACDEFG*ab.*
γ) *movebatur.* – Om. ABCE.
δ) *continuus.* – *et continuus* ABD.
ε) *possibile est quod.* – *impossibile est quin* codd., et ita interpretatur Caiet. (cf. Comment. n. III); *impossibile est quod* edd. *ab.* – Pro *non pertransito medio, non pertranseundo medium* B, *in pertransito medio* edd. *a b.*
ζ) *quidem.* – Omittunt P*ab.*

necesse est etiam [η] hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo *nunc,* in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc,* sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse [θ] nunc et prius. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc,* oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca. – Et hoc sic etiam [ι] sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum: manifestum est quod locus primus [κ], a quo incipit motus, est unius palmi; et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo [λ] quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam [μ] infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media.

Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire angelo; sed non corpori. Quia corpus mensuratur et continetur sub loco: unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens: unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum quod locus angeli non accipitur ei aequalis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis: et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est *: sed consumuntur *In corpore.*
per continuitatem motus, ut patet ex praedictis *. *Ibid.*

Ad secundum dicendum quod angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis: animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri [ν], sed terminus: unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri: unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum [ξ].

η) *etiam.* – Om. PFG*ab.*
θ) *in loco eodem esse.* – *in eodem loco esse* sAF; *in eodem esse* ceteri, cf. art. seq. corp. et arg. 3.
ι) *etiam.* – Om. codices. – *enim* om. G*a.*
κ) *primus.* – Om. FG*a.*
λ) *ergo.* – *autem* G. – Pro *palmi, in magnitudinem palmi* F.
μ) *etiam.* – Om. FG*a.*
ν) *moveri.* – Om. codices et ed. *a.*
ξ) *motum.* – *cuius ultima pars est mutatum esse in uno ubi, et alia unde incipit moveri* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore quatuor facit: primo, distinguit motum angeli in continuum et non continuum; secundo, respondet quaesito conclusione affirmativa de motu continuo *; tertio, respondet quaesito quoad motum non continuum, conclusione negativa *; quarto, reddit causam emergentis differentiae inter motum angeli et inter motum corporis, respectu medii *. (*Cf. num. seq. — *Cf. num. III. — *Cf. num. IV.*)

Quoad *primum,* nihil oportet addere: quia ex praecedente articulo manifesta est distinctio hic repetita.

II. Quoad *secundum,* conclusio est ista: Angelus motu continuo necessario pertransit omnia media. – Et probatur ex ratione medii, ex V *Physic.* Et eius ratio adducitur ex IV *Physic.,* ut patet in littera.

III. Quoad *tertium* *, conclusio est ista: Angelus motu non continuo non potest pertransire omnia media. – Et probatur sic. Media inter quaecumque extrema loca sunt infinita: ergo motu discontinuo aut pertransiri omnia non possunt, aut infinita actu numerabuntur. Sed infinita actualiter numerando consumi, est impossibile. Ergo impossibile est quod omnia media discontinuo motu pertranseantur. (*Cf. num. I.*)

Antecedens probatur tum quoad loca indivisibilia, tum quoad loca divisibilia, ratione et exemplo: quae satis patent in littera. – Consequentia vero deducitur ex eo quod infinitas locorum non consumitur a mobili quocumque, nisi propter continuitatem motus. Et merito: quoniam infinitas potentialis ab infinitate potentiali aequari potest, sibique invicem possunt respondere; ut quemadmodum in locis sunt infinitae partes et infiniti termini in potentia, ita in correspondente sibi sit potentialis infinitas partium et terminorum, ut partes partibus et termini terminis aequentur. Stat ergo vis probationis in hoc. Infinita loca sola continuitate motus a mobili quocumque consumi possunt: ergo motu discontinuo aut non pertranseuntur; aut, si transiri dicantur, actu dinumerabuntur, quoniam singula loca actualiter terminabunt partiales mutationes integrantes motum discontinuum.

IV. Quoad *quartum* *, quia ex dictis sequitur quod angelus potest pertransire de extremo ad extremum, nullo medio pertransito, quando movetur motu discontinuo; immo necessario oportet ipsum in tali motu aliquod medium omittere; et ex alia parte constat corpus non posse transire de extremo ad extremum, nisi per omnia media: differentiae huius ratio redditur, quia corpus continetur sub loco, actu vel potentia, secundum totum vel partes; angelus vero continet locum, etc. (*Cf. num. I.*)

V. Circa antecedens assumptum ad secundam conclusionem *, quaestiuncula occurrit, quomodo sit verum inter quaelibet duo loca divisibilia esse infinita loca media: cum (*Cf. num. III.*)

manifeste pateat inter duas medietates alicuius continui unum tantum medium inveniri, scilicet indivisibile quod est terminus communis ad quem copulantur; et nullum inter eas inveniri medium divisibile.

Ad hoc est dicendum breviter, quod aliud est loqui de duabus *partibus* continui, et aliud de duobus *locis;* quoniam, formaliter loquendo, duo loca non sunt, quae, ut sic, situaliter non distant. Et propterea duae partes continuae magnitudinis dupliciter sumi possunt. Uno modo, ex ea parte qua continuantur vel contiguantur: et sic, cum in eodem sint loco, duorum locorum rationem habere non possunt, nec inter eas localis motus esse potest. Si vero sumantur ex ea parte qua aliqualiter ab invicem distant, sic de una in aliam potest esse motus localis, et inter eas sunt infinita media tam divisibilia quam indivisibilia, ut patet ex ratione continui. Et quia s. Thomas de pluralitate locorum ut plura sunt, formaliter loquebatur, et non de partibus continui absolute; ideo optime dixit quod *inter quaelibet duo loca sunt infinita loca media;* et non dixit quod *inter quaslibet duas partes sunt infinitae partes.*

VI. Circa secundam conclusionem, adverte quod Scotus, in II distinctione Secundi, qu. ult., tenens quod angelus non possit instantanea mutatione acquirere terminum distantem a termino a quo, nisi pertransito medio, arguit tali ratione. Ordo praefixus a superiore agente, videtur esse necessarius cuicumque agenti inferiori, quando habet actionem circa talia ordinata: sed ordo partium universi, penes quem attenditur distantia situalis, est praefixus a Deo cuilibet virtuti creatae: igitur quando angelus movet se per talia corpora, non potest absque tali ordine de uno in aliud se transferre. – Et confirmatur: quia alioquin nulla quantacumque distantia aut distinctio impediret actionem eius.

Ad hoc breviter dicitur, quod minor est falsa simpliciter: quoniam talis ordo non est praefixus virtuti immateriali, inquantum motiva est in motu discontinuo. Quoniam ex parte sui absoluta est a legibus distantiae situalis, utpote superioris ordinis: nec ex parte effectus alligatur ad ordinem istum, quoniam discontinui ponuntur. – Ad confirmationem vero dicitur, quod nec distantia locorum inter se, nec distinctio eorum impedit quin succedens operatio possit ad alterum terminari: quoniam, absoluta ab uno loco operatione, indifferenter et indistanter se habet ad quemcumque locum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM MOTUS ANGELI SIT IN INSTANTI

I *Sent.*, dist. XXXVII, qu. IV, art. 3; *Quodl.* IX, qu. IV, art. 4; XI, qu. IV.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod motus angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum, improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. PRAETEREA, motus angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio [α]: tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

3. PRAETEREA, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem: in toto autem tempore praecedenti, aut est in loco immediate praecedenti, qui accipitur [β] ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi: cum quiescere sit [γ] in eodem esse nunc et prius, ut dictum est *. Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis [δ].

* Art. praeced.

SED CONTRA, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli; cum in eo sit prius et posterius.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore praecedenti angelus est in termino a quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, est tempus medium *: unde dicunt quod non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino a quo *. sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis [ε], non est dare ultimum instans in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis: sed est dare ultimum tempus, ita quod in ultimo illius temporis [ζ] est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio * et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

* D. 741. * D. 744. * D. 719.

Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens [η] non aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem et [θ] in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius: et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione: unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet

α) *ut illuminatio.* – Om. codices et *a b.*
β) *accipitur.* – *accipiatur* ACDEGpF et ed. *a.*
γ) *sit.* – *non sit nisi* AB.
δ) *temporis.* – *Aut si prius, simul movebitur et quiescet, quia idem erit tempus motus et quietis, ut patet* addit B.
ε) *ignis.* – Om. codices. – Post *non est* ABCDFG addunt *enim.*
ζ) *in ultimo illius temporis.* – *in ultimo illius temporis termino* B, *in termino illius temporis* ceteri et ed. *a.*
η) *quiescens.* – Om. CEFGa. – Pro *non aliter, similiter* ABCDEG.
θ) *et.* – Om. ABCE.

quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis [ι]: unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino [κ]. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui: sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. – Motus autem localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco. Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus: cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum angeli*, ut dictum est**): continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV *Physic.* *

* D. 118. ** Art. 1.
* Cap. XI, n. 3. – S. Th. lect. XVII.

Sed istud tempus, sive sit tempus [λ] continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli. Motus enim angeli non dependet ex motu caeli.

Ad primum ergo dicendum quod, si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum *nunc*, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat [μ] motum corporalium, quod est continuum: cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem [ν] propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. – Et praeterea [ξ], velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suae virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis.

Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis*, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem angeli est localis: et non est terminus motus. Unde non est simile.

* D. 719.

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente *. – Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore praecedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca, ut prius* expositum est. Est tamen partim in uno locorum [o] continuorum, et partim in alio *, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra * dictum est.

* D. 741. * Art. praeced. * D. 119, 120. * Art. 1.

ι) *temporis.* – *et ita in ultimo nunc illius temporis* addit B.
κ) *termino.* – *quia hoc non est quiescere in toto* addit B.
λ) *tempus.* – Om. codices.
μ) *quod mensurat.* – *quia importat* G.
ν) *quidem.* – Om. ACDE.
ξ) *praeterea.* – *propterea* Pab.
ο) *locorum.* – *loco* ABCDE. – Pro *continuorum*, *contiguorum* CDE FGsAB et *ab*; cf. art. praec. Comment. n. v. – Pro *quod*, *quia* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus eget diligentissima annotatione. Advertendum est enim quod, cum *motus* nomen commune sit motui et mutationi, tripliciter intelligi potest quaestio ista. Primo, *de simplici acquisitione loci:* utrum scilicet angelus in instanti acquirat locum. – Et talis sensus non est ad propositum. Patetque solutio eius: quoniam potest angelus in instanti applicare se ad locum, si prius nusquam fuisset.

Secundo modo potest intelligi de acquisitione loci succedente mansioni angeli in altero loco. Et hoc dupliciter. Primo, ut quaestio sit *de mensura transitus de uno in alium:* seu, quod idem est, de mensura desitionis prioris loci et acquisitionis posterioris. – Et haec quaestio evidentem etiam habet solutionem: quoniam constat talem mensuram esse instantis. Nec in isto sensu quaeritur a s. Thoma: et propterea multa argumenta Gregorii, recitata a Capreolo, in VI distinctione Secundi *, quia ad hunc sensum spectant, contra s. Thomam non sunt. Nihil enim aliud inferunt, nisi quod in instanti acquiritur terminus ad quem, in quo etiam deseritur terminus a quo: cuius oppositum creditur nos opinari.

* Art. 2, contra concl. 4.

Alio igitur modo potest intelligi *de comparatione mensurae propriae acquisitionis termini ad quem, ad mensuram propriam termini a quo:* utrum scilicet se habeant hae duae mensurae ut instans et instans; aut ut tempus et tempus; aut ut instans et tempus. Et haec est quaestio praesens, quam discutere intendit s. Thomas. Unde quaerere utrum motus angeli sit in instanti, in proposito, est quaerere: Utrum mensura transitus angeli de loco ad locum sic se habeat, quod mensura acquisitionis termini ad quem, se habeat ad terminum a quo, ut instans ad tempus. Et hoc est valde notandum.

II. In corpore articuli facit quinque: primo, refert quandam opinionem; secundo, impugnat illam; tertio, respondet iuxta propriam opinionem, ibi: *Sed oportet assignare;* quarto, ostendit quale sit tempus in quo movetur angelus, ibi: *In continuo quidem;* quinto, ostendit quomodo differat tale tempus a tempore communi, ibi: *Sed istud tempus.*

III. Quoad *primum*, quatuor propositiones opinionis refert. Prima est quod, cum angelus movetur, in toto tempore praecedenti est in termino a quo, in ultimo autem instanti est in termino ad quem: ac per hoc, movetur instantanee. – Secunda est, quod inter duos terminos non est aliquod medium; sicut nec inter tempus et terminum temporis. – Tertia est, quod non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino a quo; sicut nec in generatione, etc. – Quarta est, quod est dare ultimum tempus in quo fuit in termino a quo. – Et haec est opinio quam sequitur Scotus *.

* II *Sent.*, dist. II, qu. XI.

Quoad *secundum*, impugnatur prima propositio tali ratione. Omnis mutatio instantanea est terminus alicuius motus: sed motus angeli non est terminus alicuius motus: ergo non est mutatio instantanea. – Minor est per se nota. – Maior vero probatur ex convenientia inter motum et quietem, quoad mensuram, in hoc quod quidquid movetur in aliquo toto tempore, in quolibet illius temporis aliter et aliter se habet: et similiter quidquid quiescit in aliquo toto tempore, in quolibet illius eodem modo se habet. Ex hac

enim convenientia sequuntur duae modales. Altera est: Impossibile est aliquid toto aliquo tempore quiescere, et in ultimo illius aliter se habere. Altera est: Possibile est aliquid toto aliquo tempore moveri, et in ultimo illius aliter se habere. Ex his autem manifeste patet maior.

Quoad *tertium*, conclusio responsiva est ista: Motus angeli necessario est in tempore. Et probatur sic. In motu angeli sunt duo *nunc:* ergo ibi est tempus. – Antecedens patet, quia in eius motu, sicut et in quolibet alio, oportet assignare prius et posterius: sed in motu angeli illud prius non potest esse tempus, sed est ultimum *nunc* in quo fuit in termino a quo, et posterius est alterum *nunc,* ut patet ex improbatione praecedentis opinionis. – Consequentia vero probatur ex eo quod, ubicumque sunt plura *nunc,* ibi necessario est tempus.

Quoad *quartum*, dicitur quod motus angeli continuus est in tempore continuo: motus vero discontinuus est in tempore discreto. – Et probatur: quia tempus habet continuitatem a motu.

Quoad *quintum,* dicitur quod utrumque tempus mensurans motum angeli, aliud est a tempore mensurante motum caeli: quia motus angeli non dependet ex eo.

IV. Circa improbationem primae opinionis, dubium occurrit de propositione illa super qua fundatur ratio sancti Thomae, scilicet: *Impossibile est aliquid in aliquo toto tempore quiescere, et in ultimo instanti illius temporis aliter se habere.* Et similiter de illa: *Omne quiescens in aliquo toto tempore, in quolibet instanti illius eodem modo se habet.* Dubium, inquam, est, an sint verae de forma, an gratia materiae. Si enim dicuntur veritatem habere gratia formae, oportet eas in omni materia verificari. Et tamen habet multas instantias. Quoniam ista non est vera necessario: *Omne quod movetur in aliquo toto tempore, in quolibet instanti illius movetur.* Tum quia in nullo instanti movetur. Tum quia in primo instanti non aliter se habet nunc et prius: alioquin sequeretur quod daretur primum *mutatum esse* in motu. – Nec etiam quidquid est album, aut homo, in aliquo toto tempore, in quolibet instanti illius est homo aut album: sed stat quod in ultimo instanti illius non sit, ut patet in corruptione omnium permanentium; de his enim vere enuntiatur quod in toto tempore praecedente sint, et quod in ultimo instanti non sunt.

Si autem est vera gratia materiae, ita quod in istis terminis, scilicet in *quiete* et *eodem modo se habere,* verificentur tantum; oportet primo, reddere rationem quare tenet in ista materia, et in aliis non. – Deinde oportet excludere instantias quas contra hoc affert Scotus, in II distinctione Secundi, qu. XI, quas etiam habes recitatas in Capreolo, in VI distinctione Secundi *.

* Contra prim. posit.

V. Et prima instantia est de instantanea transsubstantiatione panis in corpus Christi, cum tamen in toto tempore praecedente panis quieverit.

Secunda vero est de aere tenebroso et subito illuminato: quoniam in toto tempore praecedente quievit sub tenebra. – Et si dicatur, inquit ipse, quod illuminatio est terminus motus localis, hoc nihil facit. Tum quia hoc est per accidens. Tum quia Deus posset instantanee producere corpus luminosum praesens aeri quiescenti in tenebra toto tempore praecedente. Tum quia ex hoc non evaditur quin, ex parte subiecti, aer quieverit toto tempore in rei veritate, et tamen in ultimo instanti aliter se habet.

Tertia instantia est de ipso angelo: quoniam ex ista propositione sequeretur quod angelus aliquo tempore quiescens, nunquam moveretur postmodum. – Probatur sequela. Quoniam posito quod in una hora quiescat, aut incipiet moveri in ultimo instanti illius horae; et hoc non, per te: aut in aliquo instanti mediato vel immediato illi. Non mediato: quia tunc in tempore intermedio quievisset. Nec immediato: quia instans non est immediatum instanti.– Et si dicatur incipere in instanti temporis discreti, quaeratur quid de tempore nostro respondet illi instanti: an scilicet ultimum instans horae; an tempus immediate sequens; an aliquod instans mediatum. Et cum non possit assignari nisi tempus immediate sequens, sequitur quod angelus quiescens non potest incipere moveri instantanee: quod est inconveniens.

VI. Ad evidentiam huius difficultatis, primo videndus est sensus propositionis; deinde respondendum quaesito *. * Cf. num. VIII.

Quoad primum, sciendum est quod quidam duas distinctiones subintelligi putant in praedictis propositionibus. Una est de ly *in toto aliquo tempore:* scilicet *primo,* vel *non primo.* Altera est de ly *in quolibet instanti:* scilicet *intrinseco,* vel *extrinseco.* Et dicunt quod propositio sic moderanda est: Omne quiescens in aliquo toto tempore *primo,* idest adaequate, in quolibet instanti *intrinseco* illius eodem modo se habet. Et hoc modo dicunt quod propositio est per se nota; sicque eam assumptam fuisse a s. Thoma.

Sed, salva pace eorum dixerim, vocem propriam ignorare videntur. Quoniam apud s. Thomam, eorum iudicio, ex ista propositione non habetur quod, si aliquid est tale, puta homo vel album, in aliquo toto tempore, oportet quod sit etiam tale in ultimo instanti illius. Et tamen si ista propositio esset sic intelligenda, evidenter constat quod quidquid est homo in aliquo tempore adaequate, in quolibet instanti illius est homo. – Nec distinctio de instanti intrinseco et extrinseco posset evasionem praebere. Quoniam prima opinio, quam improbat s. Thomas, non dicebat aliquid quiescere in toto aliquo tempore, et in ultimo instanti intrinseco aliter se habere, ut patet in littera. – Quia ergo intentio Doctoris ex proposito in quo loquitur, colligenda est; et manifeste patet primam opinionem iudicasse motum angeli ad eius quietem praecedentem se habere, ut instans generationis ad tempus praeviae alterationis; et constat quod nec alteratio illa mensuratur toto illo tempore primo, nec instans illud generationis est intrinsecum tempori ut mensuranti alterationem: consequens est quod, si s. Thomas efficaciter improbare intendit positionem praedictam, quod assumat propositionem univoce cum adversario; alioquin in solis verbis esset quaestio.

VII. Sciendum est igitur quod *in toto tempore* dupliciter distribui potest. Primo, in *partes* tantum: ut idem sit dicere, *in toto aliquo tempore*, et, *in qualibet parte illius temporis.* Secundo, in partes et in *quaecumque illius sunt:* et sic idem est dicere, *in toto aliquo tempore,* et, *in qualibet parte et in quolibet instanti illius.* Et quamvis utroque modo propositio sit in usu, in proposito tamen in primo sensu a philosophis et theologis intelligitur: alioquin esset implicatio in adiecto dicere, *cum ex aqua fit ignis, in toto illo tempore est aqua, et in ultimo instanti est ignis.* Et in hoc sensu constat primam opinionem dixisse quod angelus in toto aliquo tempore quiescit, et in ultimo illius instanti novum locum acquirit. Et quoniam realiter, et non apparenter, s. Thomas intendit sibi contradicere, idcirco oportet dicere in eodem sensu distribui ly *in toto tempore.* Ita quod controversia est, an ista propositio, *A quiescit in aliquo toto tempore, idest in qualibet parte alicuius temporis, et in ultimo instanti illius aliter se habeat,* sit possibilis. Prima enim opinio reputavit eam possibilem, et super ipsam fundavit positionem suam: s. Thomas vero reputat eam esse impossibilem. – Et haec de primo.

VIII. Quoad secundum *, dicitur quod haec propositio est vera gratia materiae, non autem gratia formae: idest, non verificatur in omnibus terminis, sed in istis. Et declaratur utrumque. Primo, pars negativa: quia ex esse tali in aliquo toto tempore, non formaliter infertur esse etiam tale in ultimo instanti illius temporis. Ista enim conditionalis non est necessaria, *si est homo in aliqua hora, ergo in termino illius horae est homo:* immo de facto apparet illius falsitas de hora mensurante eius corruptionem. – Evidens est autem ratio quare non teneat formaliter: quia scilicet totum tempus praecedens suum terminum, comparatur ad illud ut prius ad posterius; nec est necessarium quod, si est tale in priori mensura, perseveret tale in posteriori.

* Cf. num. VI, init.; et num. IV.

Pars vero affirmativa declaratur, advertendo quod, cum intentio s. Thomae sit tractare de naturis et naturaliter competentibus ipsis angelis, tam secundum statum naturae quam gratiae, non est hic sermo de possibili aut impossibili logico, et respectu potentiae divinae; sed de possibili

physico, in quo attenditur quid rei ordini congruat, seclusis miraculis, non quid Deus possit. Et hoc semper est attendendum in scrutandis rerum naturis, sectantibus s. Thomae doctrinam. Dicitur ergo quod impossibile est, secundum ordinem rerum naturalium, aliquid habere esse quietum in toto aliquo tempore, et in fine illius aliter se habere. Quoniam omne *factum esse* in ratione termini ad quem, seu omnis terminus, praeceditur, secundum naturae cursum, ab aliquo *fieri:* habet enim hoc rerum ordo, experientia teste, ut nihil novum tam repente fiat per se, quin aliqua praecesserit via ducens ad illum terminum. Et propterea, cum habere aliquid esse sub quiete, non sit via ad alteritatem sive acquisitivam sive deperditivam, sed habere illud esse in motu, quia hoc est acquirere vel perdere; consequens est ut quiescens in aliquo toto tempore, in termino illius eodem modo se habeat, alioquin venisset ad terminum ad quem non processisset; quod autem in termino aliter se habet quam prius, praecedente motu ad terminum pervenit.

* Cf. num. v.

IX. Ad instantias autem adductas * contra propositionem sic intellectam, facile patet ex dictis responsio. Quod enim adducitur de transsubstantiatione, dupliciter deficit. Primo, quia illud non est naturale, sed miraculosum valde; ac per hoc, ad potentiam Dei spectat. – Secundo in hoc, quod transsubstantiatio nullam habet quietem oppositam, nisi abuti velimus vocabulis: cum nec motus ipsa sit.

X. Ad secundam instantiam, de illuminatione, dicitur quod illuminatio est terminus motus localis. Et ad obiectiones contra hoc respondendo, ad primam dico quod, quamvis illuminatio, absolute, per accidens terminet motum localem (quoniam scimus partes propinquas corpori solari perpetui esse luminis, nullo accessu vel recessu solis ab eis concurrente); tamen illuminatio *nova,* de qua tantum praesens potest esse sermo ad propositum, per se est terminus motus localis, non per se primo, sed *per se secundo,* secundum naturae cursum. – Et ex hoc patet responsio ad secundam: quia scilicet non est ad propositum, quia de Dei potentia, non de naturae cursu loquitur. – Ad tertiam vero dicitur quod, quamvis aer quiescat secundum esse absolutum in toto tempore praecedente praesentiam solis, non tamen quiescit secundum esse relativum: quia continue aliter et aliter se habet ad solem, secundum esse propinquum vel distans. Sed quia ad relationem non est per se motus, ut dicitur V *Physic.* *; sed aliquid potest aliter se continue habere secundum esse relativum, propter motum non in se, sed in alio ad ipsum habentem ordinem aliquem: ideo stat quod aer non quiescat sub tenebra nec moveatur, sed habens eam continue, aliter se habeat, propter motum alterius, secundum esse respectivum ducens ad exclusionem tenebrae et acquisitionem luminis. Et utrumque horum ponitur satis rationabiliter. Nam quia ad relationem non est motus, ergo nec quies, quoniam circa idem habent fieri: sed loco motus est *aliter se habere,* et loco quietis *eodem modo se habere.* Et quia privatio luminis, scilicet tenebra, non radicatur in aliqua forma contraria lumini, sed in relatione distantiae seu absentiae inter diaphanum et lucens; consequens est quod aer, absque motu in se, aliter se habet continue secundum esse tenebrosum, consecutive ex hoc, quod aliter se habet continue secundum esse propinquum ad solem, per motum ipsius solis.

* Cap. II, n. I.

XI. Tertia deinde instantia multipliciter deficit, non intelligens mentem s. Thomae, loquentis de *propria mensura* motus angelici; et de aliter vel eodem modo se habere in ultimo instanti *in ratione termini ad quem,* et non qualitercumque; et de motu, non per acquisitionem simplicem ipsius termini, sed ut exposuimus in titulo *. Unde instantia illa aequivocat, primo, de motu angeli, intendens motus nomine termini acquisitionem. – Secundo, conveniendo etiam secum in vocabulo, dico quod angelus potest in ultimo instanti temporis alicuius esse in aliquo loco et ut in termino ad quem, et ut in principio motus. Ut in principio quidem motus, quia potest, postquam nusquam fuit, in uno instanti sui temporis, coexistenti ultimo instanti alicuius horae, applicare se loco: tunc enim in tota hora nusquam fuit, et in ultimo illius est hic; quod, apud s. Thomam *, non est moveri, sed mutatum esse. Ut in termino vero ad quem, quia potest angelus in duobus instantibus sui temporis immediatis, diversis locis successive se applicare; ita quod illa duo instantia coexistant uni horae, sic quod secundum coexistat ultimo instanti horae, et primum toti tempori praecedenti.

* Cf. num. I.

* Cf. art. praec., arg. 3.

Et si dicatur quod hoc est quod dicebat prima opinio, et quod impugnatur hic a s. Thoma; respondetur quod non est verum, sed ex malo intellectu s. Thomae hoc creditur. Ut enim in titulo dictum est, quaestio praesens est de comparatione propriae mensurae termini ad quem, ad mensuram propriam termini a quo. Et prima opinio dicebat quod se habent ut instans et tempus immediate praecedens: et ideo non datur ultimum instans in termino a quo, etc. Sanctus Thomas vero vult quod se habent ut instans et instans immediata; et quod detur ultimum in termino a quo. – Et si contingat illa instantia coexistere tempori nostro, modo praedicto, hoc est per accidens, et coexistenter; et non tanquam in propria mensura. Et rursus quod etiam in tali contingentia (coexistenter loquendo, et non mensurative) non diceretur angelus in toto tempore praecedente quievisse, sed inchoasse motum, et sic in ultimo esse in termino ad quem: vel, in toto tempore praecedente non motum fuisse, in ultimo autem inchoare motum. Et quia haec non adverterunt Scotus et alii, ideo ipsum non intellexerunt, impugnantes ignotum.

XII. Circa quartam partem et quintam *, ubi s. Thomas ponit motum angeli non mensurari tempore quod est mensura primi motus, sed alio, sive continuo sive discreto, dubitatio multiplex est: scilicet de natura talis temporis discreti, et necessitate ponendi illud; et similiter de diversitate talis temporis continui a tempore communi. Et quoniam haec partim spectant, et tractata sunt in qu. x *, partim seorsum tractanda essent speciali quaestione; ideo hic tantum afferendas censui eas obiectiones, quae ex parte motus angelici se tenent.

* Cf. num. III, fin.

* Art. 5, Comment. num. XIII, XIV.

Scotus igitur, in II distinctione Secundi, qu. XI *, contra tempus discretum tripliciter arguit, primo. Quia pluralitas non est ponenda sine necessitate: nulla autem ratio cogit ponere tale tempus. Quod declaratur tripliciter. Primo, quia angelus est in loco, apud te, per operationem. Aut ergo transeuntem, aut immanentem. Si immanentem, illa mensuratur aevo: si transeuntem, illa mensuratur tempore communi, vel instanti. – Secundo, quia quidquid salvatur per tempus discretum, potest salvari per tempus continuum. – Tertio, quia quemadmodum non inconvenit angelos convenire cum corporibus in aliqua corporali conditione eiusdem rationis aliquo modo, scilicet esse in loco; ita non inconvenit, secundum tale esse, mensurari eadem mensura qua mensurantur similes conditiones in corporibus.

* In respons. ad quaest.

XIII. Secundo, specialiter arguit contra alietatem talis temporis continui. Quia si poneretur, propter hoc maxime deberet poni, quia motus angeli non dependet a motu caeli. Sed hoc nihil facit ad propositum. Tum quia mensuratio qualis a quali, vel quanti a quanto, non exigit dependentiam essentialem; sed sufficit quod quantitas huius certa cognitione certificari possit ex illo. – Tum quia ambulatio Petri post resurrectionem, non potest fingi quod mensuraretur alio tempore quam communi: et tamen non dependet a motu caeli, qui tunc non erit. – Tum etiam quia quies caeli tempore communi mensurabitur: et tamen motus caeli non erit. – Tum etiam quia, tempore Iosue stante caelo *, motus qui facti sunt interim, tempore communi mensurabantur.

* *Iosue* cap. x, vers. 13.

XIV. Ad haec breviter dicitur, quod necessitas ponendi tempus discretum ex natura operationum angelicarum consequenter se habentium, in qu. x * est ostensa. – Necessitas vero ponendi aliud tempus continuum a tempore communi, assignatur a s. Thoma hic ex hoc, quod mutabilitas alicuius non dependet a motu caeli.

* Loco supra cit.

Ad obiectiones autem in oppositum respondendo, dicitur quod prima instantia * falsum utrinque assumit. Nam neque operationes immanentes naturales angeli mensurantur aevo, sed tempore discreto: neque operationes transeuntes quas secundum communem cursum habent (quod dico propter

* Cf. num. XII.

motores orbium), ut sic, mensurantur tempore communi aut eius instanti, ut in littera dicitur. – Secunda quoque instantia falsum assumit. Nam sine tempore discreto non potest salvari quod detur ultimum esse operationis angelicae. Nec potest salvari quod habeant mensuras sibi proportionales: inconveniens siquidem est quod operationes angelicae, quae immediate se consequuntur ita quod ambae totae simul, successive tamen existunt, ad temporis nostri mensurationem aptentur; quoniam, ut patet, neque tempus nostrum secundum quamcumque partem est totum simul, neque instans nostrum est stabile. – Tertia similiter instantia falsum supponit, angelum scilicet esse subiectum ipsius *ubi* et motus localis, ut ex dictis * patet.

* Qu. LII, art. 1; LIII, art. 1 (cf. Comment. n. VI).

XV. Ad primam vero obiectionem specialiter contra motum continuum *, dicitur quod verum est independentiam et motus et mutabilitatis alicuius mobilis, esse rationem quod non mensuretur a motu caeli. Et ad rationem in oppositum dicitur, quod quantum mensurari a quanto contingit dupliciter: scilicet per se, et per accidens. Et quamvis ad mensurari per accidens sufficiat certitudo cognitionis, ad mensurari tamen per se ab aliquo, requiritur dependere per se ab illo; non in genere causae efficientis, ut qu. X, art. ult., ad ult., docuit Auctor; sed in genere causae formalis, eo modo quo simpliciora in entibus exemplaria per se sunt ceterorum, ita quod alia non possunt eorum simplicitati perfectionique aequari, nedum excedere. Intelligi enim non potest ut ex natura alicuius insit illi mensurabilitas ab A, et tamen ab A non dependeat. Unde et in X *Metaphys.*, text. XXI *, Aristoteles dicit quod mensurabile refertur quidem ad mensuram, sed mensura non refertur ad ipsum. – Unde nullum inconveniens est dicere ambulationem Petri post resurrectionem non mensurari per se tempore communi, sicut et motum angeli, de quo loquimur: quia potest esse velocior motu caeli, etc. – Mansio autem caeli tunc, si quietis rationem haberet, tempore communi potentiali rationaliter mensurari diceretur. Sed quoniam non quietis, sed fixionis miraculosae rationem habebit, ideo caelum stans aevo potius mensuratur, utpote nulla in ipso existente potentia ad fixionis status remotionem. – Tempore autem Iosue primum mobile stetisse non constat, sed tantum corpus solare: unde instantia non est ad propositum. Quamvis posset etiam, concessa cessatione primi motus, dici quod miraculum non aufert quin motus inferiores ex natura sua non dependeant a primo: quamvis, quia ista dependentia est respectu extrinseci, divina virtus suspendere aut supplere eam possit.

* Cf. num. XIII.

* Did. lib. IX, cap. VI, n. 7. – Cf. lib. IV, cap. XV, n. 8.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUARTA

DE COGNITIONE ANGELORUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

Consideratis his quae ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius *. Haec autem consideratio erit quadripartita: nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius *; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur *; quarto, de modo cognitionis ipsorum **. Circa primum quaeruntur quinque.

(* Cf. qu. L, Introd. — * Qu. LV. — * Qu. LVI. — ** Qu. LVIII.)

Primo: utrum intelligere angeli sit sua substantia.
Secundo: utrum eius esse sit suum intelligere.
Tertio: utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva.
Quarto: utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis.
Quinto: utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus [α]. α

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EIUS SUBSTANTIA

Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intelligere angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio; ut patet in III *de Anima* * per Aristotelem, et eius Commentatorem *. Ergo, multo fortius, substantia angeli est sua actio, quae est intelligere.

(* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. x. — * Comm. XIX.)

2. Praeterea, Philosophus dicit, in XII *Metaphys.* *, quod *actio intellectus est vita*. Sed cum *vivere* sit *esse viventibus*, ut dicitur in II *de Anima* *, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

(* S. Th. lect. VIII. - Did. lib. XI, cap. VII, n. 7. — * Cap. IV, n. 4. - S. Th. lect. VII.)

3. Praeterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis: quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in angelo idem β est intellectus [β] et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod γ cadit medium inter intellectum et rem intellectam [γ], est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia: hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus * patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia.

(* Qu. III, art. 4; qu. VII, art. 1, ad 3; art. 2; qu. XLIV, art. 1.)

Respondeo dicendum quod impossibile est quod δ actio angeli, vel cuiuscumque alterius [δ] creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse * et suum agere. (* D. 568.)

Praeterea [ε], si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens [ζ]. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius angeli.

Si etiam [η] angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte: cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum quod *vita* non hoc modo se habet ad *vivere*, sicut essentia ad esse; sed sicut *cursus* ad *currere*, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia. – Quamvis etiam quandoque *vita* pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro *de Trin.* *, quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita*. Sed sic non accipitur a Philosopho, cum dicit quod *actio intellectus est vita*.

(* Lib. X, cap. XI.)

α) *intellectus.* – *ipsorum proprius intellectus* B.
β) *intellectus.* – *intelligens* ABCDE.
γ) *intellectum et rem intellectam.* – *intelligens et intellectum* codices.
δ) *alterius.* – Om. codices.
ε) *Praeterea.* – *Et praeterea* ABCDEF.
ζ) *subsistens.* – *ut esse vivere creaturarum quae per se non subsistunt* addit B.
η) *Si etiam.* – *Si* FG. *Sed* ed. a. *Si autem* ed. b. – Pro *non possent*, *nec possent* FGa. *non posset* P.

Ad tertium dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. Tantummodo requirit ut notetur quod *substantia* pro essentia, et non pro esse substantiali angeli supponit. Et quod ista quaestio est cum philosophis tenentibus in substantiis immaterialibus omnino, quales sunt Intelligentiae, nullum esse accidens; ut Averroes tenet, in XII *Metaphys.*, comm. xxv.

II. In corpore una conclusione responsiva, tripliciter probata, respondetur. Est autem conclusio talis: Nec intelligere, nec actio cuiuscumque creaturae, est eius substantia. - Haec conclusio habet duas partes: altera est de intelligere respectu angeli; altera est de quacumque actione, respectu cuiuscumque substantiae creatae. Et prima quidem ratione utramque partem intendit s. Thomas probare: duabus vero reliquis *, circa intelligere persistere.

* Cf. num. xi, xxviii.

Est ergo *prima ratio* talis. Solus actus purus est sua actualitas: solus Deus est actus purus: ergo solus Deus est sua actualitas. Sed agere est propria actualitas virtutis, quemadmodum esse est propria actualitas essentiae: igitur solus Deus est suum esse et suum agere. - Maior propositio habet duas exponentes: scilicet, *Actus purus est sua actualitas;* et, *Nihil aliud ab actu puro est sua actualitas.* Et quoad hanc secundam, probatur in littera sic. Omne aliud ab actu puro habet aliquid potentialitatis admixtum: ergo non est sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat.

III. Circa hanc rationem, dubium occurrit de veritate assumptarum propositionum, efficaciaque earundem ad propositum inferendum. Et ratio dubitandi est, quia aut propositiones assumptae intelligendae sunt formaliter, aut materialiter. Si *formaliter*, duo inconvenientia sequuntur. Primum est, quod prima exponens maioris implicat in adiecto, dicens, *actus purus est sua actualitas.* Quoniam si est sua actualitas formaliter loquendo, ergo aliquid puri actus habet rationem actuantis, et aliquid habet rationem eius quod actuatur. - Tenet sequela: quia ratio formalis actus est respectiva; et si ad intrinseca rei terminatur, ut hic dicitur per illud pronomen *sua*, necesse est quod terminus eius, scilicet potentia vel potentiale, sit in eodem. Et sic non est actus purus.

Secundum inconveniens est, quod actio et virtus, esse et essentia, formaliter et communissime sumpta, ex propriis rationibus formalibus vindicarent sibi hoc, quod alterum scilicet, puta actio, esset actualitas alterius, scilicet virtutis; et similiter esse respectu essentiae. Patet sequela: quia super hac propositione fundatur processus s. Thomae, ut patet in littera, si formaliter intelligatur. - Et confirmatur: quia cum dicit s. Thomas, *actio est propria actualitas virtutis, sicut esse essentiae,* aut intendit de eis in communi, aut in speciali. Non in speciali, quia non potuisset ex hoc arguere communiter ad Deum et creaturam, ut fecit: ergo in communi. - Quod autem concedere hanc propositionem sit inconveniens, ex eo patet, quia sequeretur quod in quocumque ista formaliter invenirentur, alterum esset actus, et alterum potentia: alioquin secundum suas rationes formales in eo non essent.

Si vero intelligendae sunt *materialiter*, tunc etiam duo sequuntur inconvenientia. Primo, petitio principii in maiore, dicendo, *solus actus purus est sua actualitas, idest operatio:* hoc est enim quod vertitur in dubium; et quod a sectatoribus oppositae opinionis negatur, ut patet de Averroe, XII *Metaphys.*, comm. xxv. - Secundo, nullitas processus s. Thomae. Non enim facile esset fingere quomodo processus iste apparentiam aliquam, ne dicam veritatem, haberet, si ratio actus et potentiae praecidatur: cum totus super his fundetur.

IV. Circa secundam exponentem maioris *, scilicet, *Nihil aliud ab actu puro est sua actualitas,* dubium occurrit: quoniam inefficax videtur eius probatio. Nam aut intendit hic concludere distinctionem formalem tantum; aut formalem et realem simul. Non primum, quia ex hoc non haberetur intentum, ut de se patet: ergo secundum. Sed hoc non sequitur. Tum quia illa propositio assumpta, *Actualitas potentialitati repugnat,* est vera de identitate formali, non autem reali: stat enim quod eadem res sit actualis et potentialis, ut patet de ipsa essentia angeli, quae actualitas quaedam est, et potentialis ad existentiam. - Tum quia ex habere aliquid potentiae admixtum, non sequitur exclusio omnis actualitatis, sed purae tantum: non enim valet, *A habet aliquid de potentia permixtum, ergo non est actus;* sed, *ergo non est actus purus.* Et tamen s. Thomas hoc assumpsit, dicens: *quidquid habet aliquid potentiae, non est sua actualitas.* - Et confirmatur ex illo verbo *sua,* quod idem importat quod *propria,* sic. Propria actualitas rei habentis aliquid potentiae admixtum, est defectiva et quodammodo potentialis, cum non sit actus purus: ergo nullam habet repugnantiam ut identificetur rei quae sic est actus, quod habet aliquid potentiae admixtum. Patet sequela, propter proportionem quam habent ad invicem.

* Cf. num. ii, fin.

V. Ad evidentiam huius rationis s. Thomae, sciendum est primo, quod duae rationes formales quadrupliciter se habere possunt ad identitatem realem. Aut enim ex seipsis vindicant sibi identitatem realem: et istae in quocumque inveniuntur, sunt eaedem realiter, ut ratio entis et ratio boni, et similia. - Aut ex seipsis vindicant non-identitatem seu distinctionem realem, ut ratio albedinis et dulcedinis: et tales in quocumque inveniuntur, distinguuntur realiter. - Aut ex seipsis neutrum sibi vindicant. Et hoc dupliciter contingit: quia quaedam indifferenter se habent ad identitatem et diversitatem realem; quaedam vero magis ad diversitatem quam identitatem declinant. Sunt enim quaedam rationes formales rerum, quae nec ex seipsis, nec ex conditionibus quae comitarentur eas si invenirentur sibi ipsis derelictae, aliquam per se unionem haberent; ut patet de rationibus iustitiae et sapientiae. - Quaedam vero sunt, quae quamvis ex seipsis neutrum sibi vindicent, tamen ex seipsis aliquam inter se sibi vindicant per se coniunctionem; et ex conditionibus concomitantibus eas, quantum est ex parte ipsarum, si solae invenirentur, coniunctio illa realem distinctionem exigeret extremorum. Et tales sunt rationes virtutis et operationis. Nam nec ex seipsis identitatem realem habent: alioquin in omnibus essent idem realiter. Nec ex se ipsis diversitatem habent realem: alioquin in Deo distinguerentur realiter. Nec ex seipsis abstrahunt ab omni coniunctione inter se: immo et ex seipsis habent coniunctionem quandam per se, quasi ut propria perfectio et id cuius est illa perfectio. Et si rationes istae solae considerentur, quantum ex earum meritis pendet, coniunctio ista non est aliter per se quam per naturam actus et potentiae: nullo enim alio modo, etiamsi fingendi daretur licentia, imaginari potest talium per se coniunctio. Ex hoc autem quod coniungerentur per se ut actus et potentia, sequitur ulterius quod distinguerentur realiter: si enim essent realiter idem, iam essent coniuncta identice; et sic neutrum esset actus alterius. Quamvis enim posset forte *intelligi* ut actus sui ipsius, intelligendo unum ut duo, impossibile tamen est ut idem *sit* actus sui ipsius: in coniunctione autem aliquorum per se ut actus et potentiae, alterum non solum intelligitur, sed est vere actus, et alterum vere potentia illius.

VI. Sciendum est secundo, quod aliqua duo habere se ut actum et potentiam, contingit dupliciter: scilicet formaliter, et virtualiter. *Formaliter* quidem, quando alterum ita invenitur in re alteri coniunctum, quod actuat secundum

rem reliquum. *Virtualiter* autem, quando aliqua duo identice quidem sunt unum, habent tamen tales rationes formales, quae si coniungerentur, abstrahendo ab eo ex quo habent quod sint unum identice, alterum reliquum secundum rem actuaret. Et hoc modo se habent virtus et operatio: nam in quibusdam actualiter operatio virtutem secundum rem actuat, et virtus operativa per illam perficitur, ut patet in nobis; in quibusdam vero virtus et operatio eadem res sunt, ac per hoc operatio virtutem secundum rem perficere nequit. Non perdit tamen operatio ex hoc, quin sit tale ens quod, si non praeveniretur ab identificante ipsam cum virtute, actuaret, secundum rem, illam. Et propterea potest dici quod se habent ad invicem tunc sicut actus et potentia *virtualiter,* seu *conditionaliter.* Quemadmodum aeternitas et immutabilitas, dicimus quod se habent sicut causatum et causa, non formaliter, quia aeternitas non causatur secundum rem ex immutabilitate, quia sunt idem; sed virtualiter, quia si causaretur, ex immutabilitate causaretur.

VII. Ex his autem patent et vis rationis s. Thomae, et
* Cf. num. II. responsio ad obiecta. Vis quidem rationis * in hoc consistit. Quae se habent ut proprius actus et propria potentia, non sunt idem nisi in actu puro: virtus et operatio se habent ut proprius actus et propria potentia: ergo. – Maior fundatur super hoc, quia talia in quocumque inveniuntur cum ratione actus et potentiae, inter se distinguuntur realiter. Ergo, a destructione consequentis, si non distinguuntur realiter, non salvantur coniuncta ut proprius actus et propria potentia. Ergo aut utrumque in illo habebit rationem potentiae, quod est impossibile: aut utrumque rationem actus. – Vel: ergo illud in quo talia identificantur absque remansione actus et potentiae, aut est actus purus, et habetur intentum; aut est potentia pura: sola enim haec duo, per se loquendo, sunt propriae rationes et causae excludentes permixtionem actus et potentiae. Sed impossibile est quod sit pura potentia: quia talis nec formaliter nec virtualiter continet actum; immo est imperfectissimum omnium entium. Ergo est actus purus, qui eminenter continet in se et rationem actus et rationem potentiae; et ex eo quod actus, actualitatem habet; ex eo vero quod purus, imperfectionem omnem potentialitatis excludit.

* Cf. num. III. VIII. Ad obiecta vero in oppositum * dicitur, quod propositiones assumptae intelligendae sunt formaliter: sed cum
* Num. VI. formali intellectu propositionum stat distinctio supra * dicta de *actualiter* et *virtualiter,* ut patet in exemplo adducto et similibus. Et expresse etiam docetur ab Aristotele
* Cap. II, n. 7, 9. in II *Caeli* *, qui hanc propositionem, *motus caeli incipit ab oriente,* non materialiter, sed formaliter sustinens, exponit dupliciter: scilicet *actualiter,* et sic dicit quod est falsa, quia apud ipsum, motus caeli nunquam incoepit; vel *virtualiter,* idest, *si inciperet, ab oriente inciperet,* et sic dicit esse veram. Similiter igitur in proposito, *actus purus est sua actualitas* distingui potest, formaliter intellecta, *actualiter,* vel *virtualiter*: et primo modo videtur implicare, ut obiiciendo tactum est; secundo vero modo est verissima. Et procul dubio ad hunc sensum fiunt huiusmodi propositiones a doctoribus: non enim intendunt dicere quod actus purus sit id quod ipsum actuat; sed sit id quod ipsum actuaret, si actuabilis esset. Sicut cum dicimus quod Deus sit sua perfectio, non intendimus quod Deus sit id quod perficit ipsum; sed quod ipsum perficeret, si esset perfectibilis.

Illa vero propositio communis, *operatio et virtus se habent ut actus et potentia,* de virtute et operatione in communi intelligitur: sed utendum est eadem distinctione, scilicet *actualiter* vel *virtualiter.* Et sic non sequitur vel quod in Deo inveniantur cum ratione actus et potentiae; vel quod ratio sit inefficax: quoniam, ut ostendendo vim
* Num. VI, VII. rationis declaravimus *, hoc sufficit.

IX. Ex his quoque patet quid ad secundam dubitatio-
* Cf. num. IV. nem * dicendum sit. Unica siquidem distinctione omnia solvuntur: scilicet quod aliud est loqui de actu et potentia absolute; et aliud de actu *proprio* et potentia *propria.* Quamvis enim una res quae non sit actus purus, possit habere rationem actus et potentiae respectu diversorum; impossibile tamen est quod una res sit proprius actus et propria potentia, nisi sit actus purus, qui haec eminenter praehabeat: quoniam si actualiter inveniuntur, distinguerentur realiter, aut idem esset proprius actus sui ipsius, quod non est intelligibile. Dicitur ergo quod intendit s. Thomas inferre distinctionem realem: et quod illa propositio, *actualitas potentialitati repugnat,* est vera quoad identitatem realem, si potentialitas propriae actualitati, de qua loquimur, comparetur. – Et similiter, quamvis ista consequentia non valeat, *A habet aliquid potentialitatis admixtum, ergo non est actualitas aliqua;* valet tamen ista, *ergo non est propria actualitas, respectu cuius est potentialis.* – Et similiter, quamvis nihil prohibeat rem habentem aliquid potentiae esse actum defectivum, impossibile tamen est esse suum actum, quamvis defectivum: quia iam, ut pluries dictum est, actus suus non esset, quamvis intelligeretur.

X. Adverte tamen diligenter quod praedictae propositiones dupliciter possunt applicari ad intentum s. Thomae. Primo, ad ostendendum quod angelus non sit sua operatio, quia est potentialis respectu illius. Et sic in hoc processu supponeretur angelum esse in potentia respectu operationis: et probatur ex hoc distinctio realis ab eadem. – Secundo, ad ostendendum quod in angelo non est ratio identificationis inter virtutem et operationem, quae se habent ut proprius actus et propria potentia. Et secundum hoc, supponitur angelum non esse actum purum: et probatur distinctio realis angeli a sua operatione, quia ratio identitatis actus et potentiae propriae illius actus, non est nisi puritas actus. Et ad hoc, non ad primum, applicandae sunt propositiones adductae: quoniam primo modo supponeretur quodammodo probandum; secundo vero, efficax redditur processus, ut patet ex dictis.

XI. *Secunda ratio* * est ducens ad impossibile, sic. Si * Cf. num. II.
intelligere angeli esset eius substantia, ergo esset subsistens: ergo unum tantum: ergo unus angelus neque distingueretur ab altero, neque a Deo. – Secunda consequentia probatur: quia intelligere subsistens non potest esse nisi unum. Quod probatur: quia nullum abstractum subsistens potest esse nisi unum.

XII. Circa hanc rationem multiplex dubitatio occurrit. *Primo,* dubitatur circa primam consequentiam, scilicet: *Si intelligere angeli esset substantia eius, esset subsistens.* Aut enim ibi sumitur *subsistere* simpliciter. Et sic ista quidem consequentia est optima: quoniam de substantia completa, de qua hic est sermo, loquendo, ista categorica est necessaria, *substantia est subsistens.* Sed secunda consequentia tunc nihil valet, scilicet, *Est subsistens, ergo unum tantum,* ut in sequenti dubio patet. – Aut ibi sumitur *subsistere* in seipso, praecidendo omne posterius. Et sic consequentia ista nihil valet: quia ista categorica non est necessaria, sed contingens, *substantia est subsistens in seipsa abstracte.* Perfectio namque simpliciter *substantiae* nomine importata, indifferenter se habet ad subsistendum in seipsa, ut contingit in Deo; et ad subsistendum in aliquo contrahente ipsam ad naturam permixtam potentiae, ut contingit in angelis et aliis completis substantiis; sicut intelligere contingit esse substantia, puta in Deo, et accidens, puta in nobis.

XIII. *Secundo,* dubitatur an illa consequentia: *Intelligere angeli est subsistens, ergo unum tantum,* intelligenda sit gratia materiae, vel gratia formae. Non gratia formae, quia non tenet in omnibus. Non enim valet, *A est subsistens, ergo non est nisi unum specie et numero* (de tali enim unitate est hic sermo), ut patet de praedicatis quidditativis ipsarum substantiarum: tale enim est commune pluribus substantiis secundum speciem, et tamen subsistit; non enim inficiari potest quin aliquod praedicatum essentiale sit commune pluribus angelis, et tamen subsistat in eis. Et sic non valet, *talis res est subsistens, ergo est una tantum specie et numero.* Similiter, si essent albedo et nigredo subsistentes, non valeret, *color est subsistens, ergo est unum tantum secundum speciem et numerum.*

Nec etiam gratia materiae. Tum quia oporteret assignare illam conditionem in intelligere angeli, ratione cuius teneret: quod hic non fit. – Tum quia probatio assumpta in

littera est universalis, ac per hoc significans quod non gratia materiae est sermo.

XIV. *Tertio*, circa illam categoricam assumptam ad probationem secundae consequentiae, scilicet: *Intelligere subsistens non potest esse nisi unum*, dubium occurrit: quoniam aut non est ad propositum, aut est falsa. Probatur hoc distinguendo primo ly *intelligere;* secundo, coniunctionem eius cum ly *subsistens. Intelligere* enim potest supponere vel pro intelligere *puro;* vel pro intelligere *tali*, idest tantae perfectionis, puta quantam ponit naturalis intellectio Gabrielis. Si intelligatur de intelligere simpliciter, dato quod propositio sit vera, non est ad propositum: quoniam intelligere angelicum non est purum intelligere, sed tale. – Si vero intelligatur de intelligere contracto, nihil aliud infert nisi quod tale intelligere, puta Gabrielis, est unum specie et numero, quemadmodum substantia eius. Et sic ultima consequentia, scilicet quod unus angelus non distingueretur ab altero nec a Deo, nihil valeret.

Similiter *intelligere*, quovis modo supponat, dupliciter contingit quod subsistat, scilicet formaliter, et identice: *formaliter* quidem, si ex perfectione propria vindicat sibi subsistere; *identice* vero, si subsistere non secundum propriam rationem sibi convenit, sed ex eo cui coniungitur. Exemplum utriusque modi habetur in casu posito *, si albedo et nigredo subsisterent: tunc enim color quidem subsisteret identice, albedo et nigredo formaliter. Aut ergo in ista propositione intenditur quod intelligere subsistens formaliter, non potest esse nisi unum: et sic non est ad propositum, quoniam intelligere angeli non concederetur sic subsistere. – Aut intenditur quod intelligere subsistens identice, non potest esse nisi unum: et sic in proposito est falsa, ut ex exemplo dato patere potest. Et hoc modo diceret Averroes quod intelligere angeli est subsistens: quia scilicet est idem substantiae angeli.

* Cf. num. praec.

XV. *Quarto*, circa illam aliam universaliorem propositionem assumptam, scilicet: *Quodlibet abstractum subsistens est unum tantum*, dubium occurrit, de quali abstractione intelligatur: an scilicet secundum modum significandi, an secundum modum essendi. Si secundum modum significandi, ad propositum non est. Tum quia actus intelligendi non significatur abstracte per hoc nomen *intelligere*, sed per hoc nomen *intellectio*. Tum quia de rebus et realibus rerum modis quaestio est, et non de modis significandi.

Si vero de abstractione secundum esse intelligitur, aut de abstractione a receptivo; aut de abstractione a quocumque posteriore tota sua ratione formali. Si primo modo, propositio est falsa, ut patet in casu posito de colore: tunc enim color abstractum quoddam esset ab omni recipiente, et tamen multiplicaretur in albedine et nigredine subsistentibus. – Si vero intelligitur secundo modo, dato quod esset vera, nihil aliud inferret nisi et quod intellectio praecisa ab omni contrahente, si subsistit, non est nisi una; et quod intellectio talis, idest tantae perfectionis, abstrahens ab omni posteriore sua propria ratione, si subsistit, non est nisi una: quemadmodum ex ipsa sequitur quod, si color praecise subsisteret, quod esset tantum unus; et si color talis, puta albedo, subsisteret, esset tantum una albedo. Et sic non sequeretur intentum: quia cum hoc stat quod essent plures intellectiones distinctae specie, quemadmodum stat quod essent plures colores subsistentes distincti specie; quamvis non posset esse multitudo pure numeralis.

XVI. Circa ultimam consequentiam in eadem ratione, illam scilicet: *Ergo non distingueretur a substantia Dei*, dubium occurrit: quoniam non videtur valere. Posset namque salvari quod intelligere subsistens distingueretur a substantia Dei per hoc, quod intelligere Dei esset non solum intelligere, sed velle, et quidquid in Deo est: intelligere autem subsistens non esset nisi intelligere. – Et confirmatur: quia ex hoc quod alicui rei tribuitur subsistere, nulla perfectio intrinseca ei accrescit; ut patet, si fingamus albedinem subsistere per divinam potentiam; eiusdem enim rationis intrinsecae esset subsistens et non subsistens, quamvis differenter se haberet ad sentiri, ad dependere a subiecto, ad agere et pati, et similia.

Ad has obiectiones dicendum est tali ordine, quod primo ad quartam, secundo ad secundam *, tertio ad tertiam **, quarto ad primam *, et quinto ad quintam **, dicendum est: quia sic exigit ordo doctrinae, ut a magis universalibus et formalibus ad minus universalia et materialia descendamus.

* Cf. num. xviii.
** Cf. num. xix.
* Cf. num. xxiv.
** Cf. num. xxvii.

XVII. *Ad quartam igitur dubitationem* * dicitur, quod in illa propositione universali, *Omne abstractum subsistens non potest esse nisi unum*, ex parte subiecti duo termini ponuntur, ly *abstractum*, et ly *subsistens*. Et ly quidem *subsistens* modum essendi significat: ly vero *abstractum* modum concipiendi. Ita quod sensus propositionis est: *Omnis res abstracte concepta, seu conceptibilis, si sic abstracte subsistit, non potest esse nisi una*. Et est sermo de abstractione in communi a quocumque contrahente seu contractivo, sive illud sit receptivum, sive sit differentia essentialis, etc. Et sic intellecta propositio haec ambiguitate caret, nec habet aliquam instantiam: quoniam color abstracte conceptus tam a differentiis quam a subiectis, si in tali abstractione subsisteret, non esset nisi unus. Formaliter enim multiplicari non posset: quia a formalibus differentiis abstraheret. Materialiter vero minime: tum quia a distinctivis numeraliter abstraheret; tum quia non esset assignare per quid alter ab altero distingueretur, cum in utroque nihil aliud esset nisi color et subsistentia. – Nec est extra propositum abstractio secundum modum concipiendi; sed maxime propositum clarificat. Tum quia de abstractione conceptus ex parte rei, et non ex parte nostri tantum, est sermo. Tum quia a notioribus nobis occulta haec hoc modo insinuantur: quemadmodum enim ratio aliqua formalis in abstracto non multiplicatur si sola sumatur, ita et si secundum rem in seipsa subsistere ponatur, multitudinem excludere manifestatur. – Quomodo autem propositio haec intentum s. Thomae inferat, ex sequentibus est manifestum.

* Cf. num. xv.

XVIII. *Ad secundam autem dubitationem* * dicitur, quod consequentia illa dupliciter potest accipi. Primo, ut iacet: et sic est bona gratia materiae. Alio modo, secundum id quod implicite importat: et sic est bona gratia formae. Si enim formetur sic, *Si intelligere est subsistens, ergo non est nisi unum*, non tenet gratia formae: quia ista est falsa, *omne subsistens non est nisi unum*. Sed tenet gratia materiae, non specialis, idest huius quod est intelligere, sed generalis, idest huius quod est esse abstractum: ita quod in materia abstractorum, ista est vera, *omne subsistens non est nisi unum*. Et quia *intelligere* est de numero abstracte conceptorum, quamvis significetur non per nomen, sed per verbum infinitivi modi, ideo consequentia tenet. – Si vero consequentia haec secundum id quod implicite continet, explicite sic formetur, *Si intelligere in sua abstractione subsisteret, non esset nisi unum*, est bona gratia formae. Et quia eius categorica, in cuius virtute tenet, non est ista, scilicet, *omne subsistens non est nisi unum*, sed ista, scilicet, *omne abstractum subsistens non est nisi unum*, quam tantum s. Thomas assumpsit; ideo formaliter intelligenda est in sensu exposito.

* Cf. num. xiii.

XIX. *Ad tertiam vero dubitationem* *, quae valde difficilis est, cum Dei adiutorio dicam quid occurrit. Cum enim tota difficultas consistat in hoc, an de *intelligere*, an de *intelligere tali* sit sermo, duas tantum vias, inter se incompossibiles, habemus, quarum tamen alteram oportere eligere video, ad solvendam difficultatem hanc. Prima est, negare quod obiectiones supponunt, scilicet quod detur *intelligere* et *intelligere tale*, abstrahendo actum intelligendi ab extrinsecis, et stando praecise in intrinsecis illius: quoniam intelligere non est tale nisi vel subiective, puta divinum, angelicum, vel humanum; vel obiective, quia ad tale vel tale obiectum terminatur. – Et secundum hoc, facillime ad obiecta patet responsio: nam sermo praesens est de intellectione secundum eius intrinseca tantum intelligendus. Et sic ratio staret: quoniam si intelligere angeli praecise sumptum, abstrahendo ab omni extrinseco, subiecto scilicet et obiecto, non esset, formaliter loquendo, nisi pura intellectio, consequens est quod, si in tali abstractione subsisteret, quod esset purum intelligere subsistens; ac per hoc, non esset nisi unum, ut ex dictis * patet.

* Cf. num. xiv.
* Numm. xvii, xviii.

Sed quoniam haec responsio minus consonans est rationi: – tum quia omnis intellectio, immo omnis actus immanens,

esset una species specialissima, intrinsece loquendo, quoniam par est ratio de omnibus; et sic velle omne esset unius speciei, et similiter omnis visio, omnis auditio, etc.: tum quia aliquid eiusdem speciei specialissimae esset connaturaliter commune intelligentiis omnibus et nobis: tum quia *intellectionem esse talem obiective, non est esse tale extrinsece,* ut nunc nunc * patebit: [* Num. seq.] – unde alio modo, et rationabilius potest dici, concedendo quod supponunt obiectiones, scilicet dari *intellectionem* et *intellectionem talem* intrinsece, quod *sermo s. Thomae intelligendus est formaliter et per se* *; et quod *hoc sufficit ad propositum* **. [* Cf. num. xxi. ** Cf. num. xxii.]

XX. Ad evidentiam autem primi, sciendum est quod *intellectio* tripliciter contrahi potest: primo, per subiecta, cum distinguitur in angelicam et humanam; secundo, per obiecta, cum distinguitur per terminari ad tale et tale obiectum; tertio, per proprias differentias divisivas illius, quemadmodum genus dividitur, seu analogum per suos modos. – Et divisio quidem per subiecta manifeste est extrinseca et per accidens: alioquin idem esset differentia per se plurium non subalternatim positorum; puta *humanum* esset per se differentia intellectionis, volitionis, visionis, et reliquorum similium.

Divisio vero penes obiecta dupliciter contingit: scilicet penes obiecta *secundaria;* et haec manifeste est extrinseca et per accidens. – Et penes obiecta *primaria;* puta cum dividitur intellectio in actum intelligendi proportionatum intelligibili relucenti in phantasmate, aut proportionatum relucenti in seipso. Et de tali divisione crediderim ego quod sit per se et essentialis: non quod putem obiecta, etiam primaria, esse differentias per se actus intelligendi (quia obiecta sunt extrinseca; differentias vero oportet esse intrinsecas constitutis per ipsas; quoniam differentia eius quod est esse rei, pars est); sed arbitror differentias essentiales actus intelligendi sumi in ordine ad talia obiecta, ita quod non sunt absolubiles a tali ordine. Et hoc rationabiliter dici potest: quoniam nec ipsum intelligere absolvi potest ab ordine ad obiectum suum formale; quoniam si quaeratur, *quid est intelligere?* non poterit responderi nisi quod est *operatio vitalis circa verum,* vel aliquid simile. Didicimus autem quod per se differentiae alicuius superioris accipiendae sunt illae, quae diversificant id ex quo illud superius formaliter constat: differentiae enim *animalis* sunt quae diversificant illud quatenus sensitivum. Et sic, quia intellectio constat ex re non absolubili a tali obiecto, consequens est quod per se differentiae illius erunt res essentialiter respicientes diversas per se rationes talis obiecti: et sic intellectio erit ut genus divisibile formaliter per essentiales differentias, seu modos. – Nec sequitur ex hoc quod idem esset differentia plurium. Quoniam, quamvis una res sit obiectum actus intelligendi et volendi, alia tamen ratione formali obiicitur utrique; actui quidem intelligendi ut species veri, volendi vero ut species boni. Unde non est idem obiectum formale utriusque. – Haec de primo.

[* Cf. num. xix fin.] XXI. Quoad secundum *, dicendum est quod, quamvis intelligere angeli praecise sumptum, abstrahendo ab extrinsecis, claudat in se intrinsece duo, scilicet et quod sit intelligere, et quod sit tale, puta proportionatum intelligibili in seipso habenti aliquid potentialitatis; claudit tamen ultra haec *perfectionis modum,* quoniam secundum utramque rationem aliquid perfectionis ponit. Et quoniam subiecta sic accipienda sunt ut consona sint praedicatis; et, ad propositum, *essè * substantiam* est praedicatum ad perfectionem [* *praedicatis, et ad propositum: et esse* edd. 1508, 1514.] spectans: ideo hic sumitur intelligere angeli, non inquantum intelligere absolute (quia intelligere absolute abstrahit a substantia et accidente; et sic nullum intelligere, inquantum intelligere, subsistit); nec sumitur inquantum tale (quia, ut obiiciendo deductum est, non concluderetur intentum); sed sumitur *inquantum intelligere habens tantum perfectionis simpliciter.* Dico autem *simpliciter,* ut distinguitur a seipso ut habet aliquid imperfectionis admixtum. Et sic intelligere angeli sumitur medio modo inter intelligere absolute et intelligere tale: ita quod, cum assumitur, *si intelligere angeli esset substantia,* ly *intelligere angeli* supponit pro ipso actu intelligendi, et modo suae perfectionis simpliciter. Et est sensus: *Si intelligere angeli est tantae perfectionis quod est substantia, ergo* etc. – Et sic salvatur sermo formalis et per se. *Formalis* quidem: quoniam de intelligere angelico quantum ad id quod convenit sibi ex perfectione sui intelligere, est sermo. *Per se* autem: quoniam esse perfectum non est praedicatum accidentale, aut trahens rem extra rationem suam; sed cuique rei infra latitudinem formalem convenit, ut in qu. IV * plenius dictum est. [* Art. 1, Comment. num. 1.]

XXII. Quoad tertium *, dicendum est quod, ut obiiciendo [* Cf. num. xix fin.] tactum fuit, ex duobus tantum capitibus videri posset processus iste insufficiens: scilicet aut quia indiscussum relinquitur an intelligere angeli, inquantum *tale,* sit substantia; aut quia praetermissa est distinctio de subsistere formaliter, et identice. Sed quod neutrum horum obstet, declaratur.

Et de primo quidem facile patet. Tum quia, cum *esse substantiam* sit praedicatum dicens perfectionem simpliciter, si intelligere angeli secundum totum id quod dicit perfectionem simpliciter, non est substantia, a fortiori minus erit substantia secundum id in quo habet aliquid imperfectionis admixtum: constat autem quod inquantum tale, aliquid imperfectionis continet. – Tum etiam quia intelligere angeli inquantum tale, est subiectum extraneum respectu praedicati dicentis perfectionem simpliciter, quale est *substantia:* et ideo mirum non est si in doctrina ex propriis omissum fuit. – Nec obstat quod praedicatum sit, non *substantia* absolute, sed *substantia angeli:* quia si intelligere est substantia angeli, sequitur ergo quod sit *substantia,* quod est praedicatum dicens perfectionem simpliciter. Quod etiam principaliter intenditur in hac quaestione: si enim substantia est, procul dubio *sua,* idest intelligentis, substantia est.

Quod autem secundum non obstet, sic declaratur. Subsistere, seu substantiam esse, possumus imaginari convenire alicui rationi formali, quadrupliciter: primo modo, ut superius suo inferiori, quemadmodum convenit homini; secundo, ut inferius suo superiori, quemadmodum convenit enti: tertio modo, quasi modus intrinsecus, sicut dicimus quod sapientia infinita subsistit; quarto modo, identice, sicut dicimus quod relationes in divinis sunt substantiae. Et si volumus recte considerare, primus modus omnino erat extra propositum: quoniam de se patet quod intelligere non est inferius ad substantiam. Et similiter secundus modus extraneus erat: quia substantia non est inferius ad intelligere. Constat enim quod neque differentiae substantiae sunt differentiae actus intelligendi; neque e converso differentiae actus intelligendi sunt differentiae substantiae. Unde duo tantum modi relinquebantur. Uterque autem modus, si per se attribui crederetur ipsi intelligere angeli, sufficienter excluditur ex hac ratione: quoniam ad maximam perfectionem ipsius intelligere spectaret quodlibet horum. Si namque intelligere angeli per se convenit subsistere quasi modus essendi eius, aut identitas cum substantialitate, ex perfectione sua simpliciter hoc habet: quoniam utrumque horum ponit perfectionem simpliciter. – Excludere autem quodcumque eorum per accidens, opus non fuit. Tum quia esse substantiam vel accidens nulli rei convenit per accidens, sed semper sunt conditiones essentiales rerum. Tum quia hoc solo modo posset dici quod intelligere subsistit per accidens, quia identitas cum substantia non convenit sibi ex parte sui, sed ex parte substantiae: sed hoc extraneum erat a proposito, quia substantia angeli, iam * declaratum est quod est res finitae perfectionis et non est actus [* Qu. L, art. 2, ad 3, 4.] purus, ac per hoc non habet in se unde vindicet sibi identitatem cum omni eo quod sibi convenit; propter has enim conditiones substantia Dei est quidquid habet.

XXIII. Et per haec iam patet responsio ad obiecta *, et [* Cf. num. xiv.] in quo consistit vis s. Thomae *. [* Cf. num. xi.] Quamvis enim sit ratio ducens ad impossibile, medium tamen super quo firmatur, est causa conclusionis. Fundatur enim super quantitate perfectionis ipsius intelligere angeli: et intendit quod, si tantae perfectionis est ut sibi vindicet substantialitatem, non compatietur secum multitudinem, sed erit unum tantum. Et probat sequelam: quia sic subsisteret in sua abstractione; omnino autem abstractum subsistens unum tantum est.

Unde manifeste patet ex dictis quod nihil obstat distinctio de subsistere identice et formaliter, nec de intelligere tali. Et quod categorica illa sic accipitur: *Intelligere ex sua perfectione subsistens, non est nisi unum.*

* Cf. num. XII.

XXIV. *Ad primam autem dubitationem* * dicitur, quod consequentia illa intendit de subsistere *in se*, seu *abstracte.* Et quod categorica eius non est ista, *substantia est subsistens in se*, praecise; sed ista, *substantia angeli, puta Gabrielis, est subsistens in seipsa:* quoniam praedicatum antecedentis est totum hoc, scilicet *substantia angeli,* ut patet in littera.

Sed hoc non salvat consequentiam: quia secundum hoc non sequeretur, *ergo intelligere angeli esset subsistens in seipso intelligere*, sed, *in seipsa substantia angeli;* cum tamen constet quod primum oportet inferre, et non secundum tantum, ut ex dictis patet. – Quod autem sophisma Amphibologiae hic committeretur, exemplo declaratur supra * posito: albedine enim subsistente, color esset res subsistens in seipsa, quia esset albedo, quae in seipsa subsisteret; non tamen color in seipso esset subsistens, sed in albedine contractus. Et similiter substantia, commune praedicatum Deo et creaturis, est substantia Gabrielis, quae in seipsa subsistit: non tamen sequitur, *ergo est in seipsa abstracte subsistens.* – Et si dicatur quod istae instantiae non habent locum in proposito, quia constat liquido quod *intelligere* et *substantia* non possunt se habere sicut superius et inferius, quia neutrius differentiae alterius esse possunt per se: facile hoc retunditur, obiiciendo quod, quamvis hoc constet, non tamen constat quin *intelligere* et *substantia immaterialis* se habeant sicut *ens* et *bonum,* quorum per se diffferentiae, quamvis sint aliae formaliter, identice tamen coincidunt. Et sic, quemadmodum non valet, *bonitas est idem quod substantia angeli, quae subsistit in seipsa, ergo est subsistens in seipsa;* ita nec de *intelligere.*

* Cf. num. XIII.

XXV. Aliter ergo dicendum est, praenotando quomodo hi duo modi subsistendi se habeant ad invicem, et in ordine ad substantiam. Subsistere igitur in alio, ut *animal* in homine, et subsistere in seipso, ut homo si subsisteret separatus, se habent ut imperfectum et perfectum in eodem genere (perfectius namque longe est in seipso subsistere, quam ab alio subsistentiam mendicare, ut de se patet); et ut prius et posterius, quia id quod est per se, in quolibet genere, prius est eo quod est per aliud, ut patet II *Physic.*, text. LXVI *. – Comparantur autem haec ad substantiam hoc pacto, quod esse substantiam sequitur *subsistere sive in se sive in alio,* nisi imperfectio, puta quia est pars substantiae magis quam substantia, prohibeat: esse autem substantiam perfectibilem formaliter, vel contrahibilem individualiter, sequitur *subsistere in alio:* esse vero substantiam sic completam ut excludat contrahens omne tam formale quam materiale, sequitur *subsistere in seipso.*

* Cap. VI, n. 10.

XXVI. His autem stantibus, dicitur quod, quemadmodum in antecedente duo continentur, alterum explicite, scilicet, *si intelligere angeli esset substantia*, et alterum implicite, scilicet, *si intelligere angeli est tantae perfectionis quod vindicet sibi esse substantiam;* ita in consequente duo intelligenda sunt, alterum explicite, scilicet, *ergo esset subsistens,* accipiendo ly *subsistens* communiter, alterum implicite, scilicet, *ergo in seipso subsisteret.* Et sicut explicitum sequitur ex explicito, ita implicitum ex implicito.

* Cf. num. XXIII.

Et quod in antecedente illud contineatur, ex dictis * patet. Et ex eo quia per se notum est quod istae duae perfectiones simpliciter, secundum se disparatae sunt: nec habent ex propriis rationibus, nec ex eo quod sunt perfectiones simpliciter, unde iungantur: sed si iunguntur, ex magnitudine perfectionis alterius vel utriusque provenit.

Quod autem ex implicito hoc sequatur illud, ex duobus patet. Primo quia, si intelligere ponitur tantae perfectionis quod vindicet sibi perfectissimam naturam, qualis est natura substantiae, consequens est quod vindicet quoque sibi perfectissimum modum illius, qualis est subsistere in seipso. – Secundo quia, cum intelligere perfectio simpliciter sit, ac per hoc independens a materia secundum rationem et secundum esse; si cum tanta perfectione infra propriam rationem ponitur in rerum natura, ut vindicet sibi identitatem cum tam perfectissima natura et extranea ab ipso secundum se; a fortiori supponitur esse tantae perfectionis, quod excludat a se determinabilitatem formaliter et materialiter, quoniam utraque imperfectionem importat; ac per hoc, quod sit de ordine rerum non mendicantium esse ab aliquo contrahente. Et in talibus manifeste patet consequentia: quia si est substantia, non potest esse nisi substantia sic perfecta, quod non expectet esse a contrahente; et consequenter oportet quod subsistat in seipso.

Accipiendo igitur consequentiam tam secundum id quod explicite, quam id quod implicite continetur, quoniam praedicatum consequentis non est simplex, sed duo continet, scilicet *subsistere in seipso,* praedicatum quoque antecedentis compositum oportet esse. Et sic categorica eius erit quasi de copulato subiecto et praedicato, et erit ista: *Substantia ex tanta perfectione, est ratio subsistendi in seipso.*

XXVII. *Ad quintum* * *dubium* dicitur, quod *subsistere* accipitur dupliciter: uno modo, ut significat tantum affirmationem essendi in rerum natura, et negationem sustentationis in alio quomodocumque; alio modo subsistere importat quendam naturalem entis modum, cui naturaliter annexae sunt talis negatio et talis affirmatio. In proposito non est sermo de subsistere primo modo, sed secundo: quoniam de subsistentia naturali ipsius intelligere loquimur, quae substantialitas est, et perfectionem simpliciter ponit, et non nisi ex perfectione summa ipsius intelligere sibi convenit.

* Cf. num. XVI.

Unde ad obiectionem in oppositum dicitur quod, si intelligere naturaliter subsisteret, esset tantae perfectionis quantam potest habere actus intelligendi: quoniam nulla limitatione propriae latitudinis modificaretur; quemadmodum humanitas subsistens, apud Platonem, totam hominis perfectionem sibi vindicaret. Et consequenter, cum intelligere sit perfectio simpliciter, ac per hoc nata sit esse infinitae perfectionis simpliciter, oporteret quod intelligere subsistens esset infinitum. Ac per hoc identificaret sibi omnem aliam perfectionem simpliciter: et sic esset Deus ipse. – Unde falsum est quod, si intelligere subsisteret, quod esset sic purum intelligere, quod non esset velle: immo esset et velle et voluntas et deitas, etc.

Ad confirmationem vero dicitur, quod aequivocat de *subsistere.* Quamvis enim subsistere primo modo perfectionem non augeat intrinsecam, vindicare tamen sibi subsistentiam, magnam perfectionem ponit: et in perfectionibus simpliciter arguit perfectionem infinitam. – Quod etiam ex eo patet quia, cum intelligere ex propria ratione non sit de genere substantiae, si tantae perfectionis est ut hanc perfectionem simpliciter quae est esse substantiam sibi vindicat, par ratio est ut ex eadem perfectione sua omnem aliam perfectionem simpliciter sibi identificet. Quae enim est maior ratio de ista quam alia? Et sic intelligere esset actus purus, etc. – Et haec distinctio de subsistere, cum hac confirmatione ultima, est notanda: quoniam ex illa Scotistae *, ex ista vero Averroistae ** retunduntur.

* Vide Scotum, II *Sent.*, dist. III, qu. VII.
** Vide Averr., *Metaphysic.* lib. XII, comm. XXV.
* Cf. num. II.

XXVIII. *Tertia ratio* * est ista. Si intelligere angeli esset substantia, non possent esse gradus in intelligendo perfecte et minus perfecte. – Probatur consequentia: quia tales gradus attenduntur secundum diversam participationem ipsius intelligere.

Circa istam rationem, primo notandus est sensus consequentis. Nam consequens illatum potest habere duos sensus. Alter est, quod in eodem angelo non possit esse intelligere perfectius et minus perfecte. Et sic consequentia plana est, quia substantia unius et eiusdem angeli non suscipit magis et minus. Sed quomodo consequens sit impossibile, non video: cum nulla ratio appareat cogens ad diversitatem magis et minus intelligendi in eodem angelo. – Alter igitur, et intentus sensus a s. Thoma, est, quod non essent diversi gradus intelligendi simpliciter. Et confirmatur ista consequentia super praecedente ratione *: quoniam si intelligere subsisteret, non esset nisi unum, ac per hoc excluderet distinctionem in multos gradus.

* Cf. num. XI.

XXIX. Secundo, circa hanc rationem dubitatur, quia non videtur consequentia valere formaliter. Quoniam non valet, *substantialitas est substantia seu subsistit, ergo non distinguitur in diversos gradus substantialitatis;* et tamen substantialitas est perfectio simpliciter, sicut et intelligere. – Quod autem non valeat de substantialitate consequentia haec, de se patet: quia substantialitas in omnibus angelis

et completis substantiis, cum tanta graduum diversitate secundum magis et minus perfectum, invenitur.

XXX. Ad hoc breviter dicitur, quod consequentia est optima formaliter: et quod si substantialitas in sua abstractione subsisteret, non esset nisi una, nec compateretur graduum diversitatem. Sed argumentum fallitur, quoniam de substantialitatis subsistere aequivocat. Dupliciter enim contingit. Uno modo, quod ex sua perfectione quam dicit, praecidendo ab omni mixtione imperfectionis, sic abstracta subsistat: et hoc modo, ut dictum est, non est nisi una. Alio modo, ut admixtum habet aliquid imperfectionis ex eius per se differentiis divisivis, quales sunt omnes differentiae in genere substantiae: et sic procedit obiectio. Et ideo non est contra propositum. – Habet autem sola ista perfectio simpliciter, scilicet substantialitas, utrumque modum subsistendi possibilem: quia omnes differentiae et modi per se illius constituunt substantiam aliquam in aliquo esse substantiali, et consequenter subsistente.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EIUS ESSE

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligere angeli sit eius esse. *Vivere* enim *viventibus est esse*, ut dicitur in II *de Anima* *. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem * dicitur. Ergo intelligere angeli est eius esse.

* Cap. IV, n. 4. – S. Th. lect. VII.
* Cap. II, n. 2. – S. Th. lect. III.

2. PRAETEREA, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem [α] cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

SED CONTRA, intelligere angeli est motus [β] eius; ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius.

* S. Th. lect. VII.

RESPONDEO DICENDUM quod actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX *Metaphys.* * Una scilicet actio est [γ] quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed [δ] manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere * et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum *, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. *de Div. Nom.* * Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.

* S. Th. lect. VIII. – Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 9.
* D. 1122.
* D. 752.
* S. Th. lect. I.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *vivere* quandoque sumitur pro ipso esse viventis: quandoque vero pro operatione vitae, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam: ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse: non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in angelo sit idem esse et intelligere.

α) *eadem.* – *idem* codices et *ab.*
β) *motus.* – *idem quod motus* BD.
γ) *actio est.* – Om. PFGab.
δ) *sed.* – *sed magis* Pab. – Pro *ipso*, *seipso* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore articuli quatuor facit. Primo, proponit conclusionem responsivam: scilicet quod neque actio angeli, neque actio alicuius creaturae, est eius esse. – Secundo, distinguit duplex genus actionis: scilicet immanentis, et transeuntis. – Tertio, probat conclusionem propositam, quoad actionem transeuntem. – Quarto, quoad actionem immanentem.

II. Et medium quidem assumptum ad probandum de actione transeunte, est quia est effluxus ab agente in actum: esse autem *significatur*, idest est rès significata, intra ipsum agens, ut etiam significatio ostendit: ly enim *significatur* ex parte rei se tenet, et non tantum ex parte modi significandi.

De actione autem immanente medium est, quia actio immanens est infinita simpliciter, vel secundum quid, idest in aliquo genere: esse autem cuiusque rei est finitum, et determinatum ad certum genus et ad certam speciem, rei scilicet cuius est: ergo non sunt idem. – Maior declaratur distinguendo duplex genus actionis immanentis, alterum pertinens ad partem intellectivam, alterum ad partem sensitivam: primum enim est infinitum simpliciter, quia obiectum eius ad omnia se extendit; secundum vero est infinitum secundum quid, quia obiectum eius ad quasdam tantum species se extendit. Et omnia clara sunt in littera.

III. Circa hanc rationem, adverte quod operatio immanens dupliciter sumi potest: scilicet in communi, puta intelligere, videre, etc.; et in speciali, seu contracte ad tale vel tale subiectum, puta ***intelligere humanum, videre bovinum,*** etc. In proposito non est sermo de istis in communi, quia sic non esset differentia inter eas et esse in

communi: sed est de eis sermo ut contractae sunt ad subiecta. Ita quod intendit quod, quia esse humanum est certae speciei, intelligere vero humanum non, sed est infinitum, ideo non sunt idem.

Adverte secundo, quod determinari, seu esse in aliqua specie, contingit dupliciter: uno modo per accidens, seu extrinsece; alio modo per se, et intrinsece. In proposito non est sermo de specificatione extrinseca, seu per accidens, quia sic ratio nihil valeret, ut patet discurrenti facillime: sed de specificatione intrinseca et essentiali. Ita quod intendit quod, quia esse humanum est essentialiter determinatum ad speciem hominis; intelligere vero humanum non est essentialiter in specie hominis, sed essentialiter potest specificari ab omnibus speciebus entis seu veri, ac per hoc est infinitum et indeterminatum simpliciter; ideo non sunt idem. Et simile est in aliis. – Et ex hoc patet quam conformiter s. Thomae dixerimus in praecedenti articulo *, non admittendo intelligere esse speciem atomam. Si enim esset perfectio indivisibilis formaliter, iam esset determinatum ad certam speciem essentialiter: super cuius opposito fundatur haec ratio.

* Num. XIX, XX.

IV. Circa fundamentum huius rationis dubium est. Quia duplex credi potest: scilicet vel hoc, *Quorumcumque sunt diversae essentiales differentiae specificae, illa diversae sunt res;* vel hoc, *Ea quorum alterum est certae speciei, alterum vero ad plures species essentialiter determinari potest, sunt diversae res.* – Et si quidem prima propositio fundamentum huius rationis est, concedere oportet omnem distinctionem formalem et specificam esse realem: quod nec a Thomistis tenentibus relationem esse idem fundamento, acceptatur; nec videtur consonum doctrinae s. Thomae *. Quoniam sicut bonum distinguitur formaliter ab ente, ita species boni et differentiae per se boni a speciebus et differentiis entis distinguuntur formaliter: et tamen sunt idem realiter.

* Supra, qu. v, art. I.

Si vero propositio haec falsa dicatur, et super secunda propositione fundetur processus iste, redit rursus ambiguitas similis, et forte maior. Tum quia secunda propositio non differt a prima nisi penes unum. Quoniam in prima alietas tantum specificarum differentiarum enuntiatur causa distinctionis realis: in secunda vero alietas et pluralitas, quia scilicet ex una parte est una differentia constituens, ex alia vero parte sunt plures differentiae specificae; sic enim se habent esse humanum et intelligere. Difficile autem valde videtur unde habeat pluralitas differentiarum aliarum quod faciat distinctionem realem a re unius alius differentiae, si unitas alius differentiae ad hoc non sufficit. Quoniam pluralitas ista nihil aliud operatur, nisi quod id cui convenit se habeat ut natura generica, quemadmodum unitas differentiae facit quod res cui convenit se habet ut natura specifica: nec apparet ratio aliqua quare res unius speciei non possit esse idem cum re naturae genericae alterius ordinis, si potest esse idem cum re naturae specificae alterius ordinis. – Tum quia nec propositio potest acceptari a praedictis Thomistis. Quoniam albedo est unius certae speciei: relatio autem quae ponitur identificata illi, ad multas indifferens est species, quoniam dividitur in relationem similitudinis et dissimilitudinis, etc. – Et confirmatur. Quia cuicumque non repugnat pluralitas differentiarum specificarum, illi nec repugnant magis tres quam quatuor aut decem differentiae. Et propterea, si una res esse potest, et tamen esse in duabus speciebus, non minus una res esse poterit, et esse in omnibus speciebus unius generis.

V. Ad hanc dubitationem dicitur, quod processus s. Thomae directe et proxime super secunda propositione fundatur, absque primae tamen negatione: ita quod proximum fundamentum est haec propositio, *Determinatum essentialiter secundum esse specificum, non est res determinabilis essentialiter per plura esse specifica.* Quae propositio videtur esse per se nota: alioquin unamet res esset essentia completa formaliter ultimo complemento formali, et non esset completa ultimo complemento formali; quod implicat contradictoria simul.

Et licet in hoc non referat utrum res ponatur determinabilis per unum esse specificum aut per plura, quemadmodum natura generica per plura specificatur; sequuntur tamen plura impossibilia ex secundo quam ex primo. Quoniam si ponitur quod res specifica unius ordinis est identice res specifica alterius ordinis, non sequitur nisi hoc, quod determinatum essentialiter ultima determinatione formali, est determinabile essentialiter alia determinatione formali: et sic esset determinatum ultimate, et non determinatum ultimate. Si vero ponitur quod res specifica unius ordinis est identice res generica alterius ordinis, praeter praedictum inconveniens sequuntur duo alia: scilicet quod determinatum formaliter ultima determinatione, esset natura formabilis essentialiter multis differentiis; et quod esset duae naturae oppositae, quia esset idem cum duabus differentiis extremis dividentibus rem illam genericam. Sicut si superficies esset natura coloris, sequeretur quod una et eadem superficies esset albedo et nigredo: quia omnis superficies esset identice color, ac per hoc, haec superficies esset non solum talis color, puta albedo, sed esset identice omnis color; quod implicat contradictionem. Sicut si quis poneret colorem significare unum numero, et tamen esse genus.

Ex hoc patere potest quod, quamvis ambae propositiones verae forte sint, ad propositum tamen non spectant de necessitate nisi illae quae de identitate et distinctione inter rem specificam et rem genericam alterius ordinis loquuntur; quae habent maiorem evidentiam.

VI. Unde ad obiectiones in oppositum * nihil aliud puto esse dicendum, nisi quod sermo praesens limitandus est duabus vel tribus conditionibus. Prima est, quod hic loquimur de differentiis *realibus*, idest addentibus aliquam rationem realem. Et per hoc excluduntur obiectiones de bono, et sibi similes: quoniam non addunt rem realem, sed relationem rationis tantum. – Secunda est, quod loquimur de identitate *per se:* quoniam *per accidens* excluditur ab arte. Et per hoc excluduntur imaginationes eorum qui loquuntur in aere, fingentes aliqua esse eadem realiter, et eandem rem esse essentialiter determinatam ultima differentia, et determinabilem alia ultima differentia alterius ordinis. Hoc enim, per se loquendo, non est intelligibile. Per accidens autem, dato quod non implicaret contradictionem, nulla tamen ratione tale *per accidens* poni videtur: quoniam natura, quantum possibile est, horret *per accidens*, et ad *per se* semper intendit. – Tertia conditio est ab illis apponenda, qui relationem tenent idem cum fundamento: scilicet quod sermo praesens est de *absolutis.* Sed advertant qui hanc apponunt tertiam conditionem, quomodo praedicta inconvenientia *, et maxime tertium, possint evadere: cum praedicta non gratia materiae absolutae vel respectivae, sed ex rationibus ultimae differentiae generis et speciei, quae communia sunt absolutis et respectivis, deducta sint.

* Cf. num. IV.

* Cf. num. V.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM POTENTIA INTELLECTIVA ANGELI SIT EIUS ESSENTIA

Infra qu. LXXVII, art. 1; qu. LXXIX, art. 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod virtus vel potentia [α] intellectiva in angelo non sit aliud quam sua essentia. *Mens* enim et *intellectus* nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum *, nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes*. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

(* *Cael. Hier.*, cap. II, VI, XII; *de Div. Nom.*, cap. I, IV, VII.)

2. PRAETEREA, si potentia intellectiva in angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens: hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. Sed *forma simplex subiectum esse non potest,* ut Boetius dicit, in libro *de Trin.* *. Ergo angelus non esset forma simplex: quod est contra praemissa *.

(* Lib. I, cap. II. — * Qu. L, art. 2.)

3. PRAETEREA, Augustinus dicit, XII *Confess.* *, quod Deus fecit angelicam naturam *prope se*, materiam autem primam [β] *prope nihil:* ex quo videtur quod angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiva.

(* Cap. VII.)

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, XI cap. *Angel. Hier.*, quod angeli *dividuntur in substantiam, virtutem et operationem*. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

RESPONDEO DICENDUM quod nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia *. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur quod proprius actus respondet [γ] propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra * dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse: nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse [δ]. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

(* D. 749. — * Art. 1; qu. XLIV, art. 1.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod angelus dicitur *intellectus* et *mens*, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva.

AD SECUNDUM DICENDUM quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. – Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem: huiusmodi enim [ε] accidens pertinet ad formam (– accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est angelus.

AD TERTIUM DICENDUM quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale [ζ]: et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile [η].

α) *vel potentia.* – Om. ABCDE.
β) *primam.* – Om. codices et ed. *a*.
γ) *respondet.* – *correspondet* ABCD, *eorumdem* E.
δ) *est idem quod eius esse.* – Om. P*ab*; *est idem quod eius essentia* BCDEFG, *est idem quod eius esse sua essentia* p*A*.
ε) *enim.* – *autem* PEG*ab*.
ζ) *substantiale.* – *sensibile* ACEFGsD, om. pD. – *sed ad esse accidentale* om. codices et ed. *a*.
η) *simile.* – *et potest concedi similiter quod quidditas angeli non differt a potentia quae est ad suum esse actuale et substantiale* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo notandum est quod, cum potentia sit principium activum vel passivum operationis, duo in se claudit: scilicet relationem principii; et rem absolutam, quae est proxima ratio agendi vel patiendi. In proposito non est quaestio de relatione, sed de re absoluta. Ita quod sensus tituli est: Utrum potentia, non pro respectu, sed pro re absoluta quam significat, sit idem cum substantia angeli.

II. In corpore unica est conclusio responsiva negative, et est universalis tam de angelo quam de quacumque creatura, scilicet: Nulla virtus operativa sive angeli sive cuiuscumque creaturae, est eius substantia. – Et probatur sic. Nullius creaturae esse est sua operatio: ergo nullius creaturae substantia est sua potentia operativa.

Antecedens patet ex praecedente articulo. – Consequentia vero deducitur, quia secundum diversitatem actuum, oportet esse diversitatem potentiarum propriarum: quia unusquisque actus proprius respondet propriae potentiae. Sed operatio et esse sunt actus diversi, quorum propriae potentiae sunt substantia et vis operativa. Ergo substantia et potentia operativa sunt diversae.

III. Circa rationem praedictam ex multis capitibus occurrit dubium. Et primo, in illa propositione: *Diversitas actuum exigit diversitatem potentiarum* *. Aut enim est sermo de diversitate absolute, aut tali. Si absolute, nil concludit: quia distinctio in principiatis non infert distinctionem in principiis, nisi forte distinctionem formalem potentiarum; quae non sufficit proposito. – Si de *tali*, aut de formali: et sic etiam non infert propositum. Aut de reali: et sic est falsa manifeste, quia cum diversitate realium actuum stat unitas potentiae, ut patet in potentia visiva et aliis; immo cum contrarietate reali actuum, ut patet ex II *Caeli*, comm. XVIII.

(* Cf. num. XII.)

IV. Rursus, aut est sermo de omni actu, aut de tali. Si de omni, manifeste sequitur processus in infinitum: quoniam ipsa potentia operativa actus quidam est, apud te, cum accidens ponatur, et subiective in anima; et sic, si unusquisque actus exigit propriam potentiam, praeerit alia potentia prior; et cum illa quoque esset actus quidam, praeexigeret aliam priorem, et sic in infinitum. – Si vero de actu *tali*, non facile erit assignare qualis sit. Si enim dicitur quod est sermo de actibus *ultimatis*, deprehenditur

quod haec est fuga quaedam, ex eo quia sic actus ultimatus, inquantum actus ultimatus est, haberet hanc proprietatem, scilicet exigere potentiam propriam. Sed hoc est falsum: quoniam, ut patet in XI *Metaphys.* *, et II *de Anima* **, et III *Physic.* *, quilibet actus qui per se fit, fit in propria potentia; constat autem quod non omnis actus qui est per se terminus actionis alicuius, est actus ultimatus; quoniam omnis forma accidentalis absoluta ad aliquam operationem ordinatur. – Si vero dicitur quod est sermo de actu tali, idest *de actu per se expectato ab eo cuius est actus,* deprehenditur falsum hoc esse, ex dicto s. Thomae, hic subsumentis sub istis propositionibus quod *esse* est talis actus respectu essentiae. Constat enim quod essentia non expectat esse, nec aliquod mediat fieri ad coniungendum talem actum tali potentiae; sed eadem generatione generantur et corrumpuntur.

* Cap. viii. - Did. lib. X, cap. ix, n. 10.
** Cap. ii, n. 12.
* Cap. iii.

V. Est et tertia ratio dubitandi ex propositionibus subsumptis, scilicet: *Essentia est propria potentia respectu esse, et potentia operativa respectu operari* *. Si enim hae propositiones verae sunt, cum ante dictis, manifeste sequitur quod, quemadmodum operari et esse distinguuntur semper formaliter et realiter, ita etiam semper omnis essentia distinguetur realiter ab omni operativa potentia. Quod implicat contradictionem. Tum quia nulla essentia alicuius formae accidentalis esset potentia operativa: et sic calor non esset potentia calefactiva. Tum quia nulla potentia operativa haberet esse: quia non esset essentia.

* Cf. num. xiii.

VI. Circa conclusionem ipsam multae sunt dubitationes et obiectiones, pro quanto ponit quod *nulla substantia creata est immediatum principium alicuius operationis* *. Quoniam aut universaliter intelligit de principio tam activo quam passivo; aut de activo tantum. Si de utroque, sequitur quod substantia nullius transmutationis subiectum proximum esse potest. Hoc autem est inconveniens. Tum quia oppositum apparet in materia prima. – Tum quia hoc salvari non potest, nisi ponendo in omni substantia quaedam accidentia potentialia congenita ipsi substantiae, quibus mediantibus esset transmutabilis diversis transmutationibus. Hoc autem est voluntarium et irrationabile: quia pluralitas non est ponenda sine necessitate; natura enim facit ex paucioribus quantum potest, ut patet I *Physic.* *

* Cf. num. xiv.
* Cap. vi, n. 7.

Si autem est sermo de principio activo tantum, sequitur quod supponatur hic omnes potentias partis sensitivae et intellectivae esse activas, eo quod sunt potentiae operativae. Et tamen in II *de Anima* * manifeste dicitur sensus esse potentias passivas; et similiter intellectum possibilem, in Tertio eiusdem *.

* Cap. iv, n. 6; cap. v, n. 1.
* Cap. iv, n. 3, ii.

VII. Deinde contra hoc sunt obiectiones Scoti *, in Secundo, dist. xvi, et in Quarto, dist. xii *. Et primo arguit sic. Ordinatum ad finem, quanto immediatius ordinatur ad illum, tanto nobilius ordinatur: substantia creata nobilissimo modo ordinatur ad finem per operationem attingendum: ergo immediate operabitur. – Et confirmatur. Quia operari immediate convenit formae ignobiliori, scilicet accidentali, et formae nobiliori, scilicet deitati: ergo convenit etiam formae mediae, scilicet substantiali creatae. – Et confirmatur secundo. Quia alioquin substantia intellectualis esset beata per accidens: quod est inconveniens. Probatur consequentia: quia esset subiectum beatitudinis per receptivum medium, in quo reciperetur beatitudo, si esset separatum a substantia.

* Cf. num. xv.
* Qu. iii.

VIII. Secundo, sic. Substantiam oportet produci a substantia etiam tanquam a principio quo agens agit: ergo substantia est principium activum ut quo: quod nihil aliud est quam potentia activa. – Et confirmatur hoc. Quia apud te, forma in qua genitum assimilatur generanti, est ratio et principium generandi: ergo potentia generativa in quacumque substantia, est substantia.

Et si dicatur, concedendo quod substantia est principium activum quo operationis et generationis, non proximum, sed primum, ut dicitur in definitione naturae *; et quod potentia operativa nominat principium proximum: contra hoc multipliciter obiicitur. Tum quia negari non potest quin substantia sit immediatum principium talis potentiae operativae, quam ponis esse accidens.

* *Physic.* lib. II, cap. i, n. 2.

Tum quia negari etiam non potest quin substantia sit immediatum principium substantialis productionis. Quoniam aut substantialis productio elicitur immediate a forma substantiali, vel a forma accidentali. Si a substantiali, habetur intentum. Si ab accidentali, aut virtute propria: et hoc non, ut de se patet. Aut virtute substantiae, quia est eius instrumentum: et hoc esse etiam falsum declaratur quadrupliciter. Primo, quia instrumentum, apud te, non movet nisi motum a principali agente: ergo aliqua est operatio substantiae, qua movet accidens ad agendum: quod est principale intentum. – Secundo, quia causa principalis et instrumentalis sunt ordinatae essentialiter sicut superior et inferior. Constat autem quod causa superior prius natura attingit effectum quam inferior: et si est naturalis, quidquid vel quantum potest, prius naturaliter agit quam inferior. In illo ergo priori producta est substantia immediate a substantia. Et consequenter in secundo signo naturae, in quo terminatur actio causae secundariae, non producitur substantia, nisi idem bis producatur. – Tertio, quia quo instrumentum non se extendit, illuc oportet principalis agentis actionem pertingere: sed actio accidentis non attingit nudae materiae primae essentiam: ergo generationem substantialem, quae in ea fit, a substantia immediate elici oportet. – Quarto, quia cum dicitur accidens causare substantiam in virtute substantiae, ly *in virtute* aut addit aliquid absolutum, aut respectivum. Si absolutum, cum illud sit accidens, eadem quaestio erit. Si respectivum, manifeste patet quod ex respectu superaddito accidens non potest facere substantiam: quoniam relatio non largitur virtutem activam. Et etiam illa relatio esset accidens.

Tum quia non potest negari quin substantia in suo ordine sit immediatum principium alicuius propriae operationis, ut patet ex ratione causae superioris principalis, ut diximus. – Et confirmatur. Quia quamvis Deus, apud philosophos, non causet nisi mediantibus causis secundis, tamen ipse est immediata causa propriae operationis in suo ordine. Ergo similiter se habebunt substantia creata et forma accidentalis, dato quod non causet nisi mediante accidente.

IX. Tertio arguitur, ducendo ad impossibile. Quia sequeretur quod posset fieri per divinam potentiam substantia intellectualis sine intellectu, et e converso: quia omne absolutum prius potest fieri sine alio absoluto distincto realiter a se.

Et si dicatur quod hoc non potest fieri propter necessariam connexionem inter ea, ex hoc magis habetur intentum, propter duo. Primo, quoniam ista connexio attenditur non secundum connexionem potentiae ad actum (quia omnis potentia est potentia contradictionis, ut dicitur IX *Metaphys.*, text. xvii *), sed secundum connexionem causae activae naturaliter ad suum effectum (unde et apud te, potentiae fluunt ab essentia). Ergo substantia est immediate activa: quod est principale intentum. – Secundo quia, cum Deus possit supplere vicem omnis causae extrinsecae, quantumcumque talis connexio videatur necessaria, poterit tamen Deus facere unum sine alio.

* Cap. viii. - Did. lib. VIII, cap. viii, n. ii.

X. Quarto arguitur ex confessis et experientia. Fatemur in primis quod angelus intelligit substantiam propriam per seipsam: igitur essentia angeli est proximum principium intellectionis. – Experimur quoque quod aqua calefacta frigefit a seipsa: ergo propria substantia est principium proximum frigefactionis.

XI. Ad evidentiam praesentis materiae, notandae sunt aliquae distinctiones. Prima est *de actu.* Quidam est *adaequatus* potentiae, ut intelligere respectu intellectus, et videre respectu visus: quidam vero *inadaequatus,* ut tale intelligere, puta intelligere bovem, et tale videre, puta album. – In proposito est sermo de actibus adaequatis tantum: quoniam de talibus tantum verificatur quod potentiae distinguuntur per actus.

Secunda est *de graduatione rerum.* Quaedam enim res sunt, quae primaria intentione intenduntur a natura ut actus, quaedam vero ut potentiae: quamvis contingat res intentas ut actus, habere aliquid potentiae admixtum; et similiter res intentas ut potentias, habere aliquid actualitatis admixtum. Et illae quidem sunt per se primo et es-

sentialiter actus: et per hoc simpliciter locantur in coordinatione actuum. Istae vero sunt per se primo et essentialiter potentiae: et consequenter simpliciter locantur in ordine potentiarum. Ita quod imaginandum est quod, quemadmodum in genere substantiae est invenire quasdam res a natura intentas per se primo ut principia aliorum sint, ita in quolibet genere sint quaedam res per se primo intentae a natura ut principia proxima aliorum.

Et si ita est, ex hoc habetur tertia distinctio, *actus et potentiae*. Quia uterque est duplex. Actuum enim quidam est per se primo actus, et secundario potentia; quidam vero e converso. Et similiter potentiarum quaedam est per se primo potentia, et secundario actus; quaedam vero e contra. Quamvis in his sit latitudo quaedam. Quoniam potentiae passivae sunt actus tantum modaliter, pro quanto subiectis inhaerent aliquae earum: habent enim ex hoc quendam actus modum. Potentiae vero activae actus quidem sunt, sed tales quod sunt essentialiter intenti, et ad hoc producti in natura, ut principia operationum sint. Et propter hoc in genere principiorum essentialiter locantur.

In proposito ergo sermo est de actu *per se primo intento in ratione actus*, et de potentia *per se primo intenta in ratione potentiae*. – Quod autem dentur in natura tales res, specialem quaestionem exigeret. In promptu tamen apparet rationabiliter eas poni posse. Quandoquidem habitus omnes practici, ut docuit Aristoteles in *Ethicis* *, res tales sunt: quoniam ad nihil aliud sunt nisi ad operari. Similiter formalia significata potentiarum animae ad nihil aliud sunt nisi ad operari.

* Lib. X, cap. vii, n. 6.

XII. His praesuppositis, ad obiectiones contra rationem s. Thomae factas * respondetur, quod praesens sermo est de diversitate reali, non quacumque, sed formali; non quorumcumque actuum, sed adaequatorum, et per se primo intentorum in ratione actus. Talis enim diversitas totalis potentiarum diversitatem exigit, non a posteriori, sed a priori inferens eam: quoniam actus adaequatus est finis potentiae, et ex II *Physic.* * expresse patet quod ex fine assignare rationem et conditionem eius quod est ad finem, est reddere causam a priori; immo potissimam causam in rebus naturalibus, quia naturalia sunt propter finem. Et propterea argumentum illud, *distinctio in principiatis non arguit distinctionem in principiis,* sophisma est Accidentis: quoniam actus potentiarum, non in eo quod effectus, sed in eo quod fines, potentias distinguunt.

* Cf. num. iii, iv.

* Cap. ix, n. 3, 5.

XIII. Ad id vero quod obiicitur contra propositiones subsumptas *, dicitur quod, ut patet ex verbis s. Thomae in responsione ad ultimum argumentum, *esse* hic non sumitur universaliter, prout est commune quid ad actum primum substantialem et accidentalem; sed pro esse substantiali tantum. Et ratio est, quia hic sumitur ut totaliter distinguitur contra esse quod datur per operari: tale autem non est esse accidentale, quia operari est quoddam accidentale esse habere. Et ideo non est mirum, si forma accidentalis proximum principium essendi et operandi est: quia et esse eius, et operari eiusdem, est quoddam esse accidentale. Non sic autem se habent operari et esse substantiale, ut de se patet: quia illud est substantia, et hoc accidens.

* Cf. num. v.

XIV. Ad obiectiones contra conclusionem *, ordinate dicendo, respondetur quod sermo praesens, proprie loquendo, est tantum de potentia operativa, sive active sive passive operari dicatur, modo ibi vera operatio sit. Et per hoc excluduntur omnes potentiae pure receptivae, idest quae non media aliqua operatione aliquid habent ut actum; qualis est potentia subiecti respectu propriae passionis, et universaliter respectu eorum quae per se congenita sunt rei. Unde non videtur inconveniens ponere potentialitates tales congenitas substantiis rerum. Nec multiplicantur entia sine necessitate. Quoniam, ut patet XII *Metaphys.*, in text. xxvi et xxvii *, in quolibet genere est dare propriam potentiam et proprium actum, quae sunt ut principia illius generis *. Ex hoc enim sequitur manifeste quod oportet alterum duorum dicere: aut quod substantia sit reductive in aliis generibus, ut potentia reducitur ad genus actus; aut quod dentur istae potentiae congenitae. Et cum primum sit inconveniens, ut etiam ipse Scotus fatetur *, oportet dicere secundum. – Neque potest ad illum textum Aristotelis responderi, quod loquitur de potentia obiectiva. Quoniam expresse loquitur de potentia et actu, ut principia sunt eius quod est in genere: constat autem quod potentia obiectiva principium non est rei; immo est res ipsa, ut possibilis est esse. – Ad id vero quod de potentia materiae obiicitur, patet responsio a s. Thoma *, intendente quod potentia materiae est ad esse substantiale, nulla mediante operatione quae sit vere operatio, ac per hoc accidens inter ipsam materiam et formam substantialem: quoniam in instanti generationis nulla res est in materia nisi forma substantialis, cum consequentibus ad ipsam.

* Cf. num. vi.

* Cap. iii. - Did. lib. XI. cap. v, n. 2, 5.

* *illius entis* edd. 1509, 1514.

* Vide II *Sent.*, dist. xvi, contra opin. i.

* In resp. ad arg. 3.

XV. Ad primam autem rationem Scoti * dicitur, quod esse principium operationis contingit tripliciter: scilicet vel proximum tantum, vel principale tantum, vel proximum et principale simul. Et quod elicere operationem ut principium proximum tantum, est imperfectionis: quia oportet esse de genere accidentis. Elicere vero operationem ut proximum et principale simul, est summae perfectionis: quia ponit in re perfectionem substantiae et accidentis. Elicere vero ut principale tantum, medium est: et propterea rationabiliter convenit substantiae creatae, quae media est inter Deum et accidentia.

* Cf. num. vii.

Unde ad primum dicitur, quod substantia debet ordinari ad finem nobilissimo modo, possibili tamen. Immediatio autem per exclusionem potentiae mediae, est modus impossibilis substantiae creatae. – Et per hoc patet ad primam confirmationem: quia scilicet ratione nimiae perfectionis quam haberet, repugnat substantiae creatae esse proximum principium operationis; quoniam esset proximum et principale simul.

Ad alteram vero confirmationem, si non velimus abuti vocabulis, negatur consequentia: quoniam operari mediante virtute propria ut quo, non est operari per accidens. – Et ad probationem, negatur quod beatitudo comparetur ad potentiam substantiae intellectualis, et ad ipsam substantiam intellectualem, ut color ad superficiem et substantiam corpoream; ita quod, quemadmodum color informaret superficiem, si esset separata a corpore, ita beatitudo potentiam, si esset separata a substantia. Dico enim quod ista conditionalis est falsa: quoniam beatitudo est essentialiter operatio vitalis, quam non est intelligibile esse nisi viventis. Tum etiam quia beatitudo non potest esse nisi in beato: non potest autem fingi quod potentia separata esset beata, quemadmodum superficies esset colorata. Unde non solum antecedens et consequens illius conditionalis sunt impossibilia, sed etiam conditionalis ipsa.

XVI. Ad secundam rationem Scoti *, conceditur substantiam oportere fieri a substantia tanquam a causa principali, non autem proxima. – Et ad primam instantiam, de causatione accidentis a substantia, dicitur quod nullum accidens causatur a substantia immediate *per operationem mediam.* Cum hoc tamen stat quod multa accidentia consequuntur substantiam et in genere causae effectivae, et materialis, *per modum naturalis sequelae.* Et hoc modo substantia est causa suarum passionum et potentiarum.

* Cf. num. viii.

Ad instantiam vero de propria causalitate causae principalis et superioris, dupliciter dici potest. Primo, negando quod substantia et sua potentia operativa sint, proprie loquendo, causa principalis et instrumentalis, superior et inferior: et propterea obiectiones non habent locum. Et potest esse ratio negationis, quod substantia et potentia operativa concurrunt, non ut duae causae, sed ut causa et quasi conditio causae. – Secundo potest dici (admittendo quod se habeant, non ut causa superior et inferior, sed quodammodo ut principalis et instrumentalis) et quod instrumentum est duplex, coniunctum et separatum: et rursus inter instrumenta coniuncta datur latitudo, quoniam calor et potentia augmentativa coniuncta instrumenta animae dici possunt, potentia tamen magis coniunctum instrumentum est. Nec opus est omne coniunctum instrumentum moveri a principali: sed operari principaliter, concurrente ad illud operari principali agente. Quoniam, sic large accipiendo instrumentum, hanc sufficit habere instrumenti

conditionem. – Unde non oportet obiectis aliter respondere, supponentibus substantiam et potentiam operativam se habere ut duas causas.

XVII. Ad id tamen quod tangitur de proximo principio elicitivo generationis substantialis *, dicitur quod, secundum rem, generatio substantialis instantanea non est operatio aliqua, sed est terminus generationis transmutantis materiam usque ad hoc. Unde non oportet quaerere aliud illius principium: sed illud idem quod in toto tempore praecedente generabat, in instanti ultimo illius temporis generat, terminando actionem suam.

* Cf. ibid.

Et cum quaeritur quomodo alteratio, aut quodcumque accidens, virtute substantiae substantiam faciat: – quid est illa virtus? Breviter dico dupliciter dici posse. Primo, a quibusdam dicitur quod est res quaedam intentionalis, eo modo quo intentio coloris dicitur esse in aere. Et quod licet sit accidens secundum esse, est tamen causaliter substantia, non ut principalis causa, sed ut vis quodammodo instrumentalis; quam constat posse esse imperfectiorem effectu, ut patet de formis seminum, et approbatur XII *Metaphys.*, text. XL *. – Secundo dicitur, quod accidens ipsum, ex hoc ipso quod est coniunctum substantiae tali, est eius organum coniunctum, et est ipsius virtus; nec oportet aliam superaddere virtutem. Et hoc puto verum in his quae non sunt vera instrumenta, sed ipsum et substantia sunt una causa.

* Cap. VI. - Did. lib. XI, cap. VII, n. 9.

XVIII. Ad tertiam autem rationem * dicitur primo, quod illa propositio absoluta, *realiter distincta sunt separabilia ab invicem,* est falsa; etiam in doctrina sua. Quoniam partes essentiales simul sumptae, apud ipsum *, distinguuntur realiter a toto; et tamen non posset alterum sine altero fieri.

* Cf. num. IX.
* III *Sent.*, dist. II, qu. II, art. I.

Deinde dicitur, quod connexio necessaria inter substantiam et eius potentiam, dato quod esset ex causalitate activa, non tamen inferret substantiam esse immediatum principium alicuius operationis, ut patet ex dictis *. – Non infert etiam quod Deus possit eas separare, quia potest supplere vicem causae efficientis. Quoniam hoc intelligitur de efficiente proprie, scilicet per operationem mediam: tale autem non est substantia respectu suae passionis, ut ex dictis * iam patet.

* Num. XVI.
* Ibid.

XIX. Ad illud quod obiicit de essentia angeli *, dicitur quod substantia angeli non est elicitivum principium intellectionis, sed potentia. Et quamvis substantia absque media specie intelligibili ad intellectionem concurrat, non tamen concurrit ut eliciens, sed ut fons * intellectus in actu respectu sui, ut infra * patebit.

* Cf. num. X.
* *forma?*
* Qu LVI, art. I, Comment.

XX. Ad ultimum vero, de frigefactione aquae calidae *, dupliciter dicitur. Primo, quod principium illius frigefactionis est forma mediante frigiditate, quae in aliquo gradu in ea remansit: quoniam non potest totaliter ab ipsa exspoliari. – Nec obstat quod frigiditas illa sit minor caliditate introducta. Quamvis enim sit minor formaliter, est tamen maior radicaliter seu virtualiter, propter formam substantialem propriam eius radicem, cuius est virtus et proprietas. Contingere autem potest totum quodammodo pati a toto, propter contrarietatem qualitatum activarum in toto existentium in continua pugna.

* Cf num. X.

Secundo dicitur, et melius, quod frigefit *per se* a generante; et a forma propria per modum tantum sequelae, eo modo quo grave gravitando frangit prohibens ipsum descendere, et deorsum movetur. Imaginandum est enim, et ita est, quod quemadmodum ad formam gravis geniti extra locum suum, naturaliter sequeretur motus deorsum, nisi aliquid prohiberet; ita ad formam aquae sequitur esse frigidum in tanta perfectione; et si impediatur a tanta perfectione, sequitur, remoto prohibente, frigefactionis motus. Et quemadmodum grave gravitando vincit prohibens quandoque, ita frigidum frigendo vincit calidum prohibens, quando calidum illud ab agente illud fovente destituitur. Et rursus, quemadmodum grave sequitur motus deorsum mediante gravitate, ita aquam frigefactio, mediante frigiditate illa a qua non est denudabilis.

Quod autem altero istorum modorum, qui valde propinqui sunt, fiat, ex hoc patet, quia nisi sic dicatur, oportebit recurrere ad causas extrinsecas, puta ad continens. Sed hoc non potest rationabiliter dici. Tum quia aqua efficitur frigidior continente. Tum quia si circumscriberetur continens, aut poneretur neutrale, nihil minus aqua calida frigefieret: cuius signum evidens est, quia aqua calida posita in continente non calido, tepescit. Unde continens, et quaecumque alia causa extrinseca, non potest poni nisi causa per accidens, ut removens prohibens. Oportet enim naturalis accidentis alicuius naturam causam ponere, quae intrinsecum principium est, ut patet II *Physic.* *

* Cap. I, n. I, 2.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN ANGELO SIT INTELLECTUS AGENS ET POSSIBILIS

II *Cont. Gent.*, cap. XCVI.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus, in III *de Anima* *, quod *sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima.* Sed angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

* Cap. V, n. I. - S. Th. lect. X.

2. PRAETEREA, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III *de Anima* *. Sed angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

* Cap. IV, n. 3; cap. V, num. I. - S.Th. lect. VII, X.

SED CONTRA EST quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III *de Anima* *. Sed hoc non est in angelo [α]. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

* Cap. V, n. I; cap. VII, n. 3. - S.Th. lect. X, XII. α

RESPONDEO DICENDUM quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu: unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. – Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes: et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.

α) *Sed hoc non est in angelo.* – Omittunt codices et editio *a*.

Utraque autem necessitas deest in angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum *, respectu eorum quae naturaliter intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit *. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce *.

* D. 134.
*Qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXV, art. 1.
* D. 137, 146.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel [β] fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem * [γ], sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. – Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet: nec de nominibus est curandum.

* D. 126, 147.

β) *esse generari vel.* – *scientiam generari sive* B; *sive* etiam ceteri codices.

γ) *quidem alium intelligentem.* – *intelligentes* FG*a*. – Statim *in potentia* om. codices et ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus eget recordatione eorum quae traduntur in III *de Anima* *, ubi ponuntur in anima nostra duae virtutes ad intelligendum concurrentes: una activa, vocata *intellectus agens;* et altera passiva, vocata *intellectus possibilis.* Hoc enim est quod vertitur nunc in dubium de angelis: an scilicet vis intellectiva angelorum distinguatur in duas potentias, activam scilicet et passivam, an non. Hoc enim est quaerere utrum in eis sit intellectus agens et intellectus possibilis.

* Cap. IV, n. 3 cap. V, n. 1.

II. In corpore articuli unica conclusione quaesito respondet negative, scilicet: In angelis non est intellectus agens neque possibilis, nisi aequivoce. – Probatur. Ratio necessitatis utriusque intellectus non habet locum in angelis: ergo.

Antecedens declaratur primo, quoad intellectum possibilem; secundo, quoad intellectum agentem. Possibilis enim ponitur propter potentiam ad actum duplicem, scilicet ad actum primum et ad actum secundum: quae non habet locum in angelo quoad naturalia, de quibus est sermo. – Agens vero ponitur propter defectum intelligibilis, quia scilicet oportet intelligibile in potentia transferri ad ordinem intelligibilium in actu. Quod etiam non habet locum in angelis: quia proprium intelligibile eorum est quidditas immaterialis de se intelligibilis, quemadmodum lumen est de se visibile.

III. Circa rationem probantem non dari intellectum possibilem in angelis, obiectiones Scoti occurrunt, in Secundo, dist. III, qu. ult. *, directe intendentes confutare eam sic. In angelis est potentia receptiva specierum intelligibilium: ergo in eis est intellectus possibilis. Probatur consequentia: quia nihil refert an potentia receptiva praecedat duratione actum receptum, an natura tantum, in quo tu ponis differre intellectum angeli a nostro possibili. – Et confirmatur. Quia si Deus dedisset homini species intelligibiles, nihil minus haberet intellectum possibilem, ut patet in Christo.

* Contra opin. 1.

IV. Contra rationem adductam de intellectu agente *, arguit Scotus, ibidem, ostendens falsam esse minorem, et oppositum concludere. Quoniam primum, idest adaequatum, obiectum intellectus angelici, quod dicis esse intelligibile in actu, aut est aliqua res singularis, aut universalis. Non singularis: quia nullum singulare continet virtualiter omnia cognoscibilia ab angelo. Ergo est aliqua ratio universalis per praedicationem ad omnia cognoscibilia ab angelo. Et cum talia sint non solum immaterialia, sed etiam sensibilia, quae sunt intelligibilia in potentia; ergo primum obiectum intellectus angelici erit abstractum ab intelligibili in potentia. Ergo non est ex se omnino intelligibile in actu. Ergo debet poni intellectus agens in eis.

* Cf. num. II.

V. Contra conclusionem * instat etiam, ibidem, sic. Potentia activa quae est perfectionis in creatura inferiori, non est neganda a creatura superiori: intellectus agens est huiusmodi: ergo. – Praeterea, natura nobilissima debet habere eas virtutes, quibus possit acquirere sibi perfectionem suam, si non habet eam. Ergo natura angelica debet habere intellectum agentem et possibilem, ut possit sibi acquirere cognitionem, universalium quidem, si non haberet inditam; et singularium, quam non habet congenitam.

* Cf. ibid.

VI. Ad has obiectiones facile est respondere, si natura angelorum consideretur. Ut enim patet ex superioribus quaestionibus *, natura angeli media est inter actum purum et potentiam puram in genere intelligibilium; tantumque obtinet perfectionis, ut ex eo quod habet perfectionis ac actualitatis, fluat intellectus non informis, sed formatus naturis omnium naturaliter cognoscibilium ab angelo; ut patet ex supra * dictis, et a philosophis tam Peripateticis quam Platonicis concorditer asseritur; quamvis ex eo quod habet potentialitatis, comparetur ad intellectum formatum ut recipiens ad receptum. Quemadmodum in sensibilibus ex actualitate naturae provenit quod ex ea fluant proprietates; et ex potentialitate fit ut recipiantur in ea. – Et quia natura, sicut non deficit in necessariis, ita non abundat dando superflua; propterea nulli tali rei ad quam per modum sequelae naturalis non impedibilis, nata est sequi perfectio propria, oportuit naturam sollicitari ad dandum sibi virtutes quibus posset acquirere sibi suam perfectionem. Cum enim talis natura sic sit instituta, quod eam necessario comitatur sua perfectio; superflue adiunctae essent virtutes quibus naturaliter acquirere posset perfectionem, qua naturaliter carere non potest. – Ex hac etiam radice manifeste provenit et quod intellectus angelicus nullum habet obiectum motivum eius quoad actum primum; et quod intellectus eius nunquam naturaliter est in statu potentiae, et consequenter nullo eget activo.

* Qu. L, art. 2, ad 2; qu. LI, art. 1.
* Qu. LI, art. 1.

VII. Ad obiectiones autem in oppositum de intellectu possibili *, dicitur quod nihil valent, quia non distinguunt inter *per se* et *per accidens.* Potentia enim receptiva duplex est. Quaedam per accidens coaeva suo actui: et de tali procedunt obiectiones, quae imaginantur intellectum angelicum esse sicut intellectum nostrum, cui accidere potest quod habeat species coaevas. – Quaedam vero est per se coaeva suae perfectioni, quia scilicet est naturaliter inseparabilis ab ea, quemadmodum figura respectu caeli: et talis non potest vocari *possibilis*, quoniam nunquam est in statu potentiae. Unde ridiculum esset dicere quod caelum est possibile respectu suae figurae, apud philosophos, ut patet IX *Metaphys.*, text. XVII *. Et talis potentia est in intellectu angeli.

* Cf. num. III.
* [illegible]

VIII. Ad obiectiones vero de intellectu agente *, dicitur quod peccant *primo*, quia obiectum illud quod ponitur adaequatum per praedicationem, non est universale abstractum a sensibilibus, neque totaliter neque partialiter, sed ex hoc ipso factum, quod illius species naturaliter sunt

* Cf. num. IV.

inditae angelis. Et ideo non oportet ponere aliquod agens ob illius abstractiones. – Peccant *secundo*, quia necessitas ponendi intellectum agentem non est ex parte obiecti inquantum est universale per praedicationem; sed inquantum est in rerum natura actualiter perfectivum et motivum intellectus: ponitur enim ut cooperetur obiecto ad actuandum intellectum possibilem. Patet autem ex dictis * tale obiectum, scilicet in ratione motivi, nullum esse respectu angeli; nisi forte substantiam propriam, aut alicuius alterius superioris intelligentiae, quas constat esse actus intelligibiles. – Peccant *tertio*, quoniam obiectum per praedicationem adaequatum commune est omnibus intellectibus, scilicet ens aut verum; ac per hoc nullius intellectus propria venanda sunt. Sed proprium obiectum cuiusque intellectus est ens et verum modificatum in per se primo obiecto motivo, vel quasi motivo, illius: quemadmodum ad intellectum nostrum se habet *quod quid erat esse* rei sensibilis, et ad quemlibet angelum se habet substantia propria. Et penes talia obiecta distinguuntur inter se intellectus, et propriae eorum conditiones accipiuntur. Unde posset dici, et bene, quod obiectum primo et per se adaequatum, in ratione motivi naturalis, intellectus angelici cuiuslibet, est res singularis in essendo, scilicet essentia propria. – Et cum obiicitur quod non continet virtualiter omnia: dicendum est quod non est opus obiectum continere virtualiter omnia, sed sat est quod contineat omnia naturaliter cognoscibilia, secundum conditiones naturaliter cognoscibiles a tali intellectu, repraesentative. Et hoc convenit essentiae angeli, diversimode tamen respectu diversorum: quoniam superiora repraesentat quasi ut effectus causam, inferiora vero e converso quasi ut causa effectum. Et universaliter tam superiorum quam inferiorum repraesentativas species virtualiter continet, quamvis non eorum naturas. Et hoc ultimum sufficit: quoniam sat est quod primum obiectum contineat virtualiter cognitiones omnium; divini namque obiecti proprium est et cognitiones et naturas omnium continere.

* Cf. num. vi.

IX. Ad obiectiones vero contra conclusionem * iam patet ex dictis *. Quoniam falsum est quod intellectus agens pertineat ad perfectionem simpliciter naturae humanae: sed pertinet ad perfectionem eius inquantum est natura imperfecta, immo imperfectissima, in genere intellectualium. Quoniam pertinet ad perfectionem acquisitivam propriae perfectionis; quae praesupponit eius naturalem absentiam; quae imperfectionem importat manifeste. Unde illa propositio, *potentia activa quae est perfectionis* etc., non est vera nisi de perfectione simpliciter: quoniam multa pertinent ad perfectionem inferiorum, quae essent imperfectiones in superioribus.

* Cf. num. v. — * Cf. num. vi.

Patet etiam falsum esse quod in omni natura ponendae sunt virtutes quibus posset acquirere suam perfectionem, si careret illa. Quoniam hoc non habet locum nisi in his quae naturaliter carere possunt sua perfectione: alioquin oporteret etiam in Deo ponere intellectum agentem et possibilem.

De cognitione autem singularium, inferius * erit sermo. Pro nunc autem, negatur intellectum angeli esse in potentia naturali ad quemcumque actum primum, sive sit obiectum universale, sive sit subiectum * singulare.

* Qu. lvii, art. 2. — * *obiectum* edd. 1808, 1814.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IN ANGELIS SIT SOLA INTELLECTIVA COGNITIO

III *Cont. Gent.*, cap. cviii; *De Malo*, qu. xvi, art. 1, ad 14.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, VIII *de Civ. Dei* *, quod in angelis est *vita quae intelligit et sentit.* Ergo in eis est potentia sensitiva.

* Cap. vi.

2. PRAETEREA, Isidorus dicit * quod angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I *Metaphys.* * Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

* *Sententiarum* (al. *de Summo Bono*) cap. x, al. xii. — * Cap. i. n. 4. - S. Th. lect. i.

3. PRAETEREA, Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod in daemonibus est *phantasia proterva.* Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in angelis: quia sunt eiusdem naturae.

* S.Th. lect. xix.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit, in Homilia de Ascensione *, quod *homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum angelis.*

* *Homil. XXIX in Evang.*

RESPONDEO DICENDUM quod in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur: et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas: et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. – Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra * dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas *.

* Qu. li, art. i. — * D. 136.

Et hoc etiam Commentator dicit, XII *Metaphys.* *, quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. – Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra. – Et propter hoc etiam [α] angeli vocantur *Intellectus* et *Mentes,* ut supra * dictum est.

* Comm. xxxvi. — α — * Art. 3, ad 1.

AD EA VERO QUAE IN CONTRARIUM OBIICIUNTUR, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur *, licet eam asserere non intendat [β]: unde dicit, XXI *de Civ. Dei* *, quod *super hac inquisitione non est multum laborandum.*

* Vide *de Gen. ad litt.*, lib. II, cap. xvii; lib. III, cap. x; *de Civ. Dei*, lib. XXI, cap. x. — β — * Loc. cit.

Alio modo potest dici, quod auctoritates illae, et consimiles [γ], sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus, aliquid *sentire* dicamur * [δ]. Unde etiam *sententia* nominatur. – *Experientia* vero angelis attribui potest per similitudinem cognitorum,

γ — * D. 776. δ

α) *etiam.* – Om. ABCDE.
β) *intendat.* – *intendens* ACDEFGab.
γ) *consimiles.* – *similes* ABCDE.
δ) *dicamur.* – *dicamus* DE, *dicantur* PFGab.

ε etsi [ε] non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus *: angeli autem singularia cognoscunt, ut infra * patebit, sed non per sensum [ζ]. Sed tamen *memoria* in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino * ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animae sensitivae. – Similiter dicendum quod *phantasia proterva* attribuitur daemonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono: deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

* D. 442.

* Qu. LVII, art. 2. ζ

* *De Trinit.* lib. X, cap. XI.

ε) *etsi.* – *et* PBF*ab.*

ζ) *sensum.* – *sensus* codices. – *tamen* om. codices et ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore articuli una est conclusio responsiva: In angelis est sola intellectiva cognitio.

Probatur quadrupliciter. *Primo,* ratione tali. In angelis de virtutibus animae sunt solae illae, quae non sunt actus corporis: ergo in eis est tantum intellectus et voluntas: ergo in eis est sola intellectiva cognitio. – Antecedens patet, quia angeli non habent corpora naturaliter unita. – Prima vero consequentia declaratur, distinguendo duplex genus potentiarum animae: scilicet organicarum, et non organicarum. – Secunda vero relinquitur per se nota.

Secundo probatur auctoritate Averrois, XII *Metaphys.,* comment. XXXVI. – *Tertio* probatur ex congruentia ordinis universi: quia scilicet infima pars est tota sensibilis, et media partim de genere sensitivo et partim de genere intellectivo; unde restat ut suprema sit intellectiva totaliter. – *Quarto,* ex nominibus, quia vocantur *Mentes* et *Intellectus,* idem suadetur.

II. Circa primam consequentiam dubium occurrit: quoniam mala videtur, ex eo quod in angelis est etiam potentia motiva, quae non est actus alicuius corporis.

Ad hoc breviter dicitur quod, ut patet III *de Anima* *, motivum secundum locum, ex parte animae, coincidit cum appetitivo; quamvis ex parte corporis aliquid addat. Unde cum in angelis non sint corpora, vis motiva eorum cum appetitiva coincidit. Propterea dixerunt Aristoteles et Averroes, loco allegato *, quod Intelligentiae movent amando et desiderando intellectualiter. Et propterea consequentia fuit optima: vis enim motiva, ut non est virtus organica, non differt ab intellectu et voluntate.

* Cap. X, n. 5 sqq.

* Aristot. cit. lib. XII, text. 37 (Did. lib. XI, cap. VII, num. 4); Averr. Comm. XXXVI.

Potest quoque et tutius dici quod, quia exclusio non fit a concomitantibus, non est exclusa potentia motiva ex affirmatione intellectus et voluntatis tantum: comes enim eorum inseparabiliter est.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUINTA

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICAE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LIV, Introd. CONSEQUENTER quaeritur de medio cognitionis angelicae *.

Et circa hoc quaeruntur tria.

α Primo: utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas [α] species.

Secundo: si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

Tertio: utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI COGNOSCANT OMNIA PER SUAM SUBSTANTIAM

Infra, qu. LXXXIV, art. 2; qu. LXXXVII, art. 1; Iª IIªᵉ, qu. L, art. 6; qu. LI, art. 1, ad 2; II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. II, art. 1; III, dist. XIV, art. 1, quª 2; II *Cont. Gent.*, cap. XCVIII; *De Verit.*, qu. VIII, art. 8.

β AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant omnia [β] per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, VII cap. *de Div. Nom.* * (* S. Th. lect. III.), quod angeli *sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis.* Sed natura angeli est eius essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. PRAETEREA, secundum Philosophum, in XII *Metaphys.* * (* S. Th. lect. XI. - Did. lib. XI, cap. IX, n. 5.), et in III *de Anima* ** (** Cap. IV, n. 12. - S. Th. lect. IX.), *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. PRAETEREA, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo: quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* * (* S. Th. lect. V.), quod Deus *tota in totis congregat*, idest omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, in eodem capite * (* S. Th. lect. I.), quod angeli *illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

RESPONDEO DICENDUM quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius: quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae: quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae huius vel illius. - Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est ens vel verum commune * (* D. 752.). Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia: cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum dicitur angelum [γ] secundum suam naturam res cognoscere, γ
ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quae convenit angelo secundum suam naturam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III *de Anima* * (* Cap. VIII, n. 1, 2. - S. Th. lect. XIII.), non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu * (* D. 762.), non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur,* ac si diceretur quod *intellectus in actu est intellectum in actu:* ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale.

AD TERTIUM DICENDUM quod ea quae sunt infra angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non [δ] quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum δ
angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum pro-

α) *aliquas.* - *alias* codices.
β) *omnia.* - Om. codices et ed. *a.*
γ) *angelum.* - *angelus* codices.
δ) *non.* - *et non* Pab.

priam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium [ε] vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus *: non autem angelus, sed solam communem.

* D. 472.

ε) *vel proprium.* – *proprium* PFab.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo nota quatuor terminos. Primo, ly *intelligant:* stat enim pro cognitione distincta. Secundo, ly *omnia:* distribuit namque pro omnibus rebus et rerum praedicatis ac conditionibus naturaliter cognoscibilibus ab angelo. Tertio, ly *per* denotat habitudinem causae formalis, eo modo quo ratio intelligendi formaliter ad intellectionem concurrere creditur. Quarto, ly *substantiam suam* intellige cum praecisione, idest solam; ad excludendum species intelligibiles, et superiores substantias. – Ita quod sensus quaestionis est: Utrum essentia angeli sola sit sufficiens ratio intelligendi omnia ab angelo naturaliter cognoscibilia, tantum quantum potest illa cognoscere.

II. In corpore est una conclusio responsiva quaesito negative, scilicet: Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam, sed per similitudines superadditas. – Probatur sic. Nulla forma complete perficit aliquam potentiam, nisi contineat omnia ad quae se extendit potentia illa: sed essentia angeli se habet ut forma respectu suae intellectivae potentiae, et non continet omnia quae potest angelus intelligere: ergo non est ei forma adaequata. Et consequenter non omnia per illam intelligit angelus.

Maior propositio declaratur a posteriori in forma et materia sensibilium. – Minor vero, quoad primam partem, probatur: quia quo intellectus intelligit, se habet ad ipsum ut forma eius. Quod probatur: quia quo agens agit, est forma. – Secunda vero pars probatur: quia intellectus angelicus extendit se ad omnia. Quod probatur: quia ens et verum est obiectum intellectus omnis. Essentia autem angeli non continet in se omnia. Quod probatur: tum quia est determinata ad genus et ad speciem; tum quia continere in se omnia est proprium essentiae divinae, quae est infinita simpliciter.

III. Nota *primo*, quod secunda pars conclusionis per modum cuiusdam sequelae a s. Thoma apposita est: et non probata, sed quasi per se nota dimissa, apud supponentes angelos habere cognitionem de rebus omnibus secundum proprias rationes earum, et concedentes dari species intelligibiles. Unde duae hic annectuntur quaestiones: altera, an angeli cognoscant omnia secundum proprias rationes; altera, an dentur species intelligibiles. Et secunda quidem seorsum tractabitur *. Ad primam autem, quia directe spectat ad propositum, et expresse hoc sumitur in minore, esset nunc dicendum, nisi inferius * multis quaestionibus singillatim discutienda esset: unde pro nunc supponatur.

* Art. 3, Comment.

* Qu. LVI, LVII.

IV. Nota *secundo*, quod in praesenti ratione supponitur essentiam angeli posse esse ei rationem intelligendi; et discutitur an respectu omnium intelligibilium ab eo sit ratio, an non respectu omnium. Illud autem quod praesupponitur, in sequenti quaestione, art. I, explanabitur et discutietur: hic autem tanquam communiter confessum supponitur.

V. Nota *tertio*, quod continentia de qua est sermo in maiore et minore, est continentia completa, sive formalis sive virtualis sit. *Completa* autem continentia dicitur, quando aliquid continetur secundum omnes ipsius conditiones, formaliter, ut genus in specie; vel virtualiter, ut creaturae sunt in Creatoris potentia. Nam nisi de huiusmodi continentia sit sermo, forma non adaequaret potentiam, quantumcumque esset continens alias. – Et sic minor clara est. Quoniam essentia angeli sola, etsi sit inferiorum quasi exemplar et superiorum quasi effectus, et ex ea fluant species omnium, in se tamen, secundum se solam, non aequivalet speciebus ex ea fluentibus: quoniam multa addunt in repraesentando, quae sola per seipsam repraesentare nequit. Quia ea quae repraesentantur, in solo Deo continentur secundum omnes eorum conditiones: quia addunt aliquid positivi, quod in angelorum essentiis non continetur, quia sunt finitae.

VI. Nota *quarto* quod, cum in littera probatur quod quo intellectus intelligit est forma eius, quia quo agens agit est forma eius; sumitur *agens* et *agere* communiter, ut etiam comprehendit actionem immanentem, quae non est actio, sed qualitas. Vis tamen rationis non infirmatur ex hoc, immo valida magis redditur: quoniam si intelligere est tale agere quod est esse tale, a fortiori sequitur, *ergo quo sic agit est eius forma,* quia est quo intelligens habet tale esse.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES A REBUS ACCEPTAS

II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. II, art. I, ad 2; II *Cont. Gent.*, cap. XCVI; *De Verit.*, qu. VIII, art. 9.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species [α] per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

2. PRAETEREA, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. PRAETEREA, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia: et ita frustra secundum locum moveretur.

α *species.* – *omnes species* P.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, VII cap. *de Div. Nom.* *, quod angeli *non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus.*

* S. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem [β] spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam: in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam [γ], nunc aliam formam, ab aliquo agente. – Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles [δ], inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora [ε] suam perfectionem intelligibilem consequantur: alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt [ζ] simul cum intellectuali natura. – Unde Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.* *, quod *cetera, quae infra angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo.*

* Cap. VIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem [η] ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro *, quod *sicut ratio qua creatura conditur, prius* [θ] *est in Verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae.*

* Loc. cit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est [ι] in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile: cum careat imaginatione, ut dictum est *. – Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret: quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

* Qu. LIV, art. 5.

AD TERTIUM DICENDUM quod cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

β) *et ordinem.* – Post *substantiarum* ponunt P*ab.*
γ) *nunc unam.* – *nunc illam* ABCDE, om. G.
δ) *intelligibiles.* – *connaturales* addunt P*b.*
ε) *corpora.* – *corpus* codices.
ζ) *acceperunt* – *suscipiunt* B, *susceperunt* ceteri.
η) *quidem.* – Om. codices et ed. *a.* – *acceptae* om. ACDEFG*ab.*
θ) *prius.* – *prior* codices.
ι) *quae est.* – Om. codices, *quod est* ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore articuli una est conclusio responsiva: Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed sunt eis connaturales. – Et probatur tripliciter: duabus rationibus *, et unica auctoritate Augustini.

* Cf. num. VII.

Prima ratio est. Distinctio ordoque corporalium habet, ut corpora inferiora sint in potentia ad perfectiones suas, et successive acquirant eas; corpora vero superiora congenitas habeant suas perfectiones, sintque naturaliter completa, etc. Ergo distinctio ordoque substantiarum intellectualium hoc idem habebunt: ut scilicet inferiores intellectus sint in potentia ad suas perfectiones, superiores vero habeant eas naturaliter congenitas. Tales autem perfectiones sunt species intelligibiles. Ergo.

II. Circa hanc rationem, adverte quod Scotus, in Secundo, dist. III, qu. ult. *, dicit hanc rationem non concludere propositum, sed magis oppositum: quia perfectiones caelestes sunt causabiles a Deo solo, perfectiones vero angelicae sunt causabiles a creaturis. Ex hoc enim sequitur et quod ratio non concludit, quia non est idem iudicium de utrisque: et quod inferat oppositum, quia perfectiones causabiles a creaturis, facit providentia divina per secundas causas. Constat autem quod obiectum et intellectus possunt causare speciem. Ergo.

* Contra opin. I.

III. Durandus * quoque tripliciter dicit hanc rationem peccare. Primo, in proportionalitate corporum superiorum ad inferiora, et angelorum ad animas nostras. Quia aut intelligitur universaliter: et sic est falsa; quoniam superiora corpora generant inferiora, angeli autem non generant animas. Aut particulariter: et sic nihil concludit.

* Gregorius de Arim., II *Sent.*, dist. VII, qu. V, art. I.

Secundo, in complemento naturali corporum caelestium. Quia aut intelligit de perfectione substantiali: et sic non est ad propositum. Aut de accidentali etiam: et sic falsum assumit; quia luna et stellae recipiunt lumen a sole.

Tertio, ducendo ad impossibile. Quia stantibus assumptis propositionibus tuis, sequeretur quod angelus esset sic naturaliter perfectus, quod non esset in potentia ad aliquam accidentalem perfectionem, et consequenter nullam de novo posset habere actualem cognitionem: quod tu negares.

IV. Ad has obiectiones facile respondetur, notando duas distinctiones. Prima est *de perfectionibus angelicis sive caelestibus*, quod dupliciter possumus de eis loqui. Uno modo, secundum rationem communem. Et sic utraeque sunt causabiles a creaturis: figura enim, motus et lumen, et species intelligibiles in communi, entia sunt acquisibilia per actionem creaturarum de novo. – Alio modo, secundum proprias rationes, prout et inquantum sunt in tali et tali

natura, scilicet caelesti et angelica. Et hoc pacto supponere perfectiones angelicas esse causabiles ab extra aut non causabiles, est petitio principii: quia hoc est quod quaerendo vertitur in dubium. Et s. Thomas rationabiliter, ex hoc quod natura indidit corporibus caelestibus perfectiones suas, quae tamen in communi sunt de novo acquisibiles, intulit a fortiori Intelligentias esse tales naturas, quibus congenitae sint propriae perfectiones, quae etiam in communi sunt de novo acquisibiles. Et ex hoc a priori sequitur quod neutrae, ut in tali natura sunt, sunt causabiles ab extra, sed ab Actore naturae tantum. – Et ex hoc patet responsio ad Scotum *.

* Cf. num. II.

V. Secunda distinctio est *de potentia*. Quia, ut dicitur VIII *Physic.* *, dupliciter contingit aliquid esse in potentia: scilicet essentiali, idest ad actum primum; aut accidentali, idest ad actum secundum. Et, ut patet in II et III *de Anima* *, intellectus tunc dicitur esse in potentia essentiali, quando est sicut tabula nuda: tunc autem in potentia accidentali, quando est sicut sciens non actu intelligens. In proposito ergo sermo est de potentia essentiali, et ad perfectionem secundum actum primum, non aliquam, sed omnem, tam substantialem quam accidentalem, naturalem tamen.

* Cap. IV, n. 6.

* Lib. II, cap. V, n. 4; lib. III, cap. IV, n. 6, II.

VI. Unde ad primam instantiam * dicitur, quod obiectio est satis puerilis: quoniam aliud est arguere ex propositionibus particularibus, et aliud est arguere ex una conditione particulari alicuius naturae. Arguimus enim hic ex ista corporum caelestium conditione, quia scilicet sunt naturaliter completa; et tamen facimus propositionem universalem de omnibus corporibus primis. Unde proportionalitas illa est particularis quoad conditionem in qua attenditur; et est universalis quoad praedicationem.

* Cf. num. III.

Ad secundam vero instantiam dicitur, quod corpora caelestia quamvis comparentur ad perfectiones accidentales ut potentia ad actum, quia se habent ut receptivum ad receptum; non tamen sunt in potentia essentiali aut accidentali respectu earum. Unde non est ad propositum talis potentialitas.

Ad tertiam vero instantiam dici potest dupliciter. *Primo,* quod proportionalitas inter angelos et corpora caelestia magis attenditur secundum potentiam essentialem quam accidentalem: quia actus secundus corporum est operatio transiens, angelorum vero immanens; actus vero primus utrobique est in eo cuius est, et quoad hoc eiusdem ordinis. Tum quia actus primus utrobique est naturalis: actus vero secundus non, sed angelorum est operatio libera, corporum vero naturalis. Et propterea haec absque imperfectione non essent in potentia accidentali: illi vero ex libertate, in natura tamen finita, habent potentiam accidentalem. – *Secundo* dici potest quod, quemadmodum in corporibus caelestibus potest de novo aliquid acquiri partialiter, ut patet de partibus motus et terminis eius, et similiter de partibus lunae quoad illuminari; ita in angelis est potentia accidentalis ad aliquam novam cognitionem. Proportionaliter enim se habent. Corpora namque caelestia semper moventur, et tamen mutantur de termino in terminum; et luna semper illuminatur, et tamen semper mutatur. Angeli autem et semper actu intelligunt, saltem seipsos; et mutantur de una intellectione in aliam, respectu aliorum cognitorum.

VII. *Secunda ratio* * est. Modus quo res naturaliter perficitur, causatur ex naturali modo essendi eiusdem. Cuius signum est, quod in anima nostra, cuius naturalis modus essendi est esse in corpore, naturalis etiam modus quo perficitur, est ut accipiat a corpore: alioquin frustra uniretur corpori, cum materia sit propter formam, et non e converso. Sed angeli subsistunt absque omni coniunctione ad corpus. Ergo perficiuntur absque acceptione a corpore, per influxum intelligibilem ab Actore naturae.

* Cf. num. I.

VIII. Circa hanc rationem, Scotus, ubi supra *, dicit quod, quamvis ex modo essendi animae concludatur modus quo perficitur; ex incorporeitate tamen angeli non potest concludi quod non perficiatur ab obiecto corporeo: quoniam independentia a corpore ut materia, non infert independentiam a corpore ut obiecto.

* Cf. num. II.

IX. Ad hoc dicitur, quod processus s. Thomae iuxta doctrinam traditam I *Poster.* * procedit, scilicet, *si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis:* et tenet in causis propriis. Si enim propria causa quare anima accipit perfectionem suam a corpore, est modus essendi eius, consequens est quod negatio talis modi essendi erit causa negationis talis modi perficiendi: immo oppositus modus essendi erit causa oppositi modi perficiendi. Quod autem modus essendi animae sit propria causa modi perficiendi passive, probatur a s. Thoma, quia aliter unio animae intellectivae ad corpus, quae importat talem modum essendi, frustra esset. Et tenet sequela. Quia talis unio aut est primo propter bonum animae, aut propter bonum corporis: sed hoc non potest dici, quia forma non est propter materiam: relinquitur ergo illud, quia materia est propter formam. Constat autem proprium bonum animae intellectivae in perfectione intellectuali consistere. Et ex hoc patet quod independentia naturalis a corpore ut a materia, infert independentiam ab eodem ut obiecto.

* Cap. XIII, n. 8.

X. Sed contra hoc tamen instat iterum Scotus, in Quarto, dist. XLV *, dicens dupliciter posse solvi hanc rationem. Primo, dicendo quod non sequitur animam frustra uniri, si per hanc viam et per aliam possit perfectio acquiri: sicut non sequitur frustra potionem sumere infirmum, qui etiam per sectionem, absque potione, posset sanari. – Secundo, dicendo quod anima non unitur propter bonum proprium, nec materiae, sed totius compositi. – Et sic utroque modo negatur quod modus essendi talis sit propria causa talis modi perficiendi.

* Qu. II, in resp. ad arg.

XI. Ad primum horum dicitur, quod in generatione entium perfectorum non contingit ponere plures modos, ut patet in naturalibus. Non ergo est rationabile perfectionem substantiae intellectualis pluribus modis posse naturaliter fieri: quoniam unius naturae unus est modus naturalis suae perfectionis. – Secundo, quod frustra fit per plura, quod fit per pauciora aeque bene. Sed sic esset in proposito: immo melius anima perficeretur immediate ab obiecto, quam a vice-obiecto, idest phantasmate. Igitur aut iste non erit naturalis, aut ille.

Ad secundum autem dicitur quod, quia intellectuale, ut sic, non est actus corporis, consequenter, ut sic, non est pars compositi corporei. Ergo, loquendo de substantia intellectuali formaliter, non potest dici quod primo est propter compositum, nisi assignetur ratio quare unibilis est corpori. – Nec potest dici, quia est talis forma, puta intellectiva simul et sensitiva. Quia de hac coniunctione quaeritur eodem modo: – Aut propter bonum sensitivi, aut intellectivi: non primum, quia illud est ut materia: ergo secundum, scilicet ut a sensibus accipiat; et habetur intentum.

XII. In responsione ad secundum, ubi ponuntur duae viae respondendi, adverte quod Scotus, in locis allegatis *, impugnat primam responsionem tripliciter. Primo, contra eius efficaciam arguit sic. Esse imaginabile aut ponitur medium inter esse intelligibile et sensibile ex parte obiecti, seu rei cognitae; aut ex parte intellectus, seu potentiae abstrahentis. Si ex parte rei, sequeretur quod etiam Deus non posset intelligere lapidem, nisi media imaginatione, aut esse imaginabili. – Si ex parte intellectus, argumentum non concludit. Quia stat quod aliquid sit medium virtuti inferiori, et tamen non sit medium virtuti superiori: sicut, verbi gratia, gradus caloris ut quatuor, habet rationem medii respectu virtutis calefactivae debilis, paulatim calefacientis; et non virtutis vehementis, subito magnum calorem inducentis.

* Cf. num. II, X.

Secundo, ad idem arguit sic. Nihil est in phantasmate per quod sufficiat ad causandum speciem intelligibilem in suo ordine, quod non eminentius sit in re cuius est phantasma: ergo res sensibilis in seipsa potest communicare speciem: igitur phantasma est medium per accidens, idest pro statu isto. – Antecedens probatur: quia phantasma per hoc tantum agit, quia est repraesentativum obiecti.

Tertio, contra eius veritatem instat, volens falsum esse quod esse imaginabile sit medium inter esse intelligibile et sensibile: quoniam esse imaginabile comprehenditur sub

hoc extremo quod est esse sensibile, quemadmodum imaginatio sub cognitione sensitiva.

XIII. Ad has obiectiones dupliciter dici potest. Primo, quod s. Thomas ideo addidit secundam responsionem, quia videbat rationem hanc pati calumniam, nec credidit ipsam esse necessariam, sed probabilem. – Ego autem puto opinatum esse ipsum, cum Averroe, in *de Sensu et Sensato* *, hanc rationem necessario concludere, si philosophiae propositiones, ut philosophos decet, admittantur. Addidit tamen secundam responsionem, ut theologantibus, et secundum imaginationem loquentibus, satisfaceret.

* Cap. VII.

XIV. Dicendum est ergo quod ratio efficax est; et quod medium hoc est essentiale, non tantum in essendo, sed etiam in causando, non simpliciter, sed respectu talis causae, scilicet rei sensibilis. Quod enim esse imaginabile sit medium in essendo inter esse sensibile exterius et esse intelligibile, per se notum est: quia *quod quid erat esse* imaginabilis partim est materiale et partim spirituale. – Quod vero sit medium in causando esse intelligibile non simpliciter, ex eo patet, quod effectus iste, scilicet esse intelligibile, potest causari absque esse imaginabili concurrente; ut patet de speciebus congenitis ipsis angelis. – Quod autem sit medium essentiale in causando eundem effectum respectu talis causae, scilicet sensibilis exterioris; idest quod, si esse intelligibile causari debet a re sensibili extrinseca, causari non potest nisi per tale medium, scilicet esse imaginabile (et loquimur semper de potentia et ordine naturali), declaratur ex illa maxima Dionysii, VII cap. *de Div. Nom.*, scilicet quod *ordo universi hoc habet, ut supremum infimi attingat infimum supremi.* Ex hac enim habeo quod sensibile non nisi in suo supremo pertingit ad infimum ordinem intelligibilem. Constat autem quod supremum in ordine sensibilium est esse imaginabile, quia est spiritualissimum, et propinquissimum intelligibilitati: et quod infimum in ordine intelligibili est concurrere ad speciem intelligibilem educendam de potentia ad actum. Igitur naturalis ordo rerum exigit ut res sensibilis, secundum esse omnino materiale, non possit esse immediatum cooperans virtuti intellectuali producenti esse intelligibile: sed si cooperari debet, oportet quod prius ad summum gradum perveniat. Habeo etiam secundo, quod solus intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectualium, coniungitur supremo sensibilium, quod est concurrere cum sensibilibus ad habendum et colligendum esse intelligibile. Intellectus vero superiores altiori modo illud obtinent.

XV. Et ex hoc patet responsio ad obiecta *. Nam dicendum est ad primum, quod esse imaginabile est medium non solum ex parte virtutis intellectivae, sed etiam ex parte sensibilis rei cognitae; non inquantum habet rationem obiecti seu termini, sed inquantum habet rationem causae et motivi. Et sic patet instantias non obstare.

* Cf. num. XII.

Ad secundum vero, negatur assumptum: quoniam spiritualitas phantasmatis non per accidens, sed per se concurrit ad talem causalitatem, ut ex dictis * iam patet. – Ad probationem autem dicitur, quod phantasma agere ratione naturae repraesentatae tantum, potest dupliciter intelligi. Uno modo, tanquam ratione agendi: et sic conceditur. Alio modo, tanquam conditione agentis: et sic est falsum. Quidditas enim bovis non secundum quodcumque esse est proximum principium sui ipsius in esse intelligibili, sed secundum esse spiritualissimum proprii ordinis, scilicet sensibilis. Unde quemadmodum *quod quid erat esse* bovis est prima ratio agendi in generatione naturali, cum bos generat bovem; esse autem materialiter et sensibiliter, ut bos est in rerum natura, est conditio et rationis agendi et agentis: ita, cum phantasma speciem intelligibilem concausat, cum phantasma nihil aliud sit quam natura bovina in tali esse spirituali, ratio agendi est ipsa natura, sed conditio rationis agendi et agentis est talis spiritualitas. Quae non eminentius continetur in obiecto extrinseco: quoniam ipsa est ab anima, non quacumque, sed suprema, seu secundum sui supremum; quoniam sensitivum ex coniunctione ad intellectivum, obtinet vim cogitativae, a qua est tanta spiritualitas. – Nec obstat quod phantasma sit quantum quoddam et materiale, ac per hoc conveniens in modo essendi cum obiecto extrinseco. Quoniam, ut ex dictis * patet, modus iste essendi, quamvis sit eiusdem generis, est tamen alterius et nobilioris rationis, adeo ut differat ab illo plus quam genere physico, et sit supremus in tota latitudine modorum essendi sensibilium; ut summa propinquitas eius ad ordinem intelligibilium testatur. Et propterea, ut dictum est *, quidditas in tali esse potest esse naturalis concausa esse intelligibilis: non autem quidditas in esse omnino materiali.

* Num. praec.

* Cf. ibid.

* Ibid.

Ad tertium vero dicitur, quod esse sensibile duobus modis sumi potest. Uno modo, communiter: et sic constat quod esse imaginabile est eius species. Alio modo, magis stricte, et usitatius, pro sensibili exteriori: et sic constat imaginabile esse medium. Et quia de tali sensibili est sermo, ut per se notum est, ideo obiectio est satis frivola.

XVI. In responsione ad tertium, adverte quod Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. II *, tenens distantiam localem impedire cognitionem tam angeli quam animae separatae, auctoritatibus munit se: scilicet Augustini in libro *de Cura agenda pro Mortuis* *, et Gregorii in Homiliis **, dicentium animas separatas nescire quae fiunt hic, sed ea discere vel ab angelis, vel ab animabus hinc euntibus, ut sancti Patres didicerunt a Ioanne Baptista descensum ad inferos. – Adducit * etiam duas auctoritates Aristotelis: alteram ex VIII *Physic.* *, ubi vult Intelligentiam moventem orbem esse praesentem illi parti unde incipit, seu ubi est velocissimus motus; alteram ex VII *Physic.* *, ubi vult agens et patiens esse simul simultate contactus in corporibus, vel simultate maiore, scilicet mutuae praesentiae, in spiritualibus. Apud ipsum ergo requiritur praesentia; nec aequaliter se habet Intelligentia ad distans et propinquum.

* In respons. ad quaest.

* Cap. XV.

** *Homil. VI in Evang.*

* In resp. ad arg.

* Cap. X, n. 7.

* Cap. II.

Ad has obiectiones dicitur, quod peccant primo, quia supponunt angelum seu animam separatam accipere cognitionem a rebus sensibilibus. – Peccant secundo, *secundum non causam ut causam:* quoniam aliunde provenit ignorantia eorum quae fiunt apud nos, et non ex distantia, ut infra * patebit. Unde auctoritates Augustini et Gregorii non sunt ad propositum. – Similiter et auctoritates Aristotelis: quia loquuntur de actione et passione. Quamvis ex superius dictis in quaestione de loco angelorum *, iam pateat quomodo auctoritas intelligenda sit de praesentia ordinis.

* Qu. LXXXIX, art. 7, 8.

* Qu. LII, art. I, Comment. num. XI.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SUPERIORES ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES MAGIS UNIVERSALES QUAM INFERIORES

Infra, qu. LXXXIX, art. I; II *Sent.*, dist. III, parte II, qu. II, art. 2; II *Cont. Gent.*, cap. XCVIII; *De Verit.*, qu. VIII, art. 10; Qu. *de Anima*, art. 7, ad 5; art. 18; *De Causis*, lect. X.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superiores angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. PRAETEREA, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et

actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quae inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod angelus superior utitur[α] una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, xii cap. *Angel. Hier.*, quod superiores angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores. – Et in libro *de Causis* * [* Prop. x. - S. Th. lect. x.] dicitur quod angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis[β] inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores * [* D. 133.], quasi ad plura se extendentes[γ] unaquaeque earum. – Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur: et hoc quidem[δ] ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens; vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius *: [* D. 356.] imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone * [* D. 1077.] ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautelae, et sic de aliis. Similiter[ε] essentia divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum: quia est in ea unde sibi singula similentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

α) *utitur.* – *utetur* codices et *a b*.

β) *intellectibus creatis.* – *intelligibilibus* F, *intelligibilibus creatis* G, *intelligentibus creatis* ed. *a*, *intelligibilibus creaturis* P*b*.

γ) *extendentes.* – *extendendo* F*a*. – Pro *de hoc*, *hoc per* AB, *hoc* ceteri.

δ) *quidem.* – Om. codices et *a*.

ε) *Similiter.* – *Et similiter* codices. – *ut* ante *propria* omittunt PAD EFGpC; pro *quia est*, *quae est* DsA, *quae sunt* PB; pro *unde*, *ut* F, *unde et* G; pro *similentur*, *similantur* PB*ab*, *similatur* D.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo advertendum est quod, cum universalitas speciei intelligibilis non sit in praedicando seu essendo, nec in causando, sed in *repraesentando;* intelligere per species universaliores nihil aliud est quam intelligere per species ad plura se extendentes in repraesentando. – Et quoniam hoc contingit dupliciter: uno modo, per repraesentationem rei magis universalis; alio modo, per repraesentationem plurium in actu, eo modo quo species repraesentativa animalitatis et omnium per se differentiarum eius actualiter, universalior species diceretur et esset, quam repraesentativa animalitatis aut humanitatis tantum. Et hoc modo sumitur *universalior* in proposito, et non primo modo.

II. In corpore articuli unica est conclusio responsiva affirmative, dupliciter probata, scilicet: Angeli, quanto sunt superiores, tanto per species universaliores intelligunt. – *Probatio prima* est ista. Intellectus, quanto sunt naturaliter superiores, tanto sunt similiores Deo in perfectione intelligibili et modo eius: et quanto magis sunt similiores, tanto per pauciores species intelligunt: ergo per universaliores.

Consequentia est nota: alioquin intelligens per pauciores species, non haberet perfectam notitiam de omnibus. – Prima autem propositio patet ex eo, quod naturae graduantur secundum propinquitatem similitudinis naturalis ad primum. – Secunda vero probatur ex eo, quod Deus omnia per unum, ut quo, intelligit: et hoc est perfectionis simpliciter. Ex hoc enim evidenter sequitur quod similius Deo et perfectius intelligendi vim obtinet, qui per pauciora omnia intelligit distincte, quam qui per plura: quoniam minor paucitas propinquior est unitati quam multitudo; et lumen intellectus minus divisum aut divisibile, perfectius est quam divisibile per multas rationes intelligendi ad hoc ut intelligat.

Cuius signum est *secunda probatio* in littera adducta, quam experientia dubitare non permittit. Experimur enim in nobis ipsis quosdam discipulos esse, quibus oportet omnia singillatim dicere, quasi per singulas species dearticulando: quosdam vero, qui statim ex uno multa apprehendunt; nec hoc aliunde quam ex nobilitate ingenii provenit.

III. Circa rationes adductas, et conclusionem, occurrunt obiectiones Scoti, in Secundo, dist. iii, qu. x. Ubi contra

primam rationem instat, dicens propositionem illam: *Quanto angeli sunt similiores Deo, tanto per pauciores species intelligunt,* esse falsam. Quia non oportet quod intellectus similior Deo, assimiletur magis sibi in hoc quod est per pauciores species intelligere; sed in hoc, quod limpidius intelligit.

IV. Contra secundam vero rationem, a signo sumptam, instat, dicens supponi ibi falsum, puta quod homines melioris ingenii per pauciores species intelligant. Quoniam tot sunt in illis, quot sunt in his qui sunt hebetioris ingenii: sed illi citius et limpidius cognoscunt.

V. Contra conclusionem autem directe arguit tripliciter. *Primo.* Unitas rationis intelligendi praesupponit unitatem obiecti adaequati, idest continentis virtualiter obiective omnia quae species illa continet repraesentative; ut patet de essentia divina ut ratione intelligendi, et ut obiecta. Sed impossibile est dari tale unum obiectum continens multitudinem quidditatum. Ergo non potest dari aliqua species creata repraesentans distincte multas quidditates.

Secundo. Quaelibet ratio cognoscendi potest habere actum sibi adaequatum: sed talis species non posset habere actum sibi adaequatum: ergo non datur. – Probatur minor: quia apud te, angelus non potest simul plures species actu intelligere distincte. – *Tertio,* arguit ad idem ex parte habitus, ducendo ad idem inconveniens: scilicet quod angelus plures naturas simul cognosceret distincte.

Affert praeterea unam aliam rationem contra tenentes speciem aliquam in angelo non repraesentare tot, quin possit plura repraesentare: quod quidem dicit a nobis non oportere teneri. – Et bene dicit in hoc, de quidditatibus loquendo. Quoniam secus est de singularibus. Et propterea, cum tractabitur inferius * de repraesentatione infinitorum singularium per unam speciem angelicam, solvetur eius ratio.

* Qu. LVII, art. 2: cf. Comment.

VI. Ad obiectionem contra primam rationem * dicitur, notando quod duplex genus perfectionum invenitur in Deo: quaedam enim sunt communicabiles creaturis, ut sapientia et bonitas; quaedam vero incommunicabiles, ut infinitas et deitas, et intelligere omnia distincte per substantiam suam, et alia huiusmodi. Nec solum inter se differunt perfectiones hae, sed differenti modo creaturae similiores Deo his appropinquant. Quoniam secundum primas perfectiones, attenditur appropinquatio penes magis participare rationem formalem illius perfectionis: secundum vero perfectiones incommunicabiles, appropinquatio attenditur secundum maiorem recessum ab opposito; illud enim est similius deitati, cuius natura magis recedit a non esse, etc. – Nota secundo, quod non solum intelligere est perfectio simpliciter, sed etiam *intelligere omnia per unum;* ut patet ex definitione perfectionis simpliciter, posita ab Anselmo, *Monolog.* XV. Nec refert, in proposito, an sit perfectio simpliciter seorsum et de per se; an sit gradus seu modus perfectionis simpliciter, ut hoc quod dico *actus purus.* – Nota tertio, quod suprema pars universi, idest angeli, ex natura sua vindicant sibi similitudinem ad Deum, non secundum quasdam perfectiones simpliciter, sed secundum omnes, magis tamen et minus secundum gradus suos; ut patet discurrendo per omnes perfectiones simpliciter.

* Cf. num. III.

Et super hoc fundata est ratio s. Thomae ostendentis angelos, quanto superiores, tanto per pauciores species intelligere: quia sunt similiores Deo secundum omnes perfectiones simpliciter, et consequenter secundum hanc. Unde irrationabilis, et a philosophia aliena est exceptio istius. Quare enim magis ista, quam aliae, excipienda est?

Secundo dicitur, quod ratio fundatur super essentiali graduatione intellectuum, ut sic: quoniam quanto intellectus est superior, tanto est perfectior: quanto autem perfectior, tanto unitior, ut sic liceat loqui, eo quod virtus unita maior est seipsa dispersa. Constat autem magis unum et individualem esse intellectum minus partitum per species intelligibiles, quam eum qui per plures species dividendus est ad singula cognoscenda. Et consequenter quanto intellectus est perfectior, tanto est similior Deo, non solum in hoc, quod limpidius cognoscit; sed etiam in hoc, quod per pauciores species cognoscit.

VII. Ad obiectionem vero contra secundam rationem * dicitur, quod s. Thomas non accepit pro signo, ingeniosiores homines ex paucioribus speciebus intelligere (quoniam hoc latet): sed id quod evidens est, hos scilicet qui ingenio praestant, ex paucioribus principiis, et absque distincta singulorum propositione apprehendere. Hoc enim est signum evidens quod in uno multa apprehendere, nec egere singula seorsum proponi, attestatur magnitudini intellectus.

* Cf. num. IV.

VIII. Ad obiectiones autem contra conclusionem * dicitur, quod unitatem speciei praesupponere unitatem obiecti primi et adaequati, dupliciter intelligi potest. Uno modo, quod praesupponat *unitatem formalem et realem* illius sic in rerum natura existentis. Et hoc modo non oportet esse verum, ut patet de specie intelligibili in nobis naturae bovinae: talis enim res non est sic in rerum natura, ut adaequate praesentatur per speciem; et propterea nulla una res singularis invenitur in rerum natura adaequate illi respondens. – Alio modo, ut praesupponat *unitatem tantum formalem* obiecti; quemadmodum si species naturae leoninae a Deo alicui intellectui esset impressa. Et hoc modo verum est universaliter quod omnis species supponit unitatem obiecti: quoniam et omnis potentia respicit primo unam rationem formalem. – Et sic dico quod argumentum decipitur, putans primo modo verificari maiorem: cum tamen in solo Deo verificetur. In ceteris vero sat est quod quaelibet species respiciat primo unam rationem formalem. Et hoc modo se habent species angelicae.

* Cf. num. V.

IX. Ad secundam vero obiectionem, ex parte actus, conceditur quod angelus quilibet potest habere actum adaequatum cuilibet suae speciei. – Nec nos dicimus oppositum, dicendo quod non potest simul plura intelligere. Quoniam formaliter loquimur, et intendimus quod non potest simul plura, ut plura, intelligere simul: non est autem plura ut plura intelligere, quando multa intelliguntur per unam speciem; vel etiam per plures species ordine quodam se habentes, vel in ordine ad unum, etc.

X. Contra eandem conclusionem instatur, quia videtur contradicere supra * dictis: quoniam sequitur ex ea quod posset dari aliquis angelus, qui omnia intelligeret per essentiam suam solam. – Et tenet sequela, adiuncta alia propositione tua, scilicet quod quolibet angelo facto potest Deus facere perfectiorem substantialiter *. Ex hoc enim sequitur quod si, facto angelo qui omnia intelligat per duas species, scilicet essentiam propriam et unam superadditam, fiat alter superior; ille intelliget per pauciores species, et sic per unam tantum; quae procul dubio erit essentia sua.

* Art. I.

* Vide qu. XXV, art. 6.

Ad hoc dicitur breviter, negando consequentiam. Quoniam stante illa hypothesi (quidquid de illa sit), dicitur quod, creato superiore angelo, necessario omnibus inferioribus angelis superadderetur nova species, qua distincte possent illum intelligere. Et sic in illo qui erat supremus, erunt tres species: in isto vero noviter facto essent duae tantum, et consequenter pauciores. Et sic eodem modo dicendum est, si procedatur in infinitum: semper superior habebit pauciores species, non per minorationem dualitatis, sed per additionem seu multiplicationem pluralitatis in inferioribus.

XI. In responsione ad ultimum argumentum, dubium occurrit circa illam propositionem: *Species intellectus angelici, propter sui excellentiam, est ratio seu similitudo multorum distincte, quemadmodum essentia divina est ratio omnium.* Hoc enim videtur esse falsum et impossibile. Quoniam talis excellentia aut est in essendo, aut in repraesentando tantum. Sed non potest dici quod sit *in repraesentando tantum.* Tum quia ratio seu proportionalitas ad essentiam divinam nulla esset: quoniam essentia divina propter excellentiam in essendo, quia scilicet est praehabens omnem essendi rationem et modum, habet excellentiam in repraesentando omnia. – Tum quia, reddendo rationem quare species angelica, una existens, est multorum distincte repraesentativa, *quia est excellens,* idest *quia excellenter repraesentat,* esset idem per idem declarare, et nullam reddere causam nisi secundum verba: quia idem est multa distincte repraesentare, et singula excellenter seu inadaequate repraesentare.

Nec etiam dici potest quod sit propter excellentiam *in essendo*. Tum quia sequeretur quod una species in mente angeli esset in essendo excellentior multis substantiis sensibilibus specifice distinctis; immo multis substantiis angelicis; immo forte omnibus substantiis actu creatis inferioribus supremo angelo: quoniam inferiora intelligunt angeli per huiusmodi species excellentes. – Tum quia illa species esset etiam nobilior in essendo quam essentia sui angeli: quoniam quod est tantae excellentiae in essendo, ut habeat in se unde sibi assimilentur omnia inferiora secundum proprias eorum quidditates, nobilius est in essendo quam id quod non habet. – Tum quia hoc repugnat doctrinae s. Thomae *, et communi. Quoniam quemadmodum communicari nequit substantiae angeli ut sit tantae excellentiae in essendo, quod sit propria similitudo multorum; ita nec tali speciei: cum utrumque creatura sit, et determinatum ad genus et speciem.

* Art. 1, ad 3.

XII. Ad evidentiam huius difficultatis, notandum est *primo*, quod duo sunt genera entium. Quaedam ad hoc primo instituta ut sint, quamvis forte secundario alia repraesentent: et haec vocamus *res*. Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus *intentiones rerum*, et *species* sensibiles seu intelligibiles. Necessitas autem ponendi haec duo rerum genera, est quia oportet cognoscitivum esse non solum ipsum, sed alia, intellectivum vero esse omnia; ut patet ex qu. xiv *, et communi animi philosophorum conceptione, convenientium in hoc, quod *simile simili cognoscitur* *. Nec naturae rerum secundum seipsas possunt esse in cognoscitivo (quia lapis non est in anima): nec ipsum cognoscitivum, secundum suam substantiam solam et finitam, potest esse tantae excellentiae, ut habeat in se unde distincte sibi assimilentur naturae rerum cognoscibilium secundum proprias earum rationes. Unde restat, cum nec esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, nec esse naturale cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo; ut oportuerit institui a natura ens intentionale, quo cognoscitivum esset cognoscibilia.

* Art. 1.

* Vide *de Anima*, lib. I, cap. II, n. 6, 7; lib. III, cap. III, n. 2.

XIII. Notandum est *secundo*, quod cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitivarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est. *Complementum* quidem, quia ad supplendum quod substantiae cognoscitivae debetur, scilicet esse cognoscibilia, inventum est: *intrinsecum* vero, quia ad perficiendum et eliciendum intrinsecam eius operationem, adiungitur. – Unde ex hoc proportionaliter se habent et quoad actum et potentiam, et quoad altitudinem gradus. Quoad actum quidem, quia cognoscitivo in actu inditum est actu esse intentionale, quo est sua cognoscibilia; cognoscitivo vero in potentia inest in potentia tale esse intentionale; ut patet et in anima intellectiva et sensitiva nostra. Quoad altitudinem vero gradus, quoniam quanto vis cognoscitiva est altior, tanto magis unite se habet ad cognoscibilia; ut patet ascendendo a sensibus particularibus ad sensum communem, et sic deinceps. Quanto autem magis virtus cognoscitiva unitur, tanto minorem diversitatem exigit in esse intentionali, quo est cognoscibilia: ac per hoc, quanto virtus cognoscitiva est altioris ordinis, tanto altius, et consequenter minus distinctum, et magis universale in repraesentando, sibi vindicat esse intentionale, quo cognoscibilia est: quod nihil aliud est quam id quod vocamus species intelligibiles.

Et hoc modo mirabilis naturae intellectivae gradus, a primo intellectu ordinate proveniens, perpenditur. Nam ipse omnia est per substantiam suam, et per eam solam omnia novit. Et cum hoc aliis communicari non potuerit, quia entia limitata sunt, collatum est eis ut tales essent substantiae ac tantae perfectionis, ut quod secundum esse substantiale habere non possunt, secundum esse intentionale haberent, magis et minus universaliter, iuxta maiorem et minorem perfectionem substantiae cognoscitivae: adeo quod anima nostra, ultima in ordine intellectualium, divisibilis sit secundum esse intentionale tanta diversitate, quanta materia secundum esse naturale.

XIV. His stantibus, ad obiecta * dicitur, quod hic est sermo de excellentia *in essendo*. Quae dupliciter intelligi potest: vel respectu eorum quae repraesentantur; vel respectu aliarum specierum repraesentativarum eorundem obiectorum. Si respectu naturarum cognoscibilium intelligatur excellentia, non potest intelligi nisi *in modo essendi*, pro quanto species superioris angeli habet modum essendi altioris ordinis quam habeant non solum sensibilia, sed etiam angeli inferiores: et propter talem excellentiam potest plurium esse ratio distincta. – Si vero intelligatur respectu specierum intelligibilium, tunc clarius et facilius et absque ambiguitate relucet intentum. Et intelligitur de excellentia non solum in modo essendi, sed *in ipsa perfectione essendi*. Ita quod imaginamur quod, cum in anima nostra sint diversae species iuxta diversitatem rerum repraesentatarum, puta species bovis, species leonis, species aquilae, etc.; ascendendo, erit dare unam speciem altioris ordinis, aequivalentem excellenter seu eminenter illis tribus seu quatuor speciebus, et consequenter repraesentantem distincte altiori modo illamet quae repraesentantur per illas quatuor species. Hoc enim est cognoscere per rationem universalem obiecta specialia: quod est maximae perfectionis.

* Cf. num. XI.

XV. Et hoc modo clare patet adductas instantias nihil obstare. Nam non oportet dicere speciem universaliorem esse perfectiorem naturis repraesentatis: sed esse perfectiorem repraesentativis adaequatis earum. Quod est necessarium.

Nec est idem iudicium de esse substantiali angeli, et esse intentionali apud se: sed proportionale. Non esse idem quidem ex eo patet, quia impossibile communiter fatemur esse quod angelus, secundum esse suum substantiale, repraesentet propriam differentiam lapidis: et iam concedimus pariter quod secundum esse intentionale sibi additum, illa repraesentatur. Unde patet repugnare esse substantiali finito, quod sit ad certam naturam limitatum, et sit alterius, secundum propriam illius differentiam, repraesentativum; et non repugnare hoc esse intentionali; nam species bovis in anima ad certam entis naturam definitum ens est, inter accidentia, et tamen bovinae differentiae propriae repraesentativa est. Et ratio huius diversitatis est ea quam supra * tetigimus: quia scilicet ens intentionale est primo a natura institutum ad repraesentandum, pro complemento substantiae cognoscitivae; ipsae vero res quarum sunt intentiones, sunt primo institutae ad essendum. – Proportionale autem iudicium de substantia intellectiva et esse intentionali est. Quia quanto substantia est altior, tanto esse intentionale proprium illi est altius. Immo ex altitudine substantiae provenit altitudo intentionis: maioremque perfectionem, aequivocam tamen, ponit in angelo altitudo gradus substantialis, quam altitudo intentionis: quoniam haec nihil aliud ponit nisi eminenter aequivalere repraesentativis adaequatis rerum.

* Num. XII, XIII.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEXTA

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

DEINDE quaeritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt *. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium *.

* Cf. qu. LIV, Introd.
* Qu. LVII.

Circa primum quaeruntur tria.
Primo: utrum angelus cognoscat seipsum.
Secundo: utrum unus cognoscat alium.
Tertio: utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SEIPSUM

II *Cont. Gent.*, cap. XCVIII; *De Verit.*, qu. VIII, art. 6; III *de Anima*, lect. IX; *De Causis*, lect. XIII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, VI cap. *Angel. Hier.*, quod Angeli *ignorant proprias virtutes.* Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. PRAETEREA, angelus est quaedam substantia singularis: alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. PRAETEREA, intellectus movetur ab intelligibili: quia intelligere est *quoddam pati,* ut dicitur in III *de Anima* *. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

* Cap. IV, n. 2. - S. Th. lect. VII.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, II *super Gen. ad Litt.* *, quod angelus *in ipsa sua conformatione* [α], *hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum.*

* Cap. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supra * dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente: sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur [β] agenti: sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

* Qu. XIV, art. 2; qu. LIV, art. 2.

Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute: et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione [γ] vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii [δ] inhaerens, et quod sit per se subsistens: non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens.

Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget [ε] seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur: *praeterea et ipsos,* scilicet angelos, *cognovisse proprias virtutes;* loco cuius habebatur in alia translatione: *et adhuc et* [ζ] *eos ignorare proprias virtutes.* – Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est angelis incomprehensibilis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis princi-

α) *conformatione.* – *formatione* ed. *b*, *confirmatione* PABCDEF*a*. – Pro *illustratione, illuminatione* G, *in illustratione* PF*ab*. – Cf. loc. cit.
β) *uniatur.* – *sit unitum* C.
γ) *aliqua mutatione.* – *aliqua* (*alia* A, *aliqua alia* D) *immutatione* codices et *a b*.
δ) *alii.* – *aliquando* PCDEFG*ab*.
ε) *intelliget.* – *intelligit* PBF*ab*, *intelligeret* CG, *intelligat* pA. – Pro *seipsum, seipsam* codices.
ζ) *et.* – Om. PE*ab*.

pium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

AD TERTIUM DICENDUM quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia [η]. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. – Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

η) *potentia.* – *materia* FGa.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo hoc solum notandum est, quod praesentis intentionis est discutere principaliter modum quo angelus cognoscit seipsum. Quoniam quod cognoscat seipsum, apud sapientes dubium non est: sed de modo, an scilicet per substantiam suam, an per aliquam speciem superadditam seipsum cognoscat, dubitatur.

II. In corpore articuli unam conclusionem intendit, affirmative responsivam quaesito, scilicet: Angelus intelligit seipsum per suam substantiam. – Et probat eam syllogismo hypothetico sic. Si aliquid in genere intelligibilium se habet ut forma intelligibilis subsistens, illud tale intelligit seipsum per seipsum: sed quilibet angelus est huiusmodi: ergo, etc.

Primam propositionem conditionalem probat s. Thomas, quoad id quod hic intenditur, discurrendo conditiones intelligibilis per seipsum. Ubi adverte quod in praedicato consequentis assumptae conditionalis, quatuor dicuntur: scilicet quod illud tale *intelligit*, et quod *intelligitur*, et quod *a seipso*, et quod *per seipsum*. Et primum iam superius * discussum est convenire angelo. Reliqua vero hic intenduntur: quartum tamen principaliter. Ideo tota intentio huius corporis versatur circa *intelligibile*, declarando quid per se, et quid per accidens concurrit ad intelligibile in actu respectu alicuius intellectus. Unde quatuor praemittit conditiones, quas examinat, de obiecto intelligibili: scilicet *coniunctionem, causalitatem, motionem*, et *inhaesionem*.

* Qu. L, art. I.

III. Ostendit ergo primo, quod intelligibile in actu oportet esse coniunctum intelligenti, ex differentia inter obiectum operationis transeuntis et immanentis. – Secundo, quod intelligibile in actu coniunctum, se habet ad intellectionem ut principium formale; sicut calor ad calefacere, et species visibilis ad videre. – Tertio, quod movere intelligentem accidit ex eo quod intelligens est in potentia: et consequenter quod non per se requiritur ad intelligibile in actu, quod moveat intelligentem. – Quarto, quod inhaerere intelligenti, quemadmodum species sensibilis inhaeret sentienti, accidit ex eo quod est accidens: quia si esset subsistens, nihil minus ad eundem effectum concurreret. Et consequenter quod non requiritur ad intelligibile in actu, quod informet intellectum per inhaesionem.

IV. Ex his enim quatuor deducitur assumpta conditionalis, dum ex his habetur quod ad intelligibile in actu ab aliquo intellectu, nihil aliud requiritur, nisi quod sit coniunctum, et sic coniunctum intelligenti, ut sit principium formale intellectionis in eo; sive hoc moveat ipsum, sive non; sive inhaereat sibi, sive non, sed subsistat. Ex hoc enim manifeste sequitur quod, si aliquid in genere intelligibilium se habet ut forma intelligibilis subsistens, quod illud tale habet rationem completam intelligibilis in actu respectu sui ipsius, quod praesupponitur esse intellectivum; ac per hoc, intelligi a seipso per seipsum.

Et si diligenter inspexeris, advertes quod quatuor hae conditiones tribus illis conditionibus in consequente positis respondent: quoniam primae duae inferunt quod illud tale intelligitur; tertia vero, quod a seipso; quarta autem, quod per seipsum. Ex quarta enim habetur quod non oportet speciem mediare, qua inhaereat intelligenti: ex tertia vero, quod non oportet distinctum esse ab intelligente, propter rationem moventis et moti: ex secunda vero et prima, quod oportet esse ut actum et formam in genere intelligibilium.

* Cf. num. II.

Minor autem propositio assumpta * probatur a s. Thoma, quia angelus est forma subsistens intelligibilis in actu.

* Cf. ibid.

V. Circa maiorem seu conditionalem assumptam, et conclusionem *, dubium occurrit multiplex, tactum a Scoto, in II *Sent.*, dist. III, qu. VIII. Sed antequam illa afferam, moveo unum dubium circa processum s. Thomae, quod etiam aliqualiter tangitur a Scoto sub alia forma. Et consistit in hoc, quia videtur processus iste adversari sibi ipsi, et aliis dictis s. Thomae, et veritati. *Sibi ipsi* quidem, quia in primis duabus conditionibus dicitur quod oportet intelligibile esse unitum intellectui ut principium formale quo operans operatur: deinde vero dicitur quod non oportet coniunctionem istam fieri secundum inhaesionem. Qualiter ergo informabitur intellectus ab ipso intelligibili? – Et confirmatur. Quia coniunctio ista intelligibilis cum intellectu, aut est in esse, aut operari. Non in operari: quia tu dicis quod coniunctio ista praevenit operationem, immo est eius causa. Ergo est secundum esse: non substantiale, quia substantia angeli non est forma substantialis sui intellectus, realiter distincti ab ipsa, apud te: ergo secundum inhaesionem. – Et confirmatur, inquit Scotus, exemplo tuo. Quia calor, si esset subsistens, quamvis esset principium calefaciendi, non tamen esset quo formaliter lignum calefaceret. Ita quamvis substantia angeli sit secundum se actu intelligibilis, et possit esse principium formale intellectionis, sicut calor calefactionis; non tamen posset esse principium formale quo formaliter intellectus aliquis intelligit, si non insit illi intellectui, sed per se subsistat.

Aliis vero dictis s. Thomae obstant haec: quoniam ipse in III *Cont. Gent.*, cap. LI, dicit hoc esse proprium divinae substantiae, ex hoc quod est veritas ipsa et purus actus etiam in genere intelligibilium, quod possit esse principium formale quo intellectus intelligit, et non informare illum intellectum secundum esse. Non igitur stat simul quod hic dicitur.

Contra veritatem autem, inquit Scotus: quia impossibile est aliquid esse quo formaliter res operatur operatione immanente, et illud non esse in ea; ut patet ex II *de Anima* *, ubi per hoc medium, scilicet *quo formaliter operatur*, demonstratur illud esse formam dantem esse operanti.

* Cap. II, n. 12.

VI. Circa tertiam conditionem *, obiectio Scoti occurrit arguentis sic. Obiectum in actu est causa in fieri et in esse respectu intellectionis: ergo intellectus, quandiu intelligit, patitur et movetur ab intelligibili: et si semper intelligit, semper movetur. Male ergo dicitur a s. Thoma quod accidit intellectui moveri ab obiecto, quia est quandoque intelligens in potentia.

* Cf. num. II, III.

VII. Circa quartam conditionem *, occurrerent obiectiones Scoti: sed quia supponunt intellectum angelicum, quantum est ex se, concurrere mere passive ad intellectionem, et de hoc specialem faciemus quaestionem *, ideo omitto.

* Cf. ibid.

* Qu. LXXIX, [illegible] 2, Comm[illegible]

VIII. Ad obiectiones primo loco * allatas, dicendum est quod omnes supponunt unum falsum, scilicet quod essentia angeli comparetur ad angelum, inquantum intelligens est, ut forma separata, quia ponitur non inhaerens eius intellectui. Nos enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili. Ita quod est obiectum actu intelligibile magis intime unitum quam per informationem seu inhaesionem: quia est coniunctum per identitatem.

* Cf. num [illegible]

Ubi advertendum est quod causa huius erroris est non discernere inter intelligibile extrinsecum et intrinsecum. Cum enim oporteat intelligentem, ad hoc quod intelligat, habere in se naturam intelligibilis, creditur quod, quemadmodum aliorum intelligibilium naturas per informationem habet, ita et sui ipsius oporteat habere: cum tamen [illegible] evidenter ducat ad oppositum. Quoniam quemadmodum

intelligens diversimode se habet ad essendum ipsum, et ad essendum alia; ita diversimode se habet ad intelligendum se et alia. Et propterea, quia est ipsummet in tali esse naturae, quod est etiam illud in esse intelligibili, quia illud esse naturae est actu intelligibile; ideo seipsum per seipsum intelligere potens est. Quia vero alia non est, neque secundum esse naturale, neque secundum esse intelligibile, nisi aliquid superaddatur; ideo oportet species ponere aliorum.

IX. Patet ergo quid dicendum sit ad obiecta. Negandum est enim poni hic obiectum separatum: quoniam ponitur coniunctum, non per inhaesionem, sed per identitatem et per subsistentiam, non seorsum et separatim ab intelligente, ut Scotus intellexit, sed in ipso intelligente. – Et ad hoc deservit exemplum de calore quo lignum calefacit: qui scilicet, si subsisteret in ipso ligno identice, non minus esset quo formaliter lignum calefaceret. Et similiter si species visibilis esset per se subsistens per identitatem in vidente, esset nihilominus principium formàle visionis in eo. – Ad id autem quod oppositum est obiiciendo, quod intellectus, apud s. Thomam, distinguitur realiter ab ipso angelo, dicendum est quod nihil refert ad propositum distinctio vel identitas intellectus cum angelo. Ut enim ex libro *de Anima* * patet, sive ponatur quod substantia animae habeat in se naturas obiectorum sensibilium et intelligibilium, sive ponatur quod potentiae ipsae sensitivae et intellectivae tales naturas habeant; idem est iudicium quoad posse et non posse operari. Imaginandum est enim quod, quia intelligere primo est opus substantiae intelligentis, perfectius intelligere fit, si substantia ipsa utramque vim habet, scilicet et obiecti et operantis, quamvis mediante aliqua proprietate illam operationem eliciat; quam si solam vim operantis habeat, et mediante illamet proprietate, obiecti vim accidentaliter adipiscatur.

* Vide lib. III, cap. IV.

Nec obstat hoc aliis dictis s. Thomae. Quoniam esse formam intelligibilem *alterius*, dixit proprium Deitatis: non autem esse formam intelligibilem *sui ipsius*. Quod in proposito affirmamus, dum dicimus quod substantia angeli, quia est subsistens et perfecta in esse immateriali, habet et quod sit intellectiva, et quod sit actu intelligibilis; ac per hoc fluat ab ea vis qua intelligit respectu sui ipsius, non egens alia formatione; supplente substantia praeveniente, et magis intrinseca et modificativa ipsius quam quodcumque superadditum.

Et ex his etiam patet quod hoc non repugnat demonstrationi factae in II *de Anima*: quia non ponimus intelligibile separatum, sed magis coniunctum operanti quam per informationem. Sed quod multos fallit, est quia considerantur intellectus angeli et substantia eius quasi duae res seorsum, et quaeritur quomodo uniuntur: cum tamen, secundum veritatem, intellectus fluat ab essentia actu intelligibili, magisque intimius formatus illa quam quacumque intentionali specie; et hoc in genere intelligibili. Unde qui hic non vult decipi, non distinguat inter intellectum et intelligentem ut sic: sed utatur eis ut uno, et quiescet.

X. Ad obiectionem Scoti contra tertiam conditionem *, dicitur quod, cum cognoscens seu intelligens (ut in II et III *de Anima* *) dupliciter dicatur in potentia, scilicet essentiali et accidentali, seu ad actum primum et secundum; moveri ab obiecto attenditur secundum actum primum in intellectu, et non secundum actum secundum: quoniam, ut patet in III *de Anima* *, intellectus in actu sicut sciens, non eget motore.

* Cf. num. VI.
* Lib. II, cap. V, n. 4; lib. III, cap. IV. n. 6.
* Loc. cit.

Dupliciter ergo peccat arguens. Primo, attendendo motionem cognoscentis a cognito quoad actum secundum: quae nulla est, sed cognoscens et cognitum coniuncta sunt una completa causa actus secundi in fieri et in esse. Et ideo hoc modo, et non aliter, verificatur cognitionem dependere ab obiecto in actu, in esse et fieri. – Secundo, quia male interpretatur s. Thomam, intelligens quod assignaverit pro causa motionis ab obiecto differentiam temporalem, scilicet quandoque esse in actu et quandoque esse in potentia: cum tamen hoc non inveniatur in s. Thoma, sed assignatur pro causa esse in potentia, loquendo de potentia ad actum primum. Quod est manifeste verum et evidenter: ex hoc enim quod cognoscens ex natura sua non habet in se cognitum, sed est in potentia ad illud, sequitur quod moveatur ab illo, et fiat actu tale quale cognitum est. Unde, ut subdit s. Thomas, si cognoscens ex se vel aliunde actu haberet in se naturam cogniti, non moveretur a cognito, ut de se patet: quia nihil est mobile ad id quod habet.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNUS ANGELUS ALIUM COGNOSCAT

II *Cont. Gent.*, cap. XCVIII; *De Verit.*, qu. VIII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in III *de Anima* *, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius [α] existens prohiberet apparere extranea: sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

* Cap. IV, n. 3. – S. Th. lect. VII.

2. Praeterea, in libro *de Causis* * dicitur quod *omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa eius*. Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit [β] alium.

* Prop. VIII. – S. Th. lect. VIII.

3. Praeterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis: cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiae angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra * dictis patet; unde sequeretur quod unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. – Similiter etiam non potest dici quod unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti: quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. – Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem: quia illa species non differret [γ] ab angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. – Nullo igitur modo videtur quod unus angelus possit intelligere alium.

* Qu. L, art. 4; qu. LV, art. I, ad 3.

α) *interius*. – *exterius* CDpF et *a*.
β) *angelus non cognoscit*. – *non potest cognoscere* codices.
γ) *differret*. – *differt* PABCDE*ab*.

4. Praeterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam: et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus: et sic sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus angelus alium cognoscat.

*Prop. xi. - S. Th. lect. xi.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Causis**, quod *omnis intelligentia* [δ] *scit res quae non corrumpuntur*.

* Cap. viii.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.* *, ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt [ε]: uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale [ζ] et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum quod naturae spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra * dictum est. Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis *.

* Qu. l, art. 4, ad 1, 2. - Cf. qu. x, art. 6; qu. xlvii, art. 2.

* D. 116.

Ad secundum dicendum quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum quod unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo [η] cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo.

δ) *quod omnis intelligentia. – quod omnis substantia intellectiva* ABCDEG.

ε) *effluxerunt. – fluxerunt* PFG*ab*.

ζ) *naturale. – essentiale* BFG*a*. – Pro *intelligibile* hic et mox *intellectuale* P*b*.

η) *ab angelo. – ab alio angelo* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo articuli illud tantum advertendum est, quod hic simul intenditur et an unus angelus cognoscat alium, et quomodo.

In corpore una conclusione affirmativa respondet quaesito: Quilibet angelus cognoscit alios, per inditas omnium rerum rationes in eo. – Declaratur conclusio ex auctoritate Augustini, dicentis res esse productas a Deo non solum in esse naturali, sed etiam in esse intelligibili in mentibus angelorum. Ex hoc enim manifeste habetur quod in unoquoque angelo sint rationes omnium, tam corporalium quam spiritualium, per quas potest ea intelligere. – Et quoniam ly *omnium* distribuit etiam pro ipso angelo cognoscente, ideo s. Thomas, ad confirmationem praecedentis articuli, sollicitus fuit hic ut declararet quomodo in ipso angelo intelligente ipsemet productus sit secundum esse intelligibile, ne crederes ipsum secundum esse intelligibile aliquam intentionem in seipso superaddere supra esse naturale ipsius.

II. In responsione ad primum, dubium occurrit quomodo responsio illa satisfaciat argumento. Videtur enim consistere in quadam exceptione: quasi dicat quod cognoscens potest ex natura sua habere actu aliquam ex naturis cognoscibilibus ab ipso, quando natura ipsa est habens affinitatem cum aliis, et ordine quodam secundum perfectius et imperfectius est ab eis distincta. Et quia sic se habet natura angeli cuiusque ad ceteros, ideo stat quod habeat seipsum in actu intelligibili et naturali, et non impediatur a cognitione aliorum.

Sed hoc patitur magnam difficultatem. Tum quia, ut dicit Averroes, in III *de Anima*, comment. iv, *propositio dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti, intelligitur a natura generis proximi rerum receptarum*. Et consequenter ex hoc quod natura intranea habet affinitatem cum extraneis, magis obstat proposito*. – Et confirmatur: quia apud s. Thomam*, omnes angeli sunt eiusdem generis proximi, cum neget in eis genera subalterna.

* *proposito* P.

* Vide Opusc. XLII, *de Natura Generis*, cap. v, vi.

Tum quia, secundum hanc glossam, rueret processus Aristotelis in III *de Anima*. Quoniam posset quispiam dicere animam habere actu aliquam de naturis cognoscibilium, puta seipsam, vel, ut antiqui dicebant, aliquod elementum; et quod hoc non impedit aliorum cognitionem, quoniam ordine quodam se habet ad alia, secundum perfectius et imperfectius, ut de se patet; et habet affinitatem cum eis, propter proximitatem in essendo aut principiando.

Tum quia habere affinitatem, distinguique ordine quodam, non removet causam quare intus existens prohibet extraneum. Causa enim est, quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias determinari; sicut nec illa natura ad quam determinatur, potest determinari ad alias. Unde et Averroes, in I *Physic.*, comment. lxvi*, dicit quod, si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, non reciperet omnes formas; et similiter si haberet

* Cf. comment. lxiii, lxix.

aliquam privationem, non reciperet omnes privationes. Constat autem quod causa haec habet locum in naturis quantumcumque affinibus et se habentibus secundum perfectum et minus perfectum: quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus, quod ultima differentia unius non potest determinari per ultimam differentiam alterius. Et quoad actum discernendi, experimur quod sensus, affectus quocumque sensibili, impeditur a discretione aliorum, secundum id in quo differunt.

III. Ad evidentiam huius difficultatis, duo breviter tangenda sunt: primo, fundamentum illius maximae, quare *intus existens prohibet extraneum*; secundo, sensus litterae *.

* Cf. num. seq.

Quoad primum, sciendum est quod propria ratio huius est, quia una natura non est determinabilis per aliam. Si enim esset aliqua forma determinabilis per omnes formas, materia prima, habendo illam, non impediretur a receptione omnium. Et similiter intellectus animae nostrae, habendo tale intelligibile, scilicet determinabile per omnia intelligibilia, non impediretur intelligere omnia. Unde si cholera in lingua febricitantis, ipsa salva, esset determinabilis per dulcedinem, non impediretur a gustu dulcedinis. – Ex hoc autem relinquitur quod propositio illa non tenet in naturis quarum una est determinabilis per alteram: sed in his tantum quarum neutra potest alterius esse determinatio. Propterea manifeste non tenet in naturis quae se habent ut potentia et actus. Non enim receptivum omnium formarum sensitivarum, ut sic, impediretur a receptione earum, si esset actu vegetativum: quia natura vegetativa determinabilis est per sensitivam, ut potentia per actum.

IV. Quoad secundum, verba litterae dupliciter intelligi possunt, iuxta duplicem modum considerandi naturas cognoscibiles, propter duplicem ordinem cognoscibilium. Constat enim quod naturae cognoscibiles sunt duplicis ordinis. Quaedam enim cognoscibiles tantum, ut patet de sensibilibus. Quaedam vero sunt cognoscibiles et cognoscitivae; non per accidens, puta quia ratione unius cognoscit, et ratione alterius cognoscitur, ut contingit in animalibus; sed per se, ita quod idem est secundum se cognoscens et cognitum actu, ut contingit in separatis a materia. Et ex hoc provenit quod naturae cognoscibiles possunt dupliciter considerari: scilicet, ut cognoscibiles praecise; et ut cognoscentes cognitae, ubi utrumque invenitur.

V. Ex his enim duabus distinctionibus oritur et veritas sensuum, et veritatis claritas. Prima namque facie, sensus litterae videtur qui iam * tactus est, quod scilicet natura eiusdem generis, solo ordine graduque specifico ab aliis naturis cognoscibilibus differens, si intus existit, non prohibet alias, quia sunt affines. Et videtur fundata ista ratio super hoc, quod cognitio fit per assimilationem; ac per hoc, in naturis similibus, quales sunt praedictae, una non prohibet cognitionem alterius. Et quia naturae spirituales angelorum sunt huiusmodi, ideo natura unius non impedit cognitionem alterius. – Et hic sensus considerat naturas ut cognoscibiles tantum; et par facit iudicium de naturis spiritualibus et corporalibus.

* Num. II.

Sed obstat huic sensui experientia, praeter auctoritates et rationes allatas *. Quoniam experimur unum colorem impedire cognitionem aliorum, et similiter in saporibus: et tamen constat quod colores inter se, et similiter sapores inter se, sola specie differunt, et in genere conveniunt.

* Cf. ibid.

VI. Interius autem contemplantibus, sensus litterae videtur, quod non est idem iudicium de naturis sensibilibus, quae sunt intelligibilia nostra, et de naturis spiritualibus. Et propter hoc, non sic se habet intellectus angelicus ad naturas spirituales, sicut intellectus noster ad naturas sensibiles. Super quo tamen stabat vis argumenti. – Quod autem non sit idem iudicium, ex affinitate spiritualium inter se, ex hoc quod solo specifico ordine distant, apparet *. Ubi scito quod proximitas naturarum potest applicari ad cognoscibilia tantum: et sic, ut dictum est *, intus existens prohibet aliud. Et potest applicari ad cognoscibilia cognoscitiva: et sic non impedit, immo iuvat cognitionem. Quod enim non impediat, probatur: quia removetur causa impedimenti, quae est indeterminabilitas unius naturae per aliam, ut patet ex dictis *. Ex hoc enim quod ponitur aliqua una natura intellectiva, necessario ponitur determinabilis per alias. Unde si albedo esset non solum visibilis, sed visiva, ex hoc ipso esset determinabilis per alios colores, sicut potentia visiva: modo autem, quia est visibilis tantum, non est determinabilis per eos. Et propterea modo intus existens, prohibet alios: tunc autem non impediret. – Quod autem magis adiuvet, ex eo patet, quod cognitio fit per assimilationem: et minor opus est superveniat assimilatio, ubi tanta est proximitas.

* aperit edd. 1508, 1514.

* Cf. num. praec.

* Cf. num. III.

Quia igitur constat ex supra* dictis substantias spirituales esse intellectivas et intelligibiles actu; et in istis proximitas naturarum non prohibet cognitionem: ideo Auctor, respondendo, affinitatem naturarum spiritualium pro ratione responsionis sumpsit; et argumento satisfecit proportionali, affinitatem apud nos impedientem, ibi non impedire dicens.

* Qu. L, art. I; qu. LVI, art. I.

VII. Et ex his patet solutio obiectionum omnium *. Quoniam de naturis cognoscibilium aut receptibilium absolute loquuntur. Nos autem hic de cognitis et cognoscentibus in actu, de quibus est alia, immo opposita ratio, ut patet ex dictis *.

* Cf. num. II.

* Num. praec.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI PER SUA NATURALIA DEUM COGNOSCERE POSSINT

II *Sent.*, dist. XXIII, qu. II, art. I; III *Cont. Gent.*, cap. XLI, XLIX; *De Verit.*, qu. VIII, art. III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint. Dicit enim Dionysius, I cap. *de Div. Nom.* *, quod Deus est *super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus*. Et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus*.

* S. Th. lect. II.

2. PRAETEREA, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. PRAETEREA, I *Cor.* XIII * dicitur: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia [α], secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra * ostensum est. Visio autem specularis angelis non convenit: quia non accipiunt divinam cognitionem a rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII cap. *de Div. Nom.** Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

* Vers. 12.

* Qu. XII, art. 4.

* S. Th. lect. II.

SED CONTRA, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud

α) *alia*. – *alio modo* codices et *a*.

* Vers. 19. *Rom.* I *: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Ergo multo magis angeli.

Respondeo dicendum quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo *: et sic dictum est ** quod angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva: sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia β, in qua resultat: sicut cum videmus hominem in speculo.

* D. 828. ** Art. I.

Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra * dictum est. – Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud *Rom.* I *: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Unde et dicimur Deum videre in speculo. – Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt: quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam *. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

* Qu. XII, art. 4. * Vers. 20. * D. 485.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur *.

* D. 366.

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit γ: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramqne cognitionem: et tamen magis se tenet cum una, ut supra * dictum est.

* In corpore.

β) *alia.* – *aliqua* P*b*, *illa* ed. *a.* – Post *sicut*, P*b* om. *cum.*

γ) *sequitur . . . possit.* – *sequitur quod propter hoc nullam habeat eius cognitionem* P*ab*; *quod propter hoc* etiam B, loco cuius D habet *quod* tantum.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Art. I, 2, Comment. n. I.

Titulus clarus est, hoc adiecto, quod, ut in praecedentibus * diximus, inquirimus simul modum quo angelus naturaliter cognoscit Deum.

In corpore aticuli quatuor facit. *Primo,* proponit conclusionem responsivam affirmative, hanc scilicet: Angeli possunt per sua naturalia aliquam cognitionem habere de Deo.

Secundo, declarat eam, ponendo modum talis cognitionis. Et hoc facit distinguendo tres modos quibus res est visibilis, et applicando eos ad Deum respectu intellectuum creatorum, medio loco ponendo modum quo Deus naturaliter cognoscitur ab angelo. Et clare patent omnia in littera.

Tertio, probat conclusionem iam modificatam, scilicet quod angelus cognoscit Deum per similitudinem immediate ab eo habitam, sic. In angelo est impressa substantialiter similitudo divina: ergo per suam substantiam intelligit Deum, tanquam per speciem immediate sumptam ab eo. – Et tenet consequentia: quia substantia angeli a solo Deo est.

Quarto, respondet tacitae obiectioni, qua posset quisquam credere quod talis cognitio Dei esset eius visio, propterea quia experimur in nobis cognitionem per speciem immediate ab obiecto impressam, visionis rationem habere. Facit autem hoc, assignando, primo, causam quare talis cognitio Dei in angelo non est visio Dei: quia scilicet nulla similitudo creata sufficit ad repraesentandum Deum perfecte. – Secundo, declarando quod talis cognitio magis declinat in alterum extremum, scilicet visionem specularem, ex illamet causa, idest ex elongatione a primo extremo, scilicet visione faciali; et ex hoc quod angelus dicitur speculum Dei.

II. Circa hanc conclusionem sic modificatam, dubium occurrit ex tribus capitibus. *Primo,* ex imperfectione cognitionis, talis: quoniam secundum hoc, sequeretur quod angelus non haberet nisi cognitionem confusam de ipso Deo. – Et tenet sequela: quia substantia angeli non repraesentat id quo Deus constituitur in esse proprio, et distinguitur ab aliis; sicut nec repraesentat id quo alius angelus distinguitur ab eo. – Et confirmatur. Quia si angelus per solam substantiam suam cognosceret alios angelos, non cognosceret eos distincte, propter rationem praedictam. Ergo, cognoscendo Deum per solam substantiam suam, non cognoscit eum distincte. Quod est inconveniens.

III. *Secundo,* obiicit Scotus, in Secundo, dist. III, qu. IX, ex ratione discursus, sic. Cognitio per similitudinem repraesentantem ut cognitam, est cognitio discursiva: sed cognitio angeli de Deo per substantiam angeli, est per similitudinem repraesentantem ut cognitam: ergo est discursiva. Hoc est inconveniens, apud te, qui negas discursum in angelis. Et esset inconveniens simpliciter ponere quod prima et perfectissima cognitio naturalis quam habet angelus de Deo, sit discursiva, dato quod angelus posset discurrere. – Maior propositio patet ex differentia inter speciem repraesentantem ut rationem cognoscendi, qualis est species in oculo; et repraesentantem ut cognitam, qualis est species in speculo. – Minor vero relinquitur per se nota: quoniam angelus non nisi cognoscendo se, cognoscit Deum, cum cognoscit ipsum per suam substantiam.

IV. *Tertio,* arguit idem, ibidem, ex possibilitate et rationabilitate ponendi in mente angelica speciem intelligibilem repraesentantem distincte, non tamen adaequate et comprehensive, Deum; quemadmodum ponitur species intelligibilis alterius angeli. Et tripliciter nititur hoc probare. Primo, quia homo in statu innocentiae habebat cognitionem de ultimo fine in speciali, et non solum in communi, ut modo habet: ergo angelus, secundum naturam suam, habet cognitionem de illo in speciali maiorem: quod est cognoscere distincte. – Tenet consequentia: quia beatitudo naturalis angeli est maior naturali beatitudine hominis in statu naturae conditi.

Secundo, sic. Paulus raptus ad videndum Deum, potuit meminisse eius quod viderat: ergo potuit in eo imprimi species obiecti quod viderat. – Tenet consequentia: quia aliter non meminisset. – Antecedens vero ex ipso Apostolo

patet, qui recordabatur se audisse *arcana verba, quae non licet homini loqui**, etc.

* II *Cor.*, cap. XII, vers. 4.

Tertio, quia cognitio matutina, apud Augustinum*, est cognitio rerum in Verbo, et prior cognitione vespertina, et competens angelis ante beatitudinem. Ergo erat in eis cognitio distincta Dei per aliquam speciem intentionalem ut rationem cognoscendi. – Tenet consequentia: quia cognitio matutina est distincta cognitio rerum in Verbo; impossibile est autem quod in causa confuse cognita, cognoscantur effectus distincti et ordinati.

* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XXIV.

V. Ad evidentiam huius difficultatis, consistentis in hoc, an scilicet ponenda sit aliqua species intelligibilis ipsius Dei; an ipsa essentia substantiae intellectualis locum speciei intelligibilis repraesentantis Deum tali intellectui, sufficienter suppleat: primo videndum est quid requiritur ad distincte repraesentare aliquid; secundo, an sit possibile dari repraesentativum Dei distincte in esse naturali vel intentionali *.

* Cf. num. seq.

Quoad primum, breviter sciendum est quod *repraesentari distincte* non dicitur res, nisi repraesentetur illa conditio qua formaliter constituitur in suo proprio et essentiali esse, ut patet inductive: non enim homo distincte repraesentatur, nisi *rationali* repraesentato (supposito quod *rationale* sit propria et essentialis differentia hominis); et similiter albedo distincte non repraesentatur, nisi ultima sua differentia repraesentetur. Unde Deus non distincte repraesentabitur, nisi repraesentetur id quod se habet ad ipsum quasi essentialis et propria differentia constitutiva eius in hoc quod est esse Deum. – Haec de primo.

VI. Quoad secundum, *ex parte repraesentativi*, sciendum est quod quantum contingit esse repraesentativum, tantam contingit esse cognitionem. Et propterea, a destructione consequentis arguendo, si non contingit esse tantam cognitionem, nec possibile erit esse tantum repraesentativum. Sed impossibile est dari naturaliter tantam cognitionem Dei in creatura, scilicet quod sit eius cognitio distincta. Ergo impossibile est dari repraesentativum Dei distincte. – Quod autem talis cognitio sit impossibilis, probatur ex eo, quod cognoscere distincte est cognoscere ultimam differentiam, vel id quod se habet ut ultima differentia. Cognoscens autem rem usque ad ultimam differentiam inclusive, non solum secundum quod terminat quaestionem *an est*, seu *quia est*, sed secundum quod terminat quaestionem *quid est;* cognoscit sufficienter ex natura rei, a priori, omnia convenientia illi rei: quoniam sermo definitivus solvit omnes difficultates, et principium omnis demonstrationis est *quod quid est.* Quod nulli creaturae naturaliter convenire potest respectu Dei, de tali obiecto quod est Deus.

Ex parte vero obiecti, advertendum est quod, si de divinis balbutiendo loqui licet, irrepraesentabilitas eius relucet ex eo, quod infinitum entitative, ut sic, non est distincte repraesentabile. Unde quamvis sapientia divina possit repraesentari per aliquod creatum distincte, non tamen distincte repraesentatur inquantum infinita, nisi quoad quaestionem *an est.* Sed constitutivum proprium Dei, puta deitas, ut sic, est ens infinitum. Ergo est irrepraesentabile distincte. – Patet minor: quia non est imaginandum quod infinitas se habet ad deitatem, quemadmodum se habet ad rationes attributales. Non enim quemadmodum sapientia et bonitas sunt quaedam rationes formales seu realitates secundum se, et infinitatem vel finitatem sortiuntur ut modum quantitatis perfectionalis, ita deitas sortitur infinitatem. Sed infinitas est ipsum *quod quid erat esse* deitatis: alioquin Deus non esset primo, essentialiter et intrinsece ens infinitum.

VII. Ex his autem patet quid dicendum sit ad primam obiectionem *. Nam vocando omnem cognitionem rei citra quidditativam cognitionem, confusam, conceditur quod omnis cognitio possibilis haberi de Deo a creatura naturaliter, est confusa: quia non quidditativa.

* Cf. num. II.

VIII. Ad secundam vero obiectionem *, quae est Scoti, dicitur quod maior est simpliciter falsa, ut patet de cognitione Socratis per speciem eius in speculo: talis enim fit per similitudinem repraesentantem ut cognitam, et tamen non est discursiva. – Nec obstat si dicatur quod Socrates tunc non apprehenditur ab eadem potentia, scilicet visiva, sed per accidens, ab altiori potentia; quemadmodum videntes Socratem dicuntur videre vivum. Hoc enim magis facit ad propositum. Quoniam ex hoc non impeditur responsio data: sed sive per se sive per accidens, sive per eandem potentiam sive per diversam, satis est quod cognoscens per similitudinem ut cognitam, non oportet quod discurrat. Hoc enim firmato, facillime patet quomodo angelus absque discursu per essentiam suam cognoscere potest Deum, ex illo principio: *quae sunt divisa et dispersa in inferioribus, unite praehabentur in uno superioris ordinis.* Et propterea, quemadmodum angelus per unam virtutem cognoscitivam percipit nobiliori modo quidquid nos per tot virtutes cognoscitivas apprehendimus et investigamus; ita per unam virtutem et unam speciem eminentius potest habere quod nobis convenit per diversas potentias ac species se consequentes. Ac per hoc, poterit per speciem repraesentantem ut cognitam, eminentius repraesentati cognitionem elicere absque discursu, per eandem virtutem, et absque alia specie; sicut nos absque discursu, per consequentem tamen speciem et potentiam facimus.

* Cf. num. III.

Dicitur secundo, quod similitudo repraesentans ut cognita, est duplex: quaedam ut cognita tantum; quaedam ut cognita et ratio cognoscendi simul, ut patet de essentia divina respectu omnium simpliciter. Et tunc dico quod, quidquid sit de repraesentante primo modo, falsa est maior de repraesentante secundo modo: et quod essentia angeli tali modo repraesentat, ex sua excellentia. Unde et s. Thomas in corpore articuli dicit, quod cognitio ista assimilatur cognitioni per speciem ab obiecto impressam immediate, repraesentantem tamen imperfecte. – Et sic argumentum peccat et propter excellentiam intellectus angelici, et propter excellentiam substantiae eius ut repraesentativae. – Nec obstat quod essentia angeli non continet Deum virtualiter: sufficit enim quod contineat ipsum participative.

IX. Ad obiectiones autem tertio loco adductas ex Scoto *, dicitur quod nec homo nec angelus, in quocumque statu naturae, potuit habere cognitionem distinctam, idest quidditativam, ipsius Dei: quamvis in latitudine cognitionis non quidditativae, perfectius homo cognoverit in statu innocentiae quam nunc, et perfectius angeli quam homo, et inter eos unus perfectius altero. Sed arguens decipitur in hoc, quia supponit quod cognitio Dei non in communi sed in speciali, sit cognitio quidditativa, quam negamus ab angelis: cum tamen constet quod stat cognoscere aliquid in speciali, et non quidditative.

* Cf. num. IV.

Ad id vero quod obiicitur de memoria rapti, dicitur a s. Thoma * expresse quod non potuit remanere species obiecti, quamvis potuerit accipere species rerum visarum in obiecto. Unde et Paulus non meminit obiecti nisi in confuso et quia fuit, sed rerum visarum: propter quod dixit in numero plurali, *arcana verba, quae non licet homini loqui.*

* II^a II^ae, qu. CLXXV, art. 4, ad 3.

Ad ultimum, de cognitione matutina, dicitur negando quod cognitio matutina fuerit in angelis ante beatitudinem. – Quamvis etiam consequentia non videatur necessaria: quia non est remotum quod in causa non quidditative cognita, aliqui effectus ordinati cognoscantur distincte; quamvis impossibile sit in tali cognitione cognoscere omnes effectus.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEPTIMA

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

DEINDE quaeritur de his materialibus [α] quae ab angelis cognoscuntur *.

* Cf. qu. LVI, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

Secundo: utrum cognoscant singularia.

Tertio: utrum cognoscant futura.

Quarto: utrum cognoscant cogitationes cordium.

Quinto: utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI COGNOSCANT RES MATERIALES

II *Cont. Gent.*, cap. XCIX; *De Verit.*, qu. VIII, art. 8; qu. X, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum: cum sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. PRAETEREA, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II *ad Cor.* XII *. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci: sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

* Vers. 2. - Glossa Ord. ex Aug.

3. PRAETEREA, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non est [β] in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

SED CONTRA, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

RESPONDEO DICENDUM quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus: et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro *de Div. Nom.* * - Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores: unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, IV cap. *Cael. Hier.* Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo.

* Cap. I; S. Th. lect. III. - Cap. V; S. Th. lect. II, III.

Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio: sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum [γ]. Unde in III *de Anima* * dicitur quod obiectum intellectus est *quod quid est* *, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

* Cap. VI, n. 7. - S. Th. lect. XI.
* D. 752.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit [δ] cognitionem earum a rebus materialibus: sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet: sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

α) *materialibus.* – Om. [illegible] et ab.
β) *est.* – *sunt* PB.
γ) *rerum.* – Om. I Ga.
δ) *accipit.* – *accipiendo* ABCEF, *accipit accipiendo* pD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore articuli una conclusio responsiva: Angeli cognoscunt res materiales per species intelligibiles existentes in eis. – Et probatur sic. In angelis continentur res materiales secundum esse intelligibile: ergo.

Antecedens habet duas partes. Et quoad primam, scilicet quod contineantur, probatur a s. Thoma, quia ordo universi hoc habet, ut inferiora in superioribus contineantur excellentiori modo, scilicet magis unite et simplicius. Et declaratur ex continentia omnium in Deo. Sed angeli sunt suprema in entibus, quia propinquissimi Deo. Igitur. – Quoad secundam vero partem: quia quae continentur in aliquo, sunt in eo secundum modum continentis; ac per hoc, cum angeli sint intellectualis naturae, omnia quae sunt in eis, sunt in eis intelligibiliter. Et declaratur ex simili proportione rerum ad continentiam Dei.

II. Adverte hic unum, quod ex vi istius processus nihil aliud infertur, nisi quod angeli continent res materiales intelligibiliter. Utrum autem illud esse intelligibile, quo simpliciori et immaterialiori modo sunt in angelis res materiales quam in anima nostra sint ipsaemet res materiales, sit esse substantiale ipsorum angelorum, ut quidam Peripatetici credunt; vel esse intentionale, per species scilicet intelligibiles; ex hoc processu non habetur. Sed s. Thomas conclusit tale esse fore intentionale: quia iam in praecedente quaestione * determinaverat quod esse substantiale angeli, secundum se solum, non est tantae perfectionis, ut habeat unde sibi assimilentur alia secundum proprias eorum differentias. * Art. I, ad 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SINGULARIA

Infra, qu. LXXXIX, art. 4; II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. II, art. 3; II *Cont. Gent.*, cap. C; *De Verit.*, qu. VIII, art. II; qu. X, art. 5; Qu. *de Anima*, art. 20; *Quodlib.* VII, qu. I, art. 3; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XIII, XV.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.* *, quod *sensus est singularium, ratio vero* (vel intellectus) *universalium*. In angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus * patet. Ergo singularia non cognoscunt.

* Cap. V, n. 9; s. Th. lect. X. – Cf. II *de Anima*, c. V, n. 6; s. Th. lect. XII.
* Qu. LIV, art. 5.

2. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, inquantum est singulare: cum angelus sit immaterialis, ut supra * dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

* Qu. L, art. 2.

3. Praeterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares: quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales: quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi XC *: *Angelis suis mandavit de te*, etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

* Vers. II.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem. – Sed hoc primo quidem derogat catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per angelos, secundum illud *Hebr.* I *: *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur *Eccle.* V *: *Ne dicas coram angelo: Non est providentia*. – Secundo, etiam derogat philosophiae documentis, secundum quae ponuntur angeli motores caelestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

* Vers. 14.
* Vers. 5.

Et ideo alii dixerunt quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones caelestium motuum. – Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem: sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam [α] est in aliis considerare. Unde cum angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua [β] potentia cognoscat aliquid, quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam

α) *etiam*. – Om. codices.

β) *sua*. – Om. ABCDE.

nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I *de Anima* *, et in III *Metaphys.* **

* Cap. v, n. 10. - S. Th. lect. xii. ** S. Th. lect. xi. - Did. lib. II, cap. iv, n. 15.

Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia: est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et [γ] cognoscit: quia scientia eius est causa rei, ut supra * ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

* Qu. xiv, art. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur [δ] de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra * dictum est: et ideo non est eadem ratio.

* Qu. lv, art. 2: art. 3, ad 1.

Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam angeli non assimilantur [ε] rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam *, inquantum in ipso praeexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

* D. 471, 1149.

Ad tertium dicendum quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint [ζ] multa cognosci, iam supra * dictum est.

* Qu. lv, art. 3, ad 3.

γ) *et.* – Om. codices.
δ) *loquitur.* – *ibi* addit D.
ε) *assimilantur.* – *similantur* CDEFGpBsA et *a;* et statim *similatur* codices et *a.*
ζ) *possint.* – *possunt* PBFG*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus est clarus advertenti quod de singularibus materialibus est hic quaestio; et de modo cognoscendi.

In corpore * quatuor facit. *Primo,* tractat opinionem totaliter negativam, quae videtur Averrois *, scilicet quod angeli non cognoscunt haec singularia. – Et impugnat eam dupliciter: primo, ex providentia et administratione angelorum circa haec, ex auctoritate Apostoli; secundo, ex motione orbium caelestium per intellectum et voluntatem, iuxta Aristotelem, XII *Metaphys.*, comm. xxxvi et xxxvii *.

* Cf. num. ii, v, viii.
* Vide *de Animae Beatitudine* cap. v.
* Did. lib. XI, cap. vii, n. 2 sqq.

II. *Secundo,* tractat opinionem aliam, forte Avicennae *, dicentis Intelligentias cognoscere singularia cognoscendo universales causas. – Et impugnat eam simili modo dupliciter; eisdem mediis adiungens hoc, quod cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere singulare ut singulare est. Et declarat hoc exemplo cognitionis quam habet astrologus de hac eclipsi, quam semper ignorat ut hanc, nisi sensu percipiat eam.

* *Metaph.*, tract. VIII, cap. vi. - Cf. Algazel *Philos.*, lib. I, tract. iii.

III. Circa rationem hanc dubium occurrit: quia non videtur verum illud assumptum, scilicet: *Cognoscens singulare in causis universalibus, non cognoscit singulare inquantum hoc.* Quoniam, sequendo exemplum de astrologo, manifestum est quod sciens recte computare motus astrorum, sciet non solum eclipsim quandoque esse, sed etiam tali tunc, idest tali hora et tali minuto, et in tali loco; et, breviter, sciet nunc et hic esse. Quia huiusmodi singularia, etiam inquantum singularia, sunt determinata in causis suis quoad omnes conditiones, nec possunt aliter se habere.

IV. Ad hanc obiectionem dicitur, quod nunquam astrologus habebit certam cognitionem de aliquo singulari, quantumcumque necessario, nisi per sensum. Quia conclusio singularis non potest sciri ex maiore et minori universalibus, sed oportet alteram praemissarum esse singularem: singularem autem propositionem cogitativa format. – Et decipitur in hoc obiiciens, quia non advertit quod scire nunc solem esse in tali signo et lunam in tali, non ad scientiam, sed ad sensum pertinet. Et tamen sine hoc non potest computari, *ergo in tali anno erit eclipsis.* Ad scientiam enim hoc universale tantum spectat, scilicet quod quotiescumque sol et luna sunt in talibus signis etc.; et quod a tali signo ad aliud signum tantum temporis computatur; et similia. Ex quibus nunquam scit aliquod singulare, nisi subsumatur, *sed nunc est sic:* quod per sensum oportet haberi.

V. *Tertio* *, respondet quaesito una conclusione affirmativa, scilicet: Angeli cognoscunt singularia. – Et probat eam, quia quae sunt dispersa in inferioribus, conveniunt unite in superiori, ut patet de sensibus particularibus respectu sensus communis: igitur quae nos per diversas potentias cognoscimus, angelus unica apprehendit. – Et confirmatur auctoritate Aristotelis, reputantis inconveniens litem cognosci a nobis, et non a superioribus.

* Cf. num. i.

VI. Circa rationem adductam ad probandum hanc primam conclusionem, dubium occurrit, propterea quia illud principium: *Quae sunt dispersa in inferioribus, adunantur in superiori,* potest intelligi dupliciter: scilicet quod adunentur eminenter et formaliter, quemadmodum in sensu communi adunantur sentire propria sensibilia sensuum exteriorum, et in Deo perfectiones attributales; alio modo, eminenter quidem, sed non formaliter, quemadmodum inferiora sunt in sole. Et si primo modo ad hoc propositum assumptum dicatur, cum non sit verum universaliter, ratio ruet. – Si vero secundo modo, concludit oppositum. – Si autem indistincte assumptum sit, indistincte etiam infert, *ergo omnes cognitiones nostrae eminenter continentur in angelo:* et non poterit inferri ex hoc, *ergo cognitio singularium erit in eo formaliter.* Quoniam dicam quod cognitio angeli est altioris ordinis, et non formaliter continens cognitionem singularium.

Et confirmatur obiectio haec. Quia constat quod intellectus noster est virtus altior omnibus sensibus; et tamen in ipso non adunantur cognitiones singularium sic quod ipse cognoscat singularia, nisi forte arguitive et indirecte ex admixtione ad sensus. Unde si ratio valeret, concluderet

etiam de intellectu nostro: et quia non concludit de illo, igitur simpliciter non valet.

VII. Ad obiectionem hanc dicitur, quod propositio illa indistincte sumitur sic, ut intelligatur quantum possibile est iuxta modum superioris. Ita quod sensus est, dispersa inferius adunari superius *eminentiori modo quo adunari possunt, iuxta tamen modum et capacitatem superioris.* Et propterea in his quae possunt adunari eminenter et formaliter, infert adunationem talem: in his autem quae contingit elevari eminenter tantum, non infert nisi adunationem eminentiae. Et quoniam cognoscere quodcumque obiectum, est de genere eorum quae possunt elevari formaliter; ideo in his infert adunationem eminentem et formalem.

Et ad instantiam de intellectu nostro, dupliciter dici potest. Primo, negando quod ipse non cognoscat singularia: quoniam saltem in statu separationis cognoscet ea. – Secundo, et melius, iudicio meo, dicitur quod intellectus humanus non constituit alium gradum in ordine rerum, sed clauditur in illo rerum gradu in quo homo locatur. Et propterea non oportet quod in ipso habeat locum dicta propositio simpliciter, quae de natura rei superioris completae in specie intelligenda est. Res enim incompletas non oportet simpliciter praehabere inferiora; sed magis convenire et adunari cum eis ad integrandum unum perfectum, ut contingit in homine. – Dixi autem *simpliciter,* quia quodammodo quidquid potest virtus nostra inferior, potest et nostra superior, dum rem eandem perfectius vel nobilius attingit.

* Cf. num. I.

VIII. *Quarto*,* respondet quaesito quoad modum cognoscendi, dicens quod angeli cognoscunt singularia per species influxas a Deo. – Et probat, seu declarat hoc, sic. Res omnes causantur a Deo et quantum ad formalia et quantum ad materialia earum, in propriis naturis: ergo quoad eadem causantur a Deo in mentibus angelorum: ergo per tales species cognoscent angeli singularia.

* *De Gen. ad litt.,* lib. II, cap. VIII.

Antecedens supponitur. – Prima vero consequentia ex Augustino* etiam supponitur, volente res factas esse non solum in seipsis, sed etiam in mentibus angelorum. – Secunda vero consequentia probatur ex proportionalitate: quia quemadmodum se habet essentia Dei, per quam omnia causat, ad cognitionem eius; ita similitudines illius essentiae, secundum quod est causa talium rerum, ad intellectus in quibus sunt illae similitudines. Sed Deus scit omnia per illam et quoad universales et quoad particulares conditiones: quia illa est similitudo omnium quoad omnia, et quia scientia sua est causa rerum. Ergo angelus per species exemplatas ab illa summa similitudine, cognoscet omnia facta et quoad conditiones universales et singulares.

* Contra opin. I.

* *Metaphys.* lib. VII, comment. XXI, XXXIV.

IX. Circa rationem adductam ad probandum hanc secundam conclusionem de modo cognoscendi, occurrunt obiectiones Scoti, in Secundo, dist. III, qu. ult.*: ubi tripliciter illam rationem impugnat. Primo, quia non valet consequentia, *res fluunt a Deo quoad materiam et formam, ergo fluunt in mente angeli quoad cognitionem singularitatis* (praecipue apud te, qui tenes, contra Commentatorem*, quod materia sit pars quidditatis); sed sufficit quod fluant in mente angeli ut partes quidditatis in esse cognito.

* Vide Scot., loc. cit., qu. VIII.

Secundo, quia species influxa non est ratio cognoscendi nisi quidditatem, ut alias* probatum est.

Tertio, quia cum dicis, *essentia divina est ratio cognoscendi tam singulare quam quidditatem, ergo et species in mente angeli,* dico quod ibi est sophisma, procedendo a magis perfecto ad minus perfectum affirmative.

* Cf. num. VIII.

* In respons. ad quaest.

X. Circa ipsam conclusionem secundam* multiplex obiectio occurrit. Et primo, contra eam arguit Scotus, in quaestione eadem*, intendens quod angelus cognoscat singularia per species acquisitas a rebus, et non per species influxas. Primo, quia singulare, puta Socrates, cognoscitur ut hoc, et non per speciem quidditatis: ergo per propriam speciem. Ergo aut in angelo sunt inditae omnium singularium propriae species, quod non est rationabile: aut acquirit species singularium, cum cognoscit illa, quod est intentum. – Antecedens, pro prima parte, supponitur. – Quoad secundam vero, patet ex eo, quod hoc singulare non continetur determinate sub quidditate, ut hoc singulare est. Et probatur ab eodem multipliciter in Secundo, dist. IX, qu. II, contra primum articulum, unde sumpsit Capreolus* argumenta quae recitat: quae nec sunt facta a Scoto contra s. Thomam, nec militant contra eum omnia, sed quaedam quae inferius* adducentur.

* II *Sent.,* dist. III, qu. II, art. 2, contra concl. 8.

* Num. seq.

Secundo, sic. Singulare cognoscitur ab angelo quoad suam existentiam actualem: ergo per speciem acquisitam. – Tenet consequentia: quia nec ex notitia universalium, nec ex rationibus terminorum, certificatur intellectus de complexo contingenti. Quoniam illae rationes aut repraesentant determinate me sedere, seu me esse cras, aut indeterminate. Si determinate, igitur impossibile est ipsum per ipsos terminos habere notitiam quod hoc sit contingens. Si indeterminate, ergo nunquam per hos terminos habebit quod determinate sedeam. Igitur oportet quod accipiat aliunde notitiam huius.

Tertio, sic. Singulare cognoscitur ab angelo intuitive: ergo accipit cognitionem ab ipso. – Tenet consequentia: quia ad cognitionem intuitivam necessario concurrit ipsa res ut praesens. – Et confirmatur. Quia impossibile est cognitionem intuitivam esse per speciem eodem modo repraesentantem re manente et non manente, ut de se patet.

* Cf. num. praec.

XI. Quarto, directe contra conclusionem adduco rationes Scoti, ex dist. IX, loco allegato*, ad probandum quod unamet species intelligibilis non potest esse ratio angelo intelligendi omnia singularia alicuius speciei. Et prima ratio est talis. Species una repraesentat infinita singularia distincte: ergo est infinitae perfectionis. – Consequens est impossibile. – Consequentia vero probatur. Quia ubi pluralitas infert maiorem perfectionem, infinitas infert infinitam perfectionem: sed posse repraesentare plura, concludit maiorem perfectionem, quoniam includit perfectionem duarum rationum repraesentativarum adaequate: ergo posse repraesentare infinita, concludit infinitam perfectionem.

Secunda vero est. Ista species quam ponis, aut repraesentat similiter opposita pertinentia ad existentias singularium; aut alteram partem contradictionis determinate; aut successive modo unam, modo aliam. Non primum: quia sic nihil repraesentaret. Non secundum: quia sic semper angelus cognosceret unum oppositum tantum, et nunquam reliquum. Non tertium: quia naturale repraesentativum, et uniforme in se et in intellectu, non repraesentat difformiter aliquid.

Tertia ratio est, quia ex ista positione sequitur quod quodlibet singulare existens statim esset notum naturaliter cuilibet angelo: et ita distantia localis non impediret, etc.

* Cf. num. IX.

XII. Ad obiectiones contra rationem ad secundam conclusionem*, dicitur quod per se primo et directe intentum s. Thomae est quod, quia a Deo effluit in angelum similitudo Socratis non solum quoad conditiones communes, sed quoad conditiones singulares, ideo angelus intelligit ipsum. Sed quia opinatur materiam esse principium singularitatis in rebus materialibus, et formam communitatis; ideo in Qq. *de Veritate,* qu. VIII, art. II, invenitur rationem quam hic expressit per *universale* et *individuale,* expressisse per *formam* et *materiam.* Unde dupliciter responderi potest. *Primo* quod, quantum ad praesens spectat propositum, per accidens se habet materia et forma. Quoniam vis rationis consistit in hoc, quod in angelo indita est similitudo omnium tam universalium quam individualium conditionum, quaecumque sint, et per quaecumque naturalia principia habeantur. – *Secundo,* quod de materia possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum seipsam, idest prout est in rerum natura; alio modo, secundum quod ex ordine ad formam per intellectum abstrahitur. Et quod materia secundo modo cadit in quidditate rei naturalis; primo vero modo, individuat. Et quod in proposito est sermo de materia, non uno tantum modo, sed omnibus modis. Ita quod intendit quod in angelo sit similitudo materiae repraesentans eam secundum esse naturale quod habet existendo in rerum natura in rebus; et non solum similitudo eius secundum quod est pars definitionis rerum naturalium. Quod brevius dici posset, quod in eo est similitudo non solum materiae, sed materiae *signatae;* quam constat in definitione non poni.

Ad secundam obiectionem contra idem, negatur quod

species influxa sit ratio cognoscendi tantum quidditatem: nec aliquam adduxit unquam arguens rationem efficacem ad oppositum.

Ad tertiam dicitur, quod nulla est fallacia arguendo a communi exemplari ad consimilitudinem exemplatorum: immo est locus necessarius, et non tantum rationabilis, quoniam quidquid convenit uni similium, ut sic, convenit et alteri. Talis autem est processus iste, fundatus super hoc, quod a Deo fluxerunt res in duplici esse, naturali, et intentionali in mentibus angelorum. Ex hoc enim manifeste sequitur, non ex ratione perfecti aut imperfecti, sed ex ratione similium, quod similitudo rei in esse naturali apud Deum existens, effecerit esse intentionale simile sibi in mente angelica; ac per hoc, illa species intentionalis repraesentet illammet quam repraesentat divina similitudo a qua est exemplata, nihil obstante differentia secundum perfectum et imperfectum.

* Cf. num. x. XIII. Ad obiectiones vero contra conclusionem * ordinate respondendo, ad primam dicitur, quod cognosci per propriam speciem dupliciter contingit: scilicet adaequate, vel excellenter. Et quod singulare ab angelo non cognoscitur per propriam speciem adaequate, quia sic sequeretur infinitas specierum: sed per speciem excedentem, idest repraesentantem non solum hoc, sed multa alia. – Rursus, cognosci per speciem quidditatis contingit dupliciter: scilicet adaequate, et excellenter. Et quod singulare non cognoscitur per speciem quidditatis adaequate, quia sic non cognosceretur ut hoc, nisi forte arguitive et valde imperfecte: sed per speciem quidditatis excessive, idest repraesentantem non solum ipsam, sed etiam singulares eius conditiones quas habet in rerum natura. – Et haec est via s. Thomae. Non enim putat ipse quod angelus, cognoscendo quidditatem, puta equinitatem, ex vi talis obiecti cogniti cognoscat singularia illius: immo hanc viam in Qq. *de Veritate,* loco
* Cf. num. praec. allegato *, reprobat. Sed opinatur quod, cognoscendo quidditatem, cognoscat individua illius: idest, per eandem speciem per quam cognoscit quidditatem, cognoscit individua illius, quoniam species illa est distincte repraesentans utrumque excellenter.

XIV. Ad secundam vero et tertiam obiectionem simul dicitur, quod species angelica repraesentat quidditatem rei, puta humanitatem, et omnes varietates eius, secundum omnes conditiones eius naturales, ut s. Thomas loco alle-
* Cf. num. xii. gato * dicit. Unde et repraesentat humanitatem existere hic et ibi, in hoc et in illo, talem et tantam; et sic de aliis conditionibus.

XV. Ad cuius evidentiam, quoniam ex hoc pendet intellectus et ratio huius materiae, videnda sunt duo: scilicet
* Cf. num. xviii. *quid repraesentatur;* et *quomodo repraesentatur* *.

Quoad primum, sciendum est quatuor esse in rebus: scilicet quidditatem; singularitatem; existentiam, seu coniunctionem unius cum alio in rerum natura; et durationem talis existentiae seu coniunctionis. Et haec omnia oportet sciri ab intellectu habente perfectam notitiam de singularibus. Suntque separabilia ab invicem in esse cognito: quoniam unum potest cognosci alio ignoto, ut patet discurrendo per singula. Et quoniam cognitio fit per assimilationem, necesse est intellectui cognoscenti haec, repraesentari illa. Et de primis quidem duobus non est difficile concipere quod indita sit angelo eorum similitudo: quoniam utrumque spectat ad quaestionem *quid est;* quoniam per primum scitur quid est Socrates universaliter conceptus, idest inquantum homo; per secundum vero, quid est Socrates, inquantum Socrates, singulariter apprehensus; quod a nobis non est scibile. Sed de reliquis duobus difficile est videre, et praecipue de quarto: quoniam hoc ad quaestionem *an est,* et *quando est,* spectat.

XVI. Et ut plene lustremus rem hanc, sciendum est quod coniunctio aliquorum, et eius duratio, multipliciter potest repraesentari intellectui: scilicet in suis causis, vel in seipsa. In suis causis quidem, quemadmodum coniunctio humanitatis cum risibilitate praesentatur intellectui, repraesentatis sibi *quod quid erat esse* utriusque: ex his enim intellectus conspicit coniunctionem et coaevitatem eorum. Sed hoc non habet locum in contingentibus, ut de se patet.

In seipsa autem repraesentari potest dupliciter. Uno modo, ita quod duratio illius coniunctionis sit repraesentata, sicut qualitas aliqua rei repraesentatae; quemadmodum albedo figurae repraesentatur visui. Alio modo, ut ipsa coniunctio sola sit res repraesentata, et eius duratio concurrat ut conditio necessaria ad hoc quod repraesentetur: quemadmodum de facto se habet duratio, seu praesentia, coloris ad colorem visum repraesentatum oculo; non enim species visibilis repraesentat durationem praesentiae, sed videri ac repraesentari color non potest, nisi praesenti tempore mensuraretur. Et cum ita sit, species angelicae, apud s. Thomam, non solum repraesentant humanitatem et *Socrateitatem;* sed etiam in seipsa coniunctionem eorum cum existere in rerum natura, et cum quocumque alio esse accidentali et naturali. Sed non repraesentant durationem talium coniunctionum tanquam rem repraesentatam; sed tanquam conditionem sine qua coniunctio illa non repraesentatur.

XVII. Quod enim *non repraesentetur duratio contingentis coniunctionis,* ex eo patet, quod firmiter credimus angelos non cognoscere futura contingentia. Si namque in angelo esset indita similitudo sessionis meae crastinae, praesciret evidenter sessionem mihi coniungendam cras.

Quod autem *repraesentet durationem ut conditionem sine qua non,* et *quod hoc sufficiat,* declaratur. Et primo, *secundum:* quia constat sufficienter a nobis haberi cognitionem etiam intuitivam rei per talem speciem, ut patet in visu nostro. Et clarius patet, si fingas visum esse virtutem omnium cognoscitivam: tunc enim per talem speciem qua repraesentaretur sibi color praesens, ut modo repraesentatur, scilicet quod praesentia concurrit ut conditio sine qua non, cognosceret non solum hunc colorem, sed hunc colorem existentem in praesenti tempore. – Deinde declaratur *primum,* ex eo quod duratio alicuius nullam habet repugnantiam ut sit talis conditio sine qua res non repraesentetur. Et confirmatur: quia quemadmodum duratio coloris est eius conditio, sine qua color nec immutat visum, nec videtur; ita est etiam conditio sine qua non repraesentatur. – Et haec de primo.

XVIII. Quoad secundum * vero, modum scilicet repraesentandi, breviter dicitur quod, apud s. Thomam, species * Cf. num. xv, init.
impressa angelo a Deo, respectu praedictorum, se habet sicut si in oculo esset naturaliter congenita species alicuius obiecti, puta huius albi. Tunc enim per talem speciem nec repraesentaretur, nec cognosceretur hoc album, nisi quando existeret: quoniam inter repraesentans et repraesentatum requiritur similitudo; nec hoc album simile est illi speciei repraesentanti, nisi hoc album existat; quoniam species illa repraesentat hanc albedinem existentem. Et sic per illam speciem videret oculus hoc album quando illud esset, et non videret illud quando illud non esset: et sic duratio huius albi in rerum natura se haberet ut conditio sine qua hoc album nec repraesentaretur nec videretur, non ex defectu speciei visibilis, sed ex defectu ipsius obiecti. Nec per mutationem speciei, sed per mutationem ipsius obiecti, cognosceret hoc album nunc esse; et postmodum perciperet illud non esse, ex defectu assimilationis illius. Et ex hoc patet quomodo stat quod species sit indita, et non causata ab obiecto singulari, et quod naturaliter repraesentet, et sit ratio cognoscendi rem per se primo et directe quando est, ex consequenti autem quando non est.

Et quoniam unum individuum superioris ordinis aequivalere potest multis non solum individuis, sed speciebus inferioris ordinis; elevationem naturae angelicae supra corporea intuitus, s. Thomas posuit quod una species in angelo sit tantae excellentiae, quod distincte quidem, excellenter tamen, sit ratio repraesentativa multarum quidditatum et singularium, et multarum coniunctionum contingentium in rerum natura; ita quod, quandocumque coniunctio illa ponitur in rerum natura, statim assimilatur illi speciei, et sic repraesentatur et cognoscitur; desinente autem, desinit repraesentari, quia desinit assimilari.

XIX. Et ex his facillime patet responsio ad obiecta *. * Cf. num. x et xiv.
Nam secunda obiectio supponit quod coniunctio contingens repraesentetur, non in seipsa, sed in rationibus terminorum tantum.

Tertia vero supponit quod praesentia temporalis non concurrat necessario ad rem cognitam, nisi quia est causa cognitionis: cum tamen liquido constare possit quod hoc album dupliciter concurrit ad visionem, scilicet ut causa immutans visum, et ut obiectum terminans; et quod praesentia temporalis exigitur ad ipsum non solum inquantum immutans, sed inquantum terminans; ita quod si terminaret, et non immutaret, nihilominus praesentiam exigeret temporalem. Et sic se habet in proposito, ut patet ex dictis.

Ad confirmationem autem dicitur, quod illa propositio, supra quam saepissime se fundat Scotus, scilicet quod *species repraesentans re absente et praesente, non sufficit ad cognitionem intuitivam*, non est universaliter vera. Quoniam hoc dupliciter contingit. Scilicet per hoc quod abstrahit a praesentia et absentia rei, quemadmodum se habent species intelligibiles apud nos: et de talibus est vera propositio. Alio modo, non per abstractionem, sed per excellentiam: idest quia tantae excellentiae est, ut repraesentet rem et secundum conditiones eius absolute, et secundum conditiones praesentiae, vel tanquam rem repraesentatam, ut species divina, vel ut conditionem sine qua non, ut species angelica. Et de talibus non est vera propositio. – Species ergo non propter abstractionem, sed excellentiam sui, eodem modo repraesentans, ex parte sui, sive res sit sive non, sufficit ad cognitionem intuitivam: quia posita re, aliquid novi repraesentat non per sui, sed rei repraesentatae mutationem seu novitatem. Et hoc bene nota.

XX. Ad primam vero rationem ex dist. IX adductam
* Cf. num. XI. quarto loco *, dicitur, negando consequentiam. Et ad probationem, qua dicitur, *quando pluralitas infert maiorem perfectionem, infinitas infert infinitam,* dicitur primo, quod falsum assumitur. Debet enim sub disiunctione concludi, *si pluralitas infert maiorem perfectionem, infinitas infert vel infinitam perfectionem, vel altioris ordinis perfectionem:* stat enim quod una perfectio altioris ordinis tantae sit perfectionis, quod excedat infinitas perfectiones inferioris ordinis, et eminenter aequivaleat eis. – Rursus, secundo, dicitur quod, cum aliquid esse infinitae perfectionis contingat dupliciter, scilicet simpliciter, vel in tali genere aut specie; nec oporteat quod est infinitum in tali genere aut specie, esse infinitum ens simpliciter, ut patet de albedine infinita, si esset intensive infinita (non enim propterea esset perfectior quam substantia, sed esset infinitae perfectionis, infra speciem tamen albedinis): – unde in proposito, dato quod infinitas contentorum inferret infinitatem continentis, non sequitur, *ergo illud continens est infinitae perfectionis simpliciter;* sed *in tali genere aut specie.*

Et sic ratio haec ex duplici deficit capite. Primo, quia non sequitur infinitas nisi sub disiunctione. Secundo, quia etiam quando sequitur infinitas, non sequitur infinitas perfectionis simpliciter, sed perfectionis in genere vel in specie; quemadmodum pluralitas non infert tunc maiorem perfectionem nisi eiusdem rationis. – Et quoniam Scotus saepe utitur ista ratione ad diversa proposita, et in diversis materiis, oportet diligenter notare quae diximus, et applicare ad materias. Quantum ad praesentem autem spectat, iam patet quod ponimus speciem altioris ordinis; et similiter actum intelligendi speciei proportionatum.

XXI. Ad secundam autem rationem ex dictis habetur responsio. Supponit enim ratio unum falsum, scilicet quod species in mente angelica repraesentet durationem coniunctionis contingentis tanquam rem repraesentatam: cuius oppositum diximus *. Immo hoc proprium est essentiae divi- * Num. XVI. XVII.
nae, et forte non est communicabile alicui speciei: quoniam hoc est repraesentare ea quae futura sunt contingenter, in seipsis determinate. – Et ideo cum dicitur, *aut repraesentat utrumque oppositorum* etc., respondetur cum triplici distinctione: scilicet de repraesentari tanquam rem repraesentatam, et conditionem sine qua non; et de oppositis secundum differentias temporis, et absolute; et de oppositis positive, et contradictorie. Et dicitur quod species in mente angelica repraesentat, tanquam rem repraesentatam, alterum oppositorum positivorum absolute, et non cum aliqua differentia temporis. Repraesentat enim coniunctionem Socratis cum sessione; et non coniunctionem eius cum sessione et non sessione contradictorie. Nec repraesentat coniunctionem Socratis cum sessione duratura hodie vel cras; sed absolute coniunctionem eius cum sessione, et coniunctionem eius cum cursu.

Et si dicas: Quomodo ergo angelus cognoscet reliquum contradictorium? Et similiter, quomodo certitudinem habebit per talem speciem de hodierna sessione Socratis, et crastino eius cursu? Iam ex dictis * patet quod, cum po- * Cf. num. XVI-XVIII.
nitur in effectu sessio Socratis, statim fit assimilatio inter Socratem sedentem et illam speciem; et praesens temporis differentia repraesentatur per illam tanquam conditio sine qua non; et sic cognoscitur Socrates nunc sedens. – Cognoscitur vero post horam per eandem speciem Socrates non sedens, desinente assimilatione inter ipsum ut sedentem, et illam speciem. Et cras cognoscetur currens, facta assimilatione inter illam et Socratem ut currentem. Et sic falsum est quod, si repraesentat alterum oppositorum determinate, quod nunquam per ipsum cognoscetur reliquum.

XXII. Ad tertiam autem rationem, iam patet quod non inconvenit, immo est necessarium, et omnia naturalia, statim cum fiunt, congenita esse angelo habitualiter; et distantiam * Cf. qu. LV, art. 2, ad 3: Comment. num. XVI.
localem non impedire angeli cognitionem *.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI COGNOSCANT FUTURA

Infra, qu. LXXXVI, art. 4; II[a] II[ae], qu. XCV, art. 1; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5; II, dist. III, qu. II, art. 3, ad 4; dist. VII, qu. II, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. CLIV; *De Verit.*, qu. VIII, art. 12; *De Malo*, qu. XVI, art. 7; *De Spirit. Creat.*, art. 5, ad 7; Qu. *de Anima*, art. 20, ad 4; Quodl. VII, qu. III, art. 1, ad 1; *Compend. Theol.*, cap. CXXXIV; In *Isaiam*, cap. III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant futura. Angeli enim
α potentiores [α] sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius angeli.

2. PRAETEREA, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus: *parificatur* enim *intelligentia aeternitati*,
*Prop. II.-S.Th. lect. II. idest aevo, ut dicitur in libro *de Causis* *. Ergo quantum ad intellectum angeli, non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. PRAETEREA, angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praesens, praeteritum et [β] futurum. Ergo vide- β
tur quod angeli indifferenter cognoscant praeterita et praesentia et futura.

4. PRAETEREA, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli

α) *potentiores.* – *exñtiores* G, *extentiores* pF, *excellentiores* ed. *a.* – Pro *multa futura, futura* D, *futura multa* Pab.

β) *praesens, praeteritum et.* – *praeteritum et aequaliter ad* D; *praeteritum et* PBCEFG*ab.*

cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam
γ cognoscunt distantia secundum tempus futurum γ.

Sed contra, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum
* Vers. 23. illud Isaiae xli *: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura.

Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi fu-
* D. 441. tura adest angelis *; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis
δ prognosticantur δ. – Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita: quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum
ε tempus sicut in praesentia, et videt omnia ε ut
* Qu. xiv, art. 13. in seipsis sunt; sicut supra * dictum est, cum de Dei scientia ageretur. – Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab aeternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum quod, licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII *super*
Gen. ad litt. *, quod *Deus movet spiritualem crea-* * Cap. xxii. - Cf. cap. xx.
turam per tempus. Et ita, cum sit successio in intellectu angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.

Ad tertium dicendum quod, licet species ζ quae ζ
sunt in intellectu angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente angeli: et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis as-
similentur η: unde per eas cognosci non pos- η
sunt.

Ad quartum dicendum quod distantia secundum
locum sunt iam θ in rerum natura, et participant θ
aliquam speciem, cuius similitudo est in angelo:
quod non est verum de futuris, ut dictum est *. * In resp. ad 3.
Et ideo non est simile.

γ) *futurum.* – *in futurum* CEFGpA, *in futuro* B, *et futurum* D.
δ) *Et iste modus... prognosticantur.* – Haec post *fortuita* ponunt codices et *ab*; pro *acutius, attentius* CDE(pA?), *vel attentius* margo B.
ε) *omnia.* – *quae aguntur* addit B.
ζ) *species.* – *innatae* addit B.
η) *illis assimilentur.* – *similiantur speciebus in mente angeli* B, *illi assimilentur* ceteri et *ab.* – Pro *unde, et sic* B.
θ) *iam.* – Om. PBFG*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est: accipitur enim in communi *futurum* ut sic. – In corpore duas distinctiones ponit: alteram de cognosci, vel *in sua causa,* vel *in seipso;* alteram de futuro, *necessario,* vel *ut in pluribus,* vel *ut in paucioribus.* Et duo facit: quia primo, examinat omnia membra secundae distinctionis, quomodo se habeant ad primum membrum primae; et secundo, quomodo se habeant ad
* Cf. num. iii. alterum eiusdem primae distinctionis membrum *.

II. Quoad *primum,* tres conclusiones dicit. Prima est: Futura necessaria cognoscuntur in suis causis ab angelo per certitudinem. – Secunda est: Futura ut in pluribus, cognoscuntur in suis causis ab angelo per coniecturam. Et declaratur: quia etiam homines hanc habent cognitionem; sed angeli tanto magis, quanto universalius et perfectius intimas causarum conditiones penetrant. – Tertia est: Futura ut in paucioribus, in sua causa sunt penitus ignota.

III. Quoad *secundum,* unica est conclusio: Futura tam necessario, quam ut in pluribus, quam in paucioribus, in seipsis a solo Deo cognoscuntur. – Et probatur: quia solus intuitus Dei aeternitate mensuratur aequaliter se habente ad omnes temporis differentias, ac per hoc aequaliter respiciens simul omnia quae fiunt secundum quamcumque temporis differentiam.

IV. Adverte hic duo. Primum est, quod s. Thomas multa hic dicit quae non probat: vel quia sunt per se nota exercitatis, puta quod effectus necessarii cognoscuntur per certitudinem in suis causis; vel quia sunt superius discussa, puta quod futurum contingens, in sua causa, ut
sic, sit penitus ignotum; hoc enim in qu. xiv * ventila- * Art. 13.
tum fuit.

Nota secundo quod, cum duae rationes assignari possint respectu cognitionis futurorum contingentium in seipsis, scilicet aeternitas intuitus, et plenitudo rationis repraesentativae, quia scilicet repraesentat rem et eius durationem, etc.; s. Thomas, non curans de hac secunda, exclusione primae ab angelis, sufficienter intentum concludi voluit; propterea, ut arbitror, quia mutuo se consequuntur, et exclusio unius est exclusio alterius; quia illa spectat ad infinitatem, haec ad aeternitatem, tam autem aeternitas quam infinitas soli Deo conveniunt. Maluit autem ex aeternitate arguere, quia evidentius constat angelis repugnare aeternitatem intuitus, quam plenitudinem talis repraesentativi. – Dubia vero quae sunt circa hanc rationem de aeternitate intuitus, in quae-
stione xiv * tractata sunt. Unde nunc transeundum est ad * Cf. art. 13 Commentarium num. viii, x sqq.
alia.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI COGNOSCANT COGITATIONES CORDIUM

De Verit., qu. VIII, art. 13; *De Malo*, qu. XVI, art. 8; Opusc. X, art. XXXVIII; Opusc. XI, art. XXXVI; *I Cor.*, cap. II, lect. II.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius, in *Moralibus* *, super illud *Iob* XXVIII *, *Non aequabitur ei aurum vel vitrum*, quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et* [α] *cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur*. Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur Matth. cap. XXII *. Ergo unus [β] angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

* Lib. XVIII, cap. XLVIII, al. XXVII, vet. XXXI. — * Vers. 17. — * Vers. 30.

2. PRAETEREA, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum [γ]. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum angelus videat alium angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

3. PRAETEREA, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo quam ea quae sunt in phantasia: cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo sicut corporalia: cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED CONTRA, quod est [δ] proprium Dei, non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei; secundum illud Ierem. XVII *: *Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis* [ε] *cognoscet illud? Ego, Dominus, scrutans corda*. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

* Vers. 9, 10.

RESPONDEO DICENDUM quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab angelo [ζ], sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis angeli, vel etiam daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in libro *de Divinatione Daemonum* *, quod *aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt:* quamvis in libro *Retract.* * hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.

* Cap. V. — * Lib. II, cap. XXX.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui [η] est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra * patebit. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent [θ], soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, I *Cor.* II *, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

* Qu. CV, art. 4; qu. CVI, art. 2; I^a II^ae, qu. IX, art. 6. — * Vers. 11.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod modo [ι] cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, etsi [κ] unus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

AD TERTIUM DICENDUM quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus [λ] procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione: quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem [μ], sicut obediens imperanti, ut dicitur in I *Ethic.* * – Nec tamen

* Cap. XIII, n. 18. - S. Th. lect. XX.

α) *et.* – Om. P. – pro *intellectus*, *vultus* s. Gregorius.
β) *unus.* – Om. ABDEFG.
γ) *intellectum.* – *intellectus* codices.
δ) *quod est.* – *est quod* PBE*b*.
ε) *quis.* – *et quis* P*ab*. – Eaedem pro *scrutans corda*, *scrutans etc.*
ζ) *angelo.* – *angelis* P*ab*.
η) *qui.* – *quia* D.
θ) *in voluntate... dependent.* – *ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt* P*ab*.
ι) *modo.* – Om. PBG.
κ) *etsi.* – *si* ABCDEG, *sicut* edd. *ab*.
λ) *sensitivus.* – *subsistens* BCEFGpD et *ab*. – *est* post *semper* om. ACDEGpF, *convenit (contingit?)* sF.
μ) *rationem.* – *ratione* codices.

sequitur quod, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate: quia intellectus vel voluntas non subiacet [v] appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

v) *vel voluntas non subiacet.* – *et voluntas non subiacent* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod praesens quaestio est de cognitione cogitationis cordis alterius in particulari et complete, scilicet quoad quaestionem *an est,* tam in se quam respectu termini: idest, utrum angelus cognoscat, si actualiter cogitem de aliquo, quid cogito, quid delibero, etc.

II. In corpore unica ponitur distinctio bimembris: scilicet quod cogitatio potest cognosci dupliciter, scilicet in suo effectu, vel in seipsa. Et duae conclusiones ponuntur iuxta duo praedicta membra.

Prima est: Cogitatio cordis alterius potest cognosci ab angelo in suo effectu. – Et probatur a fortiori: quia sic etiam potest cognosci ab homine per immutationem vultus et dispositionem corporis, ut medici discernunt quandoque. Et hoc confirmatur auctoritate Augustini.

Secunda conclusio est, quod cogitationes cordium in sepsis, seu, quod idem est, ut sunt in voluntate, soli Deo sunt naturaliter cognitae. – Et probatur sic. Mere voluntaria soli Deo et volenti sunt nota. Cogitationes cordium sunt pure voluntariae: quia ex sola voluntate dependet quod aliquis actu cogitet aut velit aliquid; quoniam habitus est quo quis utitur cum vult. Ergo. – Maior probatur: quia voluntas soli Deo subiacet, qui solus in ea operari potest, ut primum obiectum et finis ultimus. – Et confirmatur conclusio auctoritate Apostoli, I *ad Cor.* II.

III. Circa rationem adductam ad secundam conclusionem, dubium occurrit a Durando, in Secundo, dist. VIII *, motum. Et est tale. Si voluntarium soli Deo est cognitum quia voluntarium est, ex aliqua harum quinque conditionum provenit. Scilicet aut quia voluntas soli Deo subiacet quoad causari. Et ex hoc non: quia sic etiam materia prima, et essentia animae, soli Deo essent nota. – Aut quia soli Deo subiacet quoad moveri. Et ex hoc non: quia sic etiam motus primi mobilis, si a solo Deo esset, sibi soli cognitus esset. – Aut quia libera est formaliter. Et ex hoc non: quia libertas est a coactione, non a cognitione. – Aut quia est indeterminata ad utrumque oppositorum. Et ex hoc non: quia indeterminatio tollitur, cogitatione posita in actu; iam enim determinata tunc est. – Aut quia a voluntate sit. Et ex hoc praecise non: quia sic omnis actus imperatus a voluntate, esset soli Deo notus; et sic etiam actus exteriores voluntarii ignoti essent angelis. – Et confirmatur. Quia apud te *, angeli intelligunt per species innatas, quae aequaliter repraesentant actus interiores et exteriores, spirituales et corporales,

* Qu. V.

* Qu. LV, art. 2.

IV. Contra eandem rationem arguit Scotus, in Secundo, dist. IX, qu. II, dupliciter. Primo, quia non est maior ratio quare voluntas possit occultare cogitationem positam in actu, quam ipsam essentiam et voluntatem suam. – Secundo quia, si cogitatio occultatur volitione, illa volitio aut erit alteri manifesta, aut occulta. Si manifesta, habetur intentum. Si occulta, ergo alia volitione occultabitur: et iterum quaeretur de alia, et sic in infinitum.

V. Contra conclusionem multa refert Capreolus, in dist. VIII Secundi *, argumenta ex Scoto. Quorum quaedam in Scoto non invenio: quaedam autem argumenta sunt ad hominem a Scoto contra Henricum facta; et quaedam eandem habent difficultatem. Ita quod ex solutione praecedentium, uno adiuncto argumento, quod Scotus directe contra conclusionem facit, omnia essent clara.

* Art. 2, contra concl. I.

Tangit ergo, ubi supra *, tale medium. Cogitatio, praecipue angelica, posita in actu, est obiectum actu intelligibile in se, et proportionatum cuicumque intellectui angelico, et sufficienter praesens omni tali intellectui: ergo potest naturaliter intelligi ab altero angelo. – Consequentia est nota. Et potest confirmari ex illa maxima. *Activo et passivo naturaliter proportionatis et approximatis non impeditis, sequitur actio.* – Antecedens vero, quoad omnes sui partes, est per se notum, supponendo quod distantia localis non impedit actionem et passionem omnino immaterialem, de quali est sermo. Et potest confirmari: quia quidquid potest inferior, potest et superior; ac per hoc, si Michael cognoscit propriam cogitationem intuitive, poterit eandem multo eminentius intueri Seraphim.

* Cf. num. praec.

VI. Ad evidentiam difficultatis huius, sciendum est quod secundum duplicem opinionem de intellectu angelico, dupliciter in materia hac procedi potest. Secundum namque opinantes intellectum angeli moveri ab obiecto, scrutari oportet an cogitatio voluntaria posita in actu, sit obiectum proportionatum, et sufficienter praesens in ratione motivi, respectu cuiuscumque intellectus angeli. Scotus * enim tenet partem affirmativam; Gregorius de Arimino * partem negativam.

* Loc. cit.

* II *Sent.*, dist. IX et X, qu. I.

Sed haec quaestio non habet locum apud opinantes intellectum angelicum non esse naturaliter mobilem ab aliquo obiecto, sed oportere ipsum intelligere quidquid naturaliter intelligit, per species innatas. Iuxta enim hanc viam, vanus est sermo omnis de activo et passivo, motivo et mobili, et aliis huiusmodi. Sed oportet scrutari an coniunctio voluntatis cum sua libera operatione in actu exercito, repraesentetur per aliquam speciem innatam in angelis, an non. In hoc enim pendet tota difficultas. Dictum est * enim speciem in mente angeli esse tantae excellentiae, ut habeat in se unde sibi assimiletur Socrates sedens, Socrates scribens, Socrates currens. Cur igitur non habet in se unde sibi assimiletur Socrates volens, aut Socrates cogitans A?

* Art. 2, Comment. num. XXI.

VII. Ut autem clare patet ex dictis s. Thomae hic, et in Qq. *de Veritate,* qu. VIII, art. 13, et in Qu. *de Daemonibus,* art. 8, arbitratur Divus Thomas cogitationes cordium, quoad esse actuale in particulari etc., non repraesentari per species innatas, quia sunt altioris ordinis quam sint omnia naturalia. Ita quod ex eo quod voluntas, ut volens A vel B, est supra totum ordinem causarum et effectuum naturalium, ideo non repraesentatur per species impressas angelis, quae repraesentativae tantum sunt causarum et effectuum naturalium. Et huc tendit ratio s. Thomae ubique: probat enim semper altitudinem voluntatis ut operantis, ex exemptione eius a dependentia et connexione, a quacumque re naturali. Ita quod vis rationis suae consistit in hoc, quod voluntas, ut operans in particulari etc., est extra ordinem rerum naturalium: ergo est naturaliter occulta cuicumque extrinseco intellectui creato. – Et tenet sequela: quia species naturales intellectuum non repraesentant nisi naturalia. – Antecedens vero probatur: quia voluntas soli Deo subiacet et quoad exercitium actus, et quoad specificationem actus in particulari; quia ipse solus potest efficaciter movere voluntatem, tam effective quam obiective, cum sit summum bonum et finis ultimus, etc.

VIII. Ex hoc autem facile solvuntur obiectiones. Nam ad Durandum * patet quid dicendum est: scilicet quod voluntas et voluntarium, ex hoc ipso quod voluntarium, est in seipso occultum cuicumque extrinseco creato, quia soli Deo subiacet effective et obiective. Et ideo nulla illarum causarum enumeratarum ab eo admittitur praecise, nisi tertia: et est ista quam dixit s. Thomas, quamque arguens aut non intellexit, aut intelligere noluit. Libertas enim voluntatis non solum a coactione, sed a dependentia et connexione cum naturalibus est: ac per hoc, a cognitione extrinseca creaturae. Ex hoc enim quod aliquid sic soli Deo subiacet, quod nullam natum est habere connexionem cum naturalibus, occultum naturaliter est his qui naturalium tantum rationes habent.

* Cf. num. III.

* Cf. num. iv.

IX. Ad obiectiones vero Scoti * contra eandem rationem, ex eodem principio iam patet responsio. Quia alia ratio est de essentia, voluntate et intellectu angeli; et de his ut sunt in actu secundo mere voluntario: quoniam illa pertinent ad naturalem ordinem rerum, haec autem non. – Et similiter non dicimus istam fatuitatem, quod cogitatio occultetur volitione velut quodam velamine; ut arguens imaginatur, quaerens aliud illius velamen. Sed dicimus quod cogitatio, eo quia volita seu libera, est naturaliter occulta. Et habet rationem suae occultationis, libertatem imperantis, ut dictum ac expositum est *. * Cf. num. ii, vii.

X. Ad obiectionem demum Scoti contra conclusionem *, dicitur quod tam haec quam omnes aliae, supponunt unum falsum, scilicet intellectum separatum accipere cognitionem a rebus cognitis. Hoc enim est falsissimum: quoniam omnis intellectus separatus intelligit per species influxas, et non aliter, nisi seipsum et Deum, ut ex praedictis * patet. Et in hoc stando, omnes obiectiones solvuntur. * Cf. num. v. * Qu. lv, art. 2; qu. lvi, art. 1, 3.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANGELI COGNOSCANT MYSTERIA GRATIAE

IV *Sent.*, dist. x, art. 4, qu^a^ 4; *Ephes.*, cap. iii, lect. iii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angeli mysteria gratiae cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt a principio: dicit enim Augustinus, V *super Gen. ad litt.* * (* Cap. xix.), quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus.* Et dicit Apostolus, I *ad Tim.* iii * (* Vers. 16.), quod *apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis.* Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

2. Praeterea, rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est eius essentia. Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

3. Praeterea, prophetae per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, iv cap. *Angel. Hier.* Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt: dicitur enim Amos iii * (* Vers. 7.): *Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas.* Ergo angeli mysteria gratiae cognoscunt.

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli, etiam supremi, quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et ea discunt: dicitur enim vii cap. *Cael. Hier.*, quod sacra Scriptura *inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem;* ut patet Isaiae lxiii * (* Vers. 1.), ubi quaerentibus angelis [α], *Quis est iste qui venit de Edom?* respondit Iesus: *Ego, qui loquor iustitiam.* Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

Respondeo dicendum quod in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam [β] cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae angeli [γ] cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent: si autem [δ] unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent. – Et sic argumentatur Apostolus, I *Cor.* ii * (* Vers. 11.): *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem alia [ε] angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum et res in Verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud Apostoli, I *Cor.* ii * (* Vers. 10.): *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Ita tamen quod superiores angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt; quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali: et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur: *omnes enim sunt administratorii spiritus,* ut dicitur *Heb.* i * (* Vers. 14.), *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis;* quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. – Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes angeli a principio de omnibus sunt edocti: immo quidam, etiam superiores angeli, postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam * (* In argum. *Sed contra.*).

Ad secundum dicendum quod, licet angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

Ad tertium dicendum quod quidquid prophetae cognoverunt de mysteriis [ζ] gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est angelis revelatum. Et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quaedam tamen specialia Apostoli circa hoc cognoverunt, quae prophetae non cognoverant; secundum illud *Ephes.* iii * (* Vers. 4, 5.): *Potestis, legentes* [η],

α) *angelis.* – Om. codices et *a.*
β) *quam.* – *quod* ACDEFG.
γ) *angeli.* – Om. codices.
δ) *autem.* – *enim* Pab.
ε) *alia.* – *et alia* P.
ζ) *mysteriis.* – *mysterio* P.
η) *legentes.* – Om. codices. – Pro *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius, sicut nunc est sanctis Apostolis eius revelatum* ABCDE, *sicut nunc sanctis Apostolis eius* FGa, *sicut nec revelatum* etc. ed. *b, sicut revelatum* etc. P.

intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius. Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod [θ] priores non cognoverant; secundum illud Psalmi CXVIII *: *Super senes intellexi.* Et Gregorius dicit * quod *per successiones temporum, crevit divinae cognitionis augmentum.* θ

* Vers. 100.
* Homil. XVI *in Ezechiel.*

θ) *quod.* – *quae* ACDEF, *quaedam quae* B. – Pro *cognoverant, cognoverunt Pab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore articuli unam ponit distinctionem de cognitione, bimembrem; et iuxta utrumque membrum, duabus conclusionibus respondet quaesito *.

* Cf. num. III.

Distinctio est. In angelis est duplex cognitio: scilicet naturalis; et haec est per essentias ipsorum, et per species innatas: et supernaturalis et beatifica; et haec cognitio est quam habent in Verbo Dei.

Prima autem conclusio est negativa, scilicet: Angeli cognitione naturali non cognoscunt mysteria gratiae. – Et probatur: quia ista ex sola Dei voluntate dependent. – Et confirmatur ex hoc, quod non cognoscunt naturaliter cogitationes cordium. – Et confirmatur tam vis quam modus arguendi, auctoritate Apostoli, I *ad Cor.* II.

II. Circa hanc conclusionem, adverte quod eadem est ratio quare cogitationes cordium, et quare mysteria gratiae sunt occulta, quia scilicet sunt extra ordinem rerum naturalium: quia scilicet ista soli voluntati sunt connexa divinae, illa vero voluntati divinae et cogitantis tantum. Et propterea apud ponentes intellectum angelicum moveri ab obiecto, qua ratione ponunt moveri ipsum a cogitationibus cordium iam positis in actu, eadem ratione ponunt moveri ipsum a mysteriis gratiae in actu positis, nisi aliunde impediantur virtute divina. Et hoc expresse sentit Scotus, in Quarto, dist. X, qu. VIII. – Nec est opus aliter hic immorari: quoniam negando illud suppositum fundamentum eorum, quod scilicet intellectus separatus sit mobilis ab obiecto, totum eorum aedificium ruit.

III. *Secunda conclusio* est affirmativa, habens tamen multas conditiones, scilicet: Angeli in Verbo cognoscunt mysteria gratiae, non omnia tamen, neque aequaliter, neque simul. – Conclusio ipsa probatur auctoritate Apostoli, I *ad Cor.* II: *Nobis autem revelavit* etc. – Prima vero conditio declaratur: quia superiores angeli plura et altiora mysteria cognoscunt, ea ratione, quia perspicacius divinam contemplantur sapientiam. – Secunda vero conditio: quia superiores de his mysteriis illuminant inferiores. – Tertia autem: quia quaedam horum noverunt a principio, quaedam vero in dies addiscunt, prout eorum congruit officiis.

IV. Circa hanc conclusionem dubium occurrit: quoniam non videtur verum quod angeli cognitione beatifica cognoscant mysteria gratiae. Arguit enim Scotus, in Quarto, dist. X, qu. VIII, in conclusione 3, contra hoc, sic. Beatus non distinguitur a non beato, nisi videndo obiectum beatificum ut sic, et ea quae in ipso includuntur ut sic: sed mysteria gratiae non clauduntur in obiecto beatifico ut sic: ergo. – Minor patet: quia non spectat ad beatitudinem cognoscere gratiam conferri huic vel illi, etc.

Praeterea, arguo ego ad hominem, sic. Apud s. Thomam, videre plura in divina essentia, infert a posteriori videre magis ipsam divinam essentiam, ut patet ex qu. XII *. Et rursus apud ipsum *, et veritatem, actus beatificus, ad minus angelorum (quidquid sit de anima separata), nunquam intenditur essentialiter. Ergo impossibile est angelos in Verbo de novo aliquid videre, quod prius non viderant. Hoc enim alteram praedictarum propositionum destruit: quoniam si de novo aliquid videt, ergo aut non magis videt Verbum, contra primam propositionem; aut magis videt, contra secundam.

* Art. 8.
* Qu. LXII, art. 9; II *Sent.*, dist. XI, art. 1.

V. Ad hanc dubitationem breviter dico, quod cognoscere aliquid in Verbo contingit dupliciter: uno modo, formaliter; alio modo, causaliter. Et dico quod s. Thomas non intendit angelos quoscumque de novo videre aliquid in Verbo formaliter, sed tantum causaliter; idest ex divinis illuminationibus, quae se habent ad visionem Verbi sicut accidentia quaedam concomitantia, non simul, sed successive, iuxta successivam dispositionem ipsorum, secundum congruentiam ad officia sua exequenda. Cum hoc tamen stat quod quaedam mysteria gratiae angeli omnes, vel aliqui, in Verbo formaliter videant ab initio beatitudinis suae.

Nec tamen oportet haec pertinere ad obiectum beatificum ut sic. Iam enim in qu. XII * declaratum est quod videre aliquid in Verbo formaliter, contingit dupliciter, scilicet per se primo, et secundario; et quod ipse Deus tantum videtur per se primo, creaturae autem secundario. Et propterea ipse solus beat, iuxta illud Augustini *: *qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Unde ratio Scoti concludit quod gratis concedimus, immo quod edocemus, scilicet omne aliud a Deo non necessario pertinere ad obiectum beatitudinis: sed non infert esse impossibile in obiecto beatifico multa alia a Deo, secundario et quasi concomitanter videri eadem numero visione.

* Art. 8, ad 4.
* *Confess.*, lib. V, cap. IV.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAOCTAVA

DE MODO COGNITIONIS ANGELICAE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LIV, Introd.

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis *.

Et circa hoc quaeruntur septem.

Primo: utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo: utrum angelus possit simul intelligere multa.

Tertio: utrum intelligat discurrendo.

Quarto: utrum intelligat componendo et dividendo.

Quinto: utrum in intellectu [α] angeli possit esse falsitas.

Sexto: utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina.

Septimo: utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae [β].

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS ANGELI QUANDOQUE SIT IN POTENTIA, QUANDOQUE IN ACTU

I[a] II[ae], qu. L, art. 6; II *Cont. Gent.*, cap. XCVII, XCVIII, CI; *De Malo,* qu. XVI, art. 5, 6.

* Cap. I, n. 6. - S. Th. lect. II.
* S. Th. lect. VII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus angeli quandoque sit in potentia. *Motus* enim *est actus* [γ] *existentis in potentia,* ut dicitur III *Physic.** Sed mentes angelicae intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

* Vers. 12.

2. Praeterea, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri I * dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

* Prop. VIII. - S. Th. lect. VIII.

3. Praeterea, in libro *de Causis* * dicitur quod intelligentia intelligit *secundum modum suae substantiae.* Sed substantia angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

* Cap. VIII.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.* *, quod angeli, *ex quo creati sunt, ipsa* [δ] *Verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

* Cap. IV, n. 6.- S. Th. lect. VIII.
** Cap. IV, n. 6.- S. Th. lect. VIII.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III *de Anima* * et in VIII *Physic.* **, intellectus dupliciter est in potentia: uno modo, *sicut ante addiscere vel invenire*, idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut *cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat.* Primo igitur modo, intellectus angeli nunquam [ε] est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis [ζ]. - Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia *: quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

* D. 135.

Secundo vero modo, intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione: non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. - Sed ad cognitionem Verbi, et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modò est in potentia: quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit: beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in I *Ethic.**

* Cap. VIII, n. 9.- S. Th. lect. XII.

Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est *actus imperfecti,* idest existentis in potentia; sed secundum quod est *actus perfecti*, idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III *de Anima* *.

* Cap. VII, n. 1.- S. Th. lect. XII.

Ad secundum dicendum quod desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. - Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

α) *intellectu.* – *intelligentia* codices et *ab.*
β) *diversae.* – *diversa* D, *diversimode* G.
γ) *actus.* – Om. codices et *a.*
δ) *ipsa.* – *in ipsa* P. – Pro *perfruuntur, perficiuntur* BCEsD.
ε) *nunquam.* – *non* ABE, *nunc* CpD.
ζ) *eis.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo hoc solum advertendum est, quod hic est sermo de actu et potentia, ut sunt modi cognitionis angelicae sive naturalis sive supernaturalis.

In corpore duas distinctiones ponit. Alteram, de intelligere in potentia: scilicet essentiali, vel accidentali. Alteram, de cognitione: naturali scilicet, et supernaturali; et hac duplici, scilicet per revelationem, et per visionem Verbi. Et examinat omnia membra huius secundae distinctionis, applicando ea ad utrumque membrum primae distinctionis singillatim. Et tria facit: primo, ponit et declarat membra primae distinctionis, ex III *de Anima*; secundo, ostendit quomodo se habeat cognitio angelica ad potentiam essentialem; tertio, quomodo se habeat ad potentiam accidentalem *.

* Cf. num. III.

II. Quoad *secundum*, duo dicit. Primum est, quod angeli non sunt in potentia essentiali secundum cognitionem naturalem. – Secundum est, quod angeli sunt in tali potentia secundum cognitionem per revelationem. – Et probat utrumque ex proportionalitate inter angelos et corpora caelestia, secundum potentiam ad esse permanens substantiale vel accidentale, et secundum potentiam ad illuminari.

Nota hic quod Scotus, in Secundo, dist. IX, qu. ult.*, iterum contra hanc rationem ex corporibus caelestibus sumptam, instat. Et quoniam obiectiones suae coincidunt cum superius * recitatis, ideo eas omitto.

* In resp. ad arg.

* Qu. LV, art. 2, Comment. n. II.

III. Quoad *tertium* *, duo dicit: scilicet quod angeli quae cognoscunt naturaliter, non actu omnia considerant. Et quod secundum cognitionem in Verbo, semper actu considerant: quia beatitudo consistit in actu, illa autem est eorum beatitudo.

* Cf. num. I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS SIMUL POSSIT MULTA INTELLIGERE

II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. II, art. 4; II *Cont. Gent.*, cap. CI; *De Verit.*, qu. VIII, art. 14.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus, II *Topic.**, quod *contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.*

* Cap. X, n. I.

2. Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem [α], sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Praeterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos [β] terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quod dicit Augustinus, IV *sup. Gen. ad litt.**: *Potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit.*

* Cap. XXXII.

Respondeo dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim [γ] unaquaeque per se accipiatur, plures sunt: unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto: et sic simul et [δ] una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III *de Anima* *. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.

* Cap. VI, n. 3. - S. Th. lect. XI.

Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur [ε].

Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt: sicut et in patria *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus,* ut Augustinus dicit in XV *de Trin.** – Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur [ζ]; non autem illa quae diversis.

* Cap. XVI.

Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri *, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

* D. 765.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

α) *intelligibilem.* – *intelligibilis* ACDFG; *per speciem ... formatur* omittit E.
β) *diversos.* – *duos* codices et ed. *b.*
γ) *enim.* – Om. ACDEFG.
δ) *et.* – Om. *Pab.* – Pro *operatione*, *comparatione* F, *operatione vel comparatione* ed. *a.*
ε) *capiuntur.* – *accipiuntur* BG.
ζ) *cognoscuntur.* – *cognoscunt* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore respondet quaesito tribus conclusionibus. Prima est: Angeli in Verbo cognoscunt omnia simul. – Secunda est: Angeli possunt naturali cognitione omnia ea simul cognoscere, quae per unam speciem repraesentantur. – Tertia est: Angeli non possunt simul cognoscere naturaliter ea quae per diversas species innatas eis repraesentantur.

Probantur autem hae omnes conclusiones eodem medio, sic. Multa, non ut multa, sed ut unum intelligibile, possunt una operatione et simul intelligi. Sed repraesentata per unam speciem, habent rationem unius intelligibilis; repraesentata vero per plures, habent rationem plurium intelligibilium. Ergo.

Tunc ultra: Cognitio in Verbo est per unam speciem tantum, essentiam scilicet divinam: igitur. – Et confirmatur haec conclusio prima, auctoritate Augustini.

Maior primo probatur quoad primam partem, ex hoc quod unius operationis debet esse unum obiectum, quemadmodum unius motus unus terminus. – Secundo, declaratur quoad distinctionem quam praesupponit, scilicet quod multa possunt dupliciter comparari ad virtutem perceptivam, scilicet ut multa, et ut unum: et hoc in sensu, respectu partium continui; et intellectu nostro, respectu partium propositionis, et universaliter respectu extremorum cuiuscumque comparationis. – Et declaratur simul veritas totius maioris assumptae, ex sensu et intellectu nostro.

Minor vero probatur sic. Esse intelligibile convenit repraesentatis per speciem intelligibilem, quia unumquodque est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Ergo esse unum intelligibile convenit eisdem per unitatem speciei intelligibilis. – Et tenet sequela: quia in omni genere ex eodem res habet esse et unitatem.

II. Circa hunc processum occurrunt duo dubia. Primum est, quia hic non distinguitur inter *simul cognoscere*, et *una operatione cognoscere:* cum tamen haec multum inter se differant, cum experiamur simul nos percipere sonum et colorem, et tamen non una operatione. Et, breviter, per se nota est eorum diversitas. – Quod autem hic confundantur, patet ex eo, quod conclusio et quaestio de simultate intelligendi loquitur, probatio autem maioris de unitate operationis sermonem facit. Et sic processus videtur esse nullus.

Secundum dubium est circa probationem minoris. Quoniam illa propositio: *Unumquodque est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu*, habet locum tantum in his sensibilibus, quae secundum se sunt intelligibilia in potentia; et non in separatis a materia, quae secundum se sunt actu intelligibilia, ut manifestum est. Et consequenter ista ratio non erit nisi probatio particularis, scilicet quod sensibilia repraesentata per unam speciem, sunt unum intelligibile, et per diversas, diversa: et non est ratio universalis de omnibus repraesentatis; quod tamen erat probandum.

* Cf. num. I, init.
* Art. praec.; qu. LV, art. 2; qu. LVI, art. I.

III. Circa ultimam conclusionem* dubium ex duplici capite occurrit. Primo, ex eo quod angelus, apud s. Thomam*, potest simul per tres species intelligere, scilicet per essentiam divinam, per essentiam propriam, et per aliquam speciem innatam: alioquin, cum semper intelligant Deum et se, nunquam possent intelligere aliud. Non videtur igitur stare quod hic dicitur.

Secundo, ex eo quod angelus cognoscit et ponit differentiam inter cognita per diversas species, puta inter animal et lapidem: ergo simul cognoscit per diversas species. Et tenet sequela ex doctrina II *de Anima,* in capite *de Sensu Communi**. – Et augetur difficultas ex hoc capite. Quia non videtur valere processus factus ad concludendam hanc conclusionem: eo quod stat aliqua cognosci ut unum intelligibile, pro quanto cognoscuntur ut comparata ad invicem secundum diversitatem, et tamen per diversas species.

* Did. lib. III, cap. II, n. 12.

* Cf. num. I, init.

IV. Circa primam et ultimam conclusionem*, dubium pulchrum occurrit sic. Angelus potest omnia simul intelligere per unam speciem: ergo potest omnia quorum species habet, simul intelligere. – Antecedens est prima conclusio. Consequens vero est oppositum ultimae. – Consequentia autem probatur sic. Angelus simul novit se et omnes suas perfectiones. Sed inter suas perfectiones est esse intelligibilia; immo haec est magna essentiae angelicae perfectio, quod sit ipsa et alia tali modo. Ergo simul intuetur se esse tale ens quidditative, et talia entia intentionaliter. Sed hoc est nosse omnia repraesentata per species, quae sunt illa esse intentionalia. Ergo angelus simul et uno actu omnia novit quorum species habet.

V. Ad evidentiam harum difficultatum, sciendum est species per quas intelligit angelus, non esse eiusdem rationis. Nam quaedam inter se sunt eiusdem ordinis; quaedam vero se habent ad invicem ordine quodam. Quemadmodum etiam in naturalibus quaedam formae existentes in materia, sunt eiusdem ordinis inter se, ut forma leonis et bovis, et similes; quaedam vero ordine quodam se habent, ut vegetativum et sensitivum (nec intendo per hoc exemplum aliud insinuare nisi ordinem inter quasdam species intelligibiles in angelo). Habent autem inter se ordinem species illae, quae se excedunt in repraesentando idem, quamvis diversimode. Et tales sunt essentia divina, quae cum nulla specie ponit in numerum, quia est omnium perfectissimum repraesentativum; et essentia propria ipsius angeli, cum qua nulla eius species ponit in numerum, quia ipsa essentia est omnium a se intelligibilium species, imperfecta tamen, et per superadditam intelligibilem speciem perficitur et determinatur quodammodo, ut sit distincte repraesentans talia, puta animalia. Species vero illae eiusdem inter se ordinis sunt, quae disparatae inter se sunt in repraesentando; quales sunt omnes species inditae singulis angelis. – Rursus, species istae disparatae dupliciter accipi possunt: scilicet, ut extrema sunt in repraesentando relationis alicuius; et absolute.

VI. His autem stantibus, dicitur quod, quamvis aliud sit simul intelligere, et aliud sit una operatione intelligere*, in proposito tamen eadem est difficultas de simultate et unitate; et notius est propositum de unitate. Eadem enim est difficultas: quia totaliter diversa intelligibilia ut sic absolute, et repugnat simul intelligi, et una operatione intelligi, quemadmodum repugnat *dici;* ut et in IV *Metaphys.*, text. x*, dicitur quod *qui unum non intelligit, nihil intelligit;* et in III *de Anima**: *contingit multa scire, unum autem intelligere.* – Notius autem est quod uni operationi unum debetur obiectum, quam pluribus eiusdem potentiae simul; quamvis et hoc sit verum. Et ideo s. Thomas utrumque explicavit, et probando a notiori tradidit disciplinam.

* Cf. num. II.
* Did. lib. III, cap. IV, n. 6.
* Topic., lib. II, cap. X. n. I.

VII. Et per haec patet responsio ad primum dubium et ad alterum, quod est contra ultimam conclusionem*. Fatemur enim quod angelus potest simul per plures species intelligibiles ordinem inter se habentes, intelligere: quoniam intelligibile earum non est totaliter diversum, sed, quemadmodum species excedit et continet speciem quodammodo ut totum partem, ita intelligibile unius se habet ad intelligibile alterius. – Et similiter, discernere inter intelligibilia disparatarum specierum, est unum intelligere; et non per diversas species absolute, sed per diversas species *ut ad unum relativum intelligibile coeunt.* – Nec propterea insufficiens aut falsus fuit processus quo unitas intelligibilis ex unitate speciei adaequatae declarata est. Quoniam quid regulariter exigat unitas intelligibilis, tractabatur, et tractari debet. Exceptio enim haec nota est, et ideo nihil officit universali regulae, quae traditur, et tradenda est de cognoscibili absolute, et similiter de speciebus disparatis absolute sumptis: respectiva namque constat utrumque exigere extremum. Unde et in Qq. *de Veritate,* qu. VIII, art. 14, ad primum in contrarium, dicit s. Thomas quod *nihil prohibet multa ut unum simul intelligi, vel per unam formam.*

* Cf. num. III.

VIII. Ad secundam autem dubitationem* dicitur, quod aliud est esse intelligibile actu, et aliud esse intelligibile actu *huic intellectui.* Et quod, licet res immateriales et materiales in hoc inter se differant, quod illae sunt intelligibiles actu in seipsis, istae vero intelligibiles in potentia

* Cf. num. II.

secundum seipsas; in hoc tamen conveniunt, quod huic aut illi intellectui intelligibiles actu non sunt, nisi secundum quod sunt in hoc aut illo intellectu. Supponimus autem ex supra* dictis quod sunt in hoc aut illo non nisi per similitudinem. Et ideo sequitur quod esse intelligibile huic intellectui sortitur unaquaeque res, per hoc quod est in illo intellectu secundum suam speciem. Et hoc modo intelligendus est hic s. Thomas.

* Cf. qu. LV, art. 1; qu. LVI, art. 2, 3.

IX. Ad dubium ultimo contra primam et tertiam conclusionem motum *, respondetur quod intelligibilia repraesentata per species, dupliciter possunt intelligi: uno modo, absolute; alio modo, ut sunt aliquid intelligentis seu intellecti, puta perfectio. Primo modo non simul intelliguntur, sed secundo. Nec hoc est contra determinata.

* Cf. num. IV.

Sed haec responsio patitur difficultatem. Quia, cum commune sit omni substantiae separatae intelligere alia a se per modum substantiae suae, nulla intelligentia cognoscit aliquid aliud a se, nisi secundum quod ipsa est illud. Et sic Gabrielem cognoscere lapidem absolute, est cognoscere lapidem ut est in Gabriele, aut seipsum Gabrielem secundum quod est lapis, quod idem est. Non enim plus cognoscit de lapide, quam ipse Gabriel sit intentionaliter.

Ad hoc dicitur, quod responsio est bona; et quod istae duae cognitiones differunt sicut visio partium in toto, et visio partium seorsum. Quamvis enim idem videatur utraque visione, aliquid tamen impedit visionem partis seorsum, quod non impedit visionem eius in toto. Et rursus, acutius videtur pars seorsum, quam in toto: ut patet cum video totam domum, et cum distincte applicare volo visionem ad discernendum singulas partes eius. Prius enim omnes partes simul in toto video: sed cum distincte singula perspicio, ab aliis partibus visionem intentio animae, ad unam dedita, subtrahit. Ita proportionaliter contingit in angelo, quod quamvis primo omnia simul in se ut toto quodam videat, si tamen singula distincte secundum seipsa absolute perspicaciter intueri vult, dum uni attendit, alterum negligit: quia non potest finita vis simul esse in actu perfecto secundum duo esse eiusdem generis et ordinis, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS COGNOSCAT DISCURRENDO

Infra, qu. LXXIX, art. 8; qu. LXXXV, art. 5; *De Verit.*, qu. VIII, art. 15; qu. XV, art. 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud[α] cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud: cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. PRAETEREA, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

3. PRAETEREA, Isidorus dicit* quod daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva: *ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale,* ut dicitur in fine *Poster.* *, et in principio *Metaphys.* ** Ergo cognitio angelorum est discursiva.

* *Sentent.* al. *de Summo Bono*, lib. I, cap. x al. xii.
* Lib. II, cap. xv, num. 5. - S. Th. lect. xx.
** Cap. 1, n. 4, 5. - S. Th. lect. 1.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, VII cap. *de Div. Nom.* *, quod angeli *non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.*

* S. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut saepius[β] * dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora caelestia in substantiis corporeis: nam et *caelestes mentes* a Dionysio * dicuntur. Est autem haec differentia inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem: corpora vero caelestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione[γ] veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas[δ] omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis *: quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt.

* Vide art. 1; qu. L, art. 3; qu. LV, art. 2.
* *De Div. Nom.*, cap. I. S. Th. lect. II. - *Cael. Hier.*, cap. II.
* D. 142.

Et ideo dicuntur *intellectuales:* quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. – Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem[ε] eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *discursus* quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud[ζ] inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

AD SECUNDUM DICENDUM quod angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae

α *unum per aliud.* – *per unum aliud* ABCDEF.
β *saepius.* – *superius* G.
γ *in cognitione.* – *et cognitionem* ABCEF.
δ *notas.* – *nota* ACDEFGpB.
ε *virtutem.* – *veritatem* B. – Pro *comprehenderent, apprehenderent* ABCDE.
ζ *in uno inspecto simul aliud.* – *in aspectu uno simul unum et aliud* B, *in* om. D, *uno inspecto aliud* ACDE, *uno inspecto simul aliud* Pab. – *sicut* om. ed. b, pro *speculo*, *sigillo* ed. a, *et res* om. ACDEFG.

acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

AD TERTIUM DICENDUM quod experientia in angelis et [η] daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem*, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu [θ]. η * p. 442. θ

η) *et.* – *vel* codices.

θ) *discursu.* – *ut dictum est* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore articuli unica est conclusio responsiva, dupliciter probata. Primo, ratione, sic. Angeli inter substantias spirituales eum tenent locum, quem corpora caelestia inter substantias corporeas: ac per hoc, differunt a substantiis spiritualibus inferioribus, proportionaliter, quemadmodum corpora caelestia a corporibus inferioribus. Sed inter haec corpora tantum differt, ut inferiora per motum suas perfectiones ultimas acquirant, superiora vero statim habent suas ultimas perfectiones. Et substantiae spirituales inferiores, quales sunt animae humanae, per motum discursivum perfectionem ultimam, quae in veritatis contemplatione consistit, acquirunt. Ergo relinquitur quod angeli veritatis contemplationem complete statim, absque discursu, naturaliter habeant. – Prima propositio auctoritate Dionysii firmatur. – Aliae vero, quoad corpora, per se notae sunt: quoad substantias vero spirituales, experimento in nobis patent.

Deinde confirmatur conclusio ex differentia nominum convenientium substantiis spiritualibus superioribus et inferioribus: quia scilicet illae dicuntur *intellectuales,* istae vero *rationales.* – Et omnia clara sunt.

II. Sed adverte quod in his declarationibus s. Thomas immiscet rationem fundantem et proportionalitatem primae rationis, et differentiam signi secundo loco adducti. Et est ratio perfecti et imperfecti luminis intellectualis. Ita quod, quia superiores spiritus a nostris differunt penes perfectum et imperfectum lumen, et imperfectionis est ad videndam veritatem discursu egere (cuius signum est quod, si tantum haberet anima nostra luminis quod, visis principiis, videret in eis quae in eorum virtute continentur, non discurreret); relinquitur quod substantiae illae, quae in apprehenso aliquo obiecto apprehendunt quidquid virtualiter continetur, veritatem et principii et conclusionis absque discursivo motu habeant.

III. Circa praedicta occurrit primo Scotus, in Secundo, dist. VII, qu. I, dicens non esse probabile ab angelis negare omnem discursum. Et remittit se ad prooemium Primi, in illa quaestione, *Utrum Theologia sit scientia:* ubi hanc rationem invenio, directe quidem contra cognitionem in Verbo, et consequenter contra omnes alias. Arguit ergo sic. Quidditas subiecti, puta lineae, in quocumque lumine visa, continet virtualiter veritates suarum passionum, et est prius natura nota illis: ergo est earum causativa in quocumque intellectu ab illa passivo: ergo erit discursus. – Antecedens, cum prima consequentia, est evidens. – Ultima vero probatur: quia ad rationem discursus non exigitur ordo temporis, sed ordo naturae et causalitatis; scilicet quod hoc sit prius naturaliter notum illo, et quod per hoc agnoscamus illud, quamvis simul tempore.

IV. Occurrit deinde Gregorius de Arimino, in Secundo, * Art. 2, concl. 3. dist. VII, qu. V*, dicens processum s. Thomae super nulla ratione fundari, sed sola suasione de corporibus caelestibus; et quod conclusio deducit ad impossibile. Quoniam si angelus absque discursu cognoscit, viso aliquo subiecto, omnes eius passiones, sequitur quod aut habet simul infinitas intellectiones specie distinctas; aut unam aequivalentem infinitis distinctis. Quorum utrumque est impossibile: quia esset infinitum ens. – Et tenet sequela de passionibus numeri et figurae, quae sunt infinitae; sicut et species numerorum et figurarum.

V. Ad haec breviter dicitur. Et primo, quod ratio Scoti* quadrupliciter peccat. * Cf. num. III. Quia idem supponit esse iudicium de re cognita in se, et cognita in alio: cum tamen multum intersit. – Secundo, quia supponit intellectum angelicum et beatum esse passivum a re visa in alio: cum tamen et hoc sit falsum, et universaliter intellectus angelicus non sit mobilis ab obiecto extrinseco. – Tertio, quia discursus est effectus se tenens ex parte intellectus magis quam obiecti: quoniam de omnino simplicissimo intellectus noster discurrit, puta Deo. Et ideo, quantumcumque obiectum in se habeat unde causet discursum, et intellectus sit mobilis ab obiecto, et illud cognoscatur in seipso; non sequitur hic effectus qui est discurrere, nisi in intellectu apto discurrere, et sic imperfecto, ut statim in *quod quid est* viso non penetret virtutem eius. Et tamen in argumento quasi tota causa sumitur ex parte obiecti. – Quarto, quia ad rationem discursus non sufficit quod veritas unius causetur a veritate alterius: immo nec hoc requiritur, ut patet in discursu a posteriori. Sed exigitur quod *cognitio* unius causetur ex cognitione alterius in illo intellectu: quod locum habere non potest, quando una et eadem cognitione cognoscitur utrumque, quoniam idem non est secundum rem causa sui ipsius. Et sic est in proposito.

VI. Ad Gregorium * vero dicitur, quod s. Thomas pro- * Cf. num. IV. portionalitatem angelorum ad corpora caelestia, super ratione fundavit perfecti et imperfecti luminis: et nihilominus auctoritate Dionysii eam fulsit. Et, ut Aristoteles docuit in II *Caeli**, in huiusmodi rebus tam occultis et arduis, * Cap. XII, n. I. satis dicitur, quando rationabile aliquid dicitur: praesertim quod haec conclusio communis animi conceptio philosophorum videtur esse.

Ea vero quae arguens obiicit in oppositum, facile solvuntur a recolentibus quod non inconvenit unum individuum superioris ordinis aequivalere infinitis inferioribus, etiam si specie distinguerentur, arctatis tamen ad certum aliquod genus; et advertentibus quod, si essent infinitae species coloris, lux nihilominus omnibus illis eminenter praestaret. Nec tamen esset ens infinitum, sicut nec illae species constituerent ens infinitum; sed finitae perfectionis in ratione entis, infinitae vero secundum quid in ratione coloris. Et hoc dico, non curando pro nunc, an angelus possit simul intelligere distincte omnes species figurarum et numerorum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI INTELLIGANT COMPONENDO ET DIVIDENDO

Infra, qu. LXXXV, art. 5; *De Malo,* qu. XVI, art. 6, ad 19.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est [α] compositio intellectuum, ut dicitur in III *de Anima** [* Cap. VI, n. 1. - S. Th. lect. XI.]. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum: cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. PRAETEREA, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duae naturae oppositae: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis* [* Art. 2.] patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

3. PRAETEREA, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, VII cap. *de Div. Nom.** [* S. Th. lect. II.], quod *virtus intellectualis angelorum resplendet conspicaci* [β] *divinorum intellectuum simplicitate.* Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III *de Anima** [* Loco supra cit.]. Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus [γ] statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.*

Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est* [* Art. praec.]. Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit *speculum purum* [δ] *et clarissimum,* ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.** [* S. Th. lect. XVIII.]; relinquitur quod angelus, sicut non intelligit ratiocinando* [* D. 142.], ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum: intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid est,* intelligit quidquid nos intelligere possumus et [ε] componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod diversae quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt: quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

AD TERTIUM DICENDUM quod hoc quod angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod angeli cognoscunt compositionem et divisionem: non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est.*

α) *est.* – *fit* codices. – *compositio intellectuum,* « idest rerum intellectarum », exponit s. Thomas loc. cit. in margine.
β) *conspicaci.* – *perspicaci* Pb.
γ) *intellectus.* – *noster* addit P: et pro *veritatem* habet *virtutem.*
δ) *purum.* – *pulchrum* codices et *a.* – *et* om. ABCEFGpD.
ε) *et.* – *etiam* CDEFG, om. AB. – Pro *simplicem, simplex* PCDEFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo facit: primo, respondet quaesito una conclusione negativa; secundo, respondet cuidam tacitae obiectioni* [* Cf. num. II.].

Conclusio est talis: Angeli non cognoscunt componendo et dividendo. – Probatur sic. Intellectus in prima apprehensione alicuius primi apprehensi obiecti, cognoscens statim quaecumque possent illi attribui, intelligit non componendo nec dividendo: intellectus angelicus est huiusmodi: ergo, etc.

Maior probatur, et declaratur. Declaratur quidem ex proportionali similitudine inter principium et conclusionem in ordine ad discursum, ex una parte; et subiectum et praedicatum, ex altera parte, in ordine ad compositionem et divisionem. Utrobique enim eadem est necessitatis ratio: quia scilicet, primo apprehenso, non inspicitur quod in eius potentia latet. – Probatur autem ex inserto in hac proportionalitate medio, scilicet quod, sublata causa, aufertur effectus, iuxta illud I *Poster.** [* Cap. XIII, n. 8]: *si affirmatio est causa affirmationis.* Sed propria ratio necessitatis ad intelligendum tam componendo quam discurrendo, est in simplici apprehensione obiecti non intueri alia. Igitur intellectus statim in primo apprehenso cetera videns, nec discursu nec compositione eget.

Minor vero probatur sic. Quod convenit intellectui nostro ex defectu intellectualis luminis, non est attribuendum intellectui angelico, in quo est lumen intellectuale perfe-

ctum: quod probatur per Dionysium. Sed in primo apprehenso non inspicere annexa, provenit in nobis ex defectu intellectualis luminis, ut de se patet. Ergo.

II. Deinde explicat quomodo angelus intelligat enuntiationes. Et breviter dicit quod, quia intelligit mobilia immobiliter, et composita simpliciter, etc., ideo intelligit et compositionem non componendo, et discursum non discurrendo. Quod est dicere quod compositio et divisio, et similiter discursus, in actu exercito, puta, *animal rationale est risibile, Socrates est animal rationale,* etc., comparantur ad intellectum angelicum ut res visa tantum, et non ut modus videndi; ad nostrum vero, utroque modo.

* Cf. num. I.

III. Circa maiorem adductae rationis *, dubium occurrit: quoniam insufficiens videtur, ex eo quod causa illa non est universalis causa componendi et dividendi, sed particularis. Est enim causa quare non opus sit compositione et divisione in cognoscendis his quae per se insunt vel absunt subiecto: non autem in his quae sunt per accidens, et casualibus seu fortuitis.

Quod dupliciter probatur. Primo, quia non ex defectu luminis provenit quod, aliquo subiecto cognito, non videantur ea quae sunt per accidens, vel saltem casualia: quoniam quantumcumque perfecte cognoscatur subiectum aliquod, nunquam ex eo videbitur accidentalis coniunctio, et maxime fortuita. – Tum quia, sequendo proportionalitatem s. Thomae, illa praedicata cognoscuntur in subiecto viso, quae se habent ad subiectum ut conclusio ad principium: haec autem constat non omnia, sed illa tantum esse, quae virtualiter clauduntur in subiecto, quemadmodum conclusio in principiis; qualia non sunt accidentalia et fortuita.

Et confirmatur. Quia alioquin quilibet effectus haberet aliquam per se causam; contra Aristotelem, VI *Metaphys.**, et II *Physic.* *

* Cap. III. - Did. lib. V. cap. III.
* Cap. V.

* Cf. num. I.

IV. Circa minorem eiusdem rationis *, dubium occurrit: quia non valet consequentia haec, puta, *componere et dividere, seu discurrere, convenit intellectui nostro ex imperfectione, ergo opposita perfectio convenit intellectui angelico;* cum possit quispiam dicere quod illa imperfectio communis est intellectui nostro et angelico; quoniam constat intellectum angelicum non excludere omnem imperfectionem. Et sic, cum ista ratio super hac consequentia fundetur, inefficax videtur.

* Cf. num. III.

V. Ad evidentiam primae dubitationis *, sciendum est primo, quod aliqua plura simplici et uno intuitu simul videri, contingit tripliciter: primo, *unum cum alio,* ut si simul videantur albedo et rubedo, et quaecumque duo vel disparata; secundo, *unum cum et in alio,* ut quodcumque accidens, et universaliter praedicatum in subiecto; tertio, *cum, in et ex alio,* ut passio propria, et universaliter effectus quandoque cognoscitur cum causa, in causa, et ex causa.

Sciendum est secundo quod, quamvis quocumque modo simul plura absolute cognoscere simplici intuitu, attestetur perfectioni cognoscentis; differt tamen primus modus ab aliis in hoc, quod intelligere intuendo unum cum alio, provenit ex perfectione intellectus absolute; intelligere vero intuendo unum in alio, provenit non solum ex perfectione intellectus absolute, sed ex perfectione intellectus *ut attingentis primum obiectum,* idest in quo seu ex quo aliud cognoscitur. Tum quia ex hoc quod magis penetrat intellectus causam aut subiectum cognitum, provenit simul intueri quae in eis aut ex eis fiunt et sunt: quia quanto magis aliquid cognoscitur, tanto virtus seu potentia eius magis penetratur. Nam ex penetratione potentiae, sciuntur ea ad quae se extendit, proportionaliter: idest, quod ex penetratione potentiae secundum esse quidditativum, quidditative quoque sciuntur ea ad quae se extendit; ex penetratione vero potentiae secundum esse existentiae et individuale, cum annexis conditionibus, cognoscuntur ea ad quae se extendit secundum existentiam, quando tamen sunt. – Tum quia ad perfectiorem cognitionem alicuius obiecti spectat, non solum potentiam, sed etiam omnia ad ipsum quomodolibet pertinentia cognoscere; et consequenter ad perfectiorem cognitionem naturalem alicuius obiecti spectat cognoscere omnia, infra latitudinem naturalium, quomodolibet pertinentia ad obiectum illud.

VI. His stantibus, ad obiectiones in oppositum respondetur. Et ad primam dicitur, quod ratio assignata contra necessitatem compositionis et divisionis, et discursus, est ratio universalis, et non particularis. – Et cum dicitur quod non est ex defectu luminis, sed ex naturis cognoscibilium, patere obiectum et latere contingens vel casuale: negatur hoc, universaliter de lumine intellectuali loquendo, et casualibus aut contingentibus naturalibus. Quoniam ex modicitate luminis intellectualis provenit quod, viso Socrate, qui actualiter invenitur a debitore in foro, non simul videatur inventio a debitore iam illi coniuncta, sed oporteat componendo propositionem formare, quae feratur in Socratem ut inventum a debitore.

Ad secundam vero obiectionem dicitur, quod proportio inter subiectum et praedicatum, et principium et conclusionem, attenditur, in proposito, secundum potentiam; non secundum virtualem continentiam. *Virtus* enim principium activum seu operativum nominat: *potentia* autem commune nomen est etiam ad potentiam passivam ad esse. Ita quod similitudo proportionalis consistit in potentialiter continere, per se vel per accidens et quomodolibet, infra latitudinem tamen, ut dictum est *, naturalium. – Vel consistit quod, sicut se habet discursus ad continentiam virtualem conclusionum in principiis, ita se habet compositio et divisio ad continentiam potentialem praedicatorum in subiecto. Et hoc magis consonat litterae, *virtutis* nomen exprimenti in principio *, *potentiae* autem in subiecto dum dicit, *quaecumque possunt attribui subiecto.* – Quod autem praedicata omnia potentialiter saltem contineantur in subiecto, inductive patet. Quoniam spectantia ad materiam naturalem, actu vel virtute clauduntur in eo, ut essentialia et passiones. Spectantia vero ad materiam contingentem, quamvis infinita sint in potentia, quae tamen actu quandoque inerunt alicui, finita et certa sunt, cum sunt: ac per hoc, potentia iam reducta ad actum, contineri in illius potentia manifestat. Spectantia vero ad materiam remotam, dubium non est virtualiter claudi in subiecto: quoniam negationes repugnantium ex affirmatione subiecti necessario consequuntur.

* Num. V.

* Cf. art. praec.

Et per hoc patet quod non oportet casualibus dare causam per se, ex hoc quod ponuntur cognosci cum subiecto, et pertinere ad perfectiorem eius cognitionem. Sequeretur enim hoc, si poneremus casuale, antequam esset, pertinere ad perfectiorem cognitionem suae causae: non autem postquam est. Quoniam quemadmodum esse eius iam determinatum, compositionem facit cum eo in quo est in rerum natura, et illius quoddam esse est, quamvis accidentale, absque hoc quod habeat per se causam; sic et intellectus, si perfecte cognoscit subiectum illud, omne eius esse intuetur quod actualiter habet, absque perseitate coniunctionis illorum.

VII. Ad dubitationem vero contra minorem *, dicitur quod defectus intellectus est duplex: quidam communis omni intellectui creato; et quidam specialis, et proprius intellectui nostro. Communis quidem est, quod virtus ipsa intellectiva potentialitatis aliquid habet admixtum, et quod modus cognoscendi sit per speciem superadditam, et per plures actus intelligendi: proprius vero est intelligere per conversionem ad phantasmata, esse in pura potentia, et alia huiusmodi. Nec est dubium quod id quod convenit intellectui nostro ex imperfectione communi, convenit etiam angelo. Sed consequentia illa tenet in his quae conveniunt intellectui nostro ex imperfectione propria: quoniam perfectiones oppositae ponuntur in angelis.

* Cf. num. IV.

Quod autem componere et dividere, et similiter discurrere, ex imperfectione propria nostri intellectus proveniat, s. Thomas hic supponit; et facile ex eius etiam dictis declaratur. Existentibus enim duobus modis cognoscendi, scilicet simplici intuitu, et per appositionem quandam, et utroque conveniente intellectui nostro; et tam discursu, quam compositione et divisione, importante modum cognoscendi per appositionem quandam; cum constet perfectiorem modum cognoscendi esse per simplicem intuitum, et quod in nobis hic modus cognoscendi parum participatur in nostri supremo in prima operatione intellectus, et utcumque ac simili-

tudinarie in principio secundae, idest in cognitione principiorum; et iam stabilitum sit a Dionysio, in VII *de Div. Nom.*, quod supremum infimi attingit infimum supremi: evidenter sequitur quod modus cognoscendi componendo et dividendo, ex propria nostri imperfectione intellectus provenit, cui ex aliquali superiorum participatione communicatur, quod degustet experiendo modum intelligendi per simplicem intuitum.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IN INTELLECTU ANGELI POSSIT ESSE FALSITAS

III *Cont. Gent.*, cap. CVIII; *De Malo*, qu. XVI, art. 6.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in daemonibus est *phantasia proterva*, ut dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo videtur quod in angelorum intellectu possit esse falsitas.

* S. Th. lect. XIX.

2. PRAETEREA, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. *Eccles. Hier.* Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. PRAETEREA, omne quod cadit a veritate sapientiae, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de daemonibus, VII cap. *de Div. Nom.** Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

* S. Th. lect. II.

SED CONTRA, Philosophus dicit, III *de Anima**, quod *intellectus semper verus est.* Augustinus etiam dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.**, quod *nihil intelligitur nisi verum.* Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi *intelligendo.* Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

* Cap. VI, n. 7; cap. X, n. 4. – S. Th. lect. XI, XV.
* Qu. XXXII, LIV.

RESPONDEO DICENDUM quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est * enim quod angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo *quod quid est.* Intellectus autem circa *quod quid est* semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III *de Anima**. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo *quod quid est,* scilicet secundum rationem alicuius compositionis: vel cum definitionem unius [α] rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur [β] pro definitione alicuius rei, *animal quadrupes volatile* (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur [γ], quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX *Metaphys.**, non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

* Art. praec.
* Cap. VI, n. 7. – S. Th. lect. XI.
* S. Th. lect. XI. – Did. lib. VIII, cap. X, n. 4, 5.

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos [δ] componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per *quod quid est* rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. – Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur: non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae naturaliter [ε] ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt *: sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

* D. 440.

ET PER HOC PATET RESPONSIO ad ea quae utrinque obiiciuntur. Nam protervitas daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. – Nescientia autem est in angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. – Patet etiam quod intellectus *eius quod quid est* semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

α) *unius.* – *alicuius* ACIpG.
β) *accipiatur.* – *accipiam* codices.
γ) *definitio ... sumitur.* – *definitiones ... sumuntur* codices.
δ) *nos.* – Om. PACDEFGab. – Pro *vel*, *et* Pab.
ε) *naturaliter.* – *supernaturaliter* PB.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore articuli respondet quaesito unica conclusione, habente quatuor partes, scilicet: In intellectu angelico non potest esse falsitas per se, sed per accidens, non quoad naturalia, sed quoad supernaturalia.

Et probatur conclusio quoad *primam partem.* Quia intellectus in prima operatione semper est verus, per se loquendo, ut patet in sensu, et ex III *de Anima*: intellectus autem angelicus semper intelligit per modum primae operationis: ergo. – Maior declaratur assignando causas utriusque modi quo falsitas invenitur in nobis intelligendo *quod quid est,* quod est obiectum primae operationis: quia scilicet uterque contingit ex compositione admixta. Et rursus secundus modus contingit respectu quorundam obiectorum tantum, scilicet compositorum, non simplicium, ut patet ex IX *Metaphys.*, text. XXII.

Quoad *secundam vero partem*, declaratur assignando

differentiam inter modum quo per accidens nostrae simplici intelligentiae admiscetur falsum; et modum quo per accidens admiscetur angelicae. Quia scilicet falsitas apud nos praecedit *quod quid est*, quoniam in via admiscetur, componendo vel applicando: in angelis vero falsitas sequitur *quod quid est*, quoniam in iudicando ex illo contingit.

Quoad *tertiam vero et quartam partem*, simul probatur et declaratur sic. Intellectus in iudicando ex *quod quid est* conditiones rei, potens iudicare salvo divinae sapientiae ordine et non salvo illo, potest falli circa supernaturalia, quamvis non circa naturalia: sed intellectus angelicus est huiusmodi in quibusdam: ergo. – Maior propositio patet quoad naturalia: quia ex cognitione *quod quid est* sufficiens habetur ratio naturalium, et ordinis divinae sapientiae ut disponentis cursum naturalem. Quoad supernaturalia vero: quia haec ex revelatione tantum sciri possunt. Et declaratur exemplariter de mortuo resuscitando, et de Christo, homine et Deo. – Minor autem declaratur. Quia angelorum quidam sunt boni, quidam vero mali: et illi quidem, sua sorte contenti, iudicant salvo semper superiori ordine, et quantum est ex meritis causarum naturalium; hi vero, superbia elati, iudicant simpliciter, ac si nullus esset ordo superior immutativus ordinis naturae; et per hoc subducere dicuntur intellectus suos quandoque ab ordine divinae sapientiae, et falli.

II. Circa praedicta dubium occurrit non dissimulandum, quomodo possit falsum inveniri in intellectu angeli, si omnis eius intellectio est simplex apprehensio, cui non admiscetur compositio aut divisio. Nulla enim prima intellectus operatio falsitati subesse potest, nisi ratione compositionis adiunctae; ut in littera dicitur, et in nobis experimur, et ex definitione veri et falsi IV *Metaphys.*, text. XXVII*, patet. Sed nulla intellectio angeli, respectu tam naturalium quam supernaturalium, habet compositionem adiunctam, sive praecedentem sive subsequentem. Ergo nunquam in intellectu eius falsitas esse potest.

* Did. lib. III, cap. VII, n. I.

III. Ad hanc dubitationem dici primo potest, negando minorem: quod quamvis angelus naturalia omnia intelligat intuendo *quod quid est*, tanquam pertinentia ad ipsum naturaliter, sive per se sive contingenter, ut prius* dictum fuit; supernaturales tamen conditiones componendo et dividendo intelligit.

* Art. praeced., Comment. n. VI.

Et quod haec sit mens s. Thomae, ex tribus suadetur. Primo, ex eo quod ratio excludens compositionem et divisionem ab angelis, non habet locum nisi in naturalibus. Quoniam viso subiecto, ex defectu luminis provenit quod non videantur praedicata naturaliter ei competentia; non autem quae supernaturaliter convenire possunt; quoniam cum haec attendantur secundum potentiam Dei, sciri non possunt nisi comprehensa Dei potentia, quod nulli creaturae est communicabile. – Secundo, quia aliter in hoc eodem articulo contradiceret sibi ipsi, ut obiiciendo deductum est. Et processus eius ad ostendendum quomodo in iudicio angeli est falsitas per accidens quemadmodum in nobis, quamvis differenter, quia in nobis ratio falsitatis praecedit *quod quid est*, in eis vero sequitur, et quod in nobis accidit investigando, in eis vero comparando naturale ad supernaturale, nullus esset. – Tertio, quia in calce articuli huius, respondendo ad opposita, dicit intellectum *quod quid est* habere falsitatem per accidens, ut ordinatur ad compositionem: et loquitur de intellectu angeli.

Sed quoniam expresse s. Thomas tenet* quod etiam daemones ad ea quae sunt eis naturaliter occulta, ut cogitationes cordium, non discurrunt; consequens est ut, apud ipsum, nunquam angelus cognoscat componendo et dividendo. Idem est enim, apud ipsum, iudicium in praecedenti articulo de discursu, et compositione et divisione. Nec alia est ratio de uno naturaliter occulto, et de alio. – Quod autem rationabile sit omnem angeli cognitionem absque compositione esse, ex eo colligi potest, quod regulariter apparet quod supernaturales revelationes modificantur et suscipiuntur in unoquoque secundum naturalem modum recipientis; ut in nobis experimur, a quibus revelata nostro modo cognoscuntur. Unde si naturalis modus cognoscendi angelis inditus est per simplicem apprehensionem, consequens est ut revelata simpliciter etiam apprehendant; et pari ratione quaelibet alia naturaliter occulta.

* *De Verit.*, qu. VIII, art. 15, ad 4.

IV. Aliter ergo dicendum est quod, cum verum et falsum in compositione consistat, quemadmodum compositio dupliciter admiscetur cognitioni, ita et verum et falsum. Potest enim intellectui competere compositio ex parte modi cognoscendi, ut cum cognoscimus quod homo est homo; et ex parte rei cognitae, ut cum cognoscimus rem compositam. Et per oppositum, simplex apprehensio dupliciter invenitur: scilicet quoad modum cognoscendi, aut quoad rem cognitam. Nec requiritur ad rationem veri et falsi utraque compositio; sed altera quaevis earum sufficit. Patet enim quod de re quantumcumque simplicissima potest quis habere cognitionem compositam, veram aut falsam: puta formare propositionem quod ipsa est ipsa, aut quod ipsa non est ipsa. Et similiter, quantumcumque modus concipiendi sit simplex, potest apprehendi compositum ex partibus discohaerentibus vel cohaerentibus; ac per hoc, verum vel falsum.

Et ex hoc patet quod ad secundam operationem intellectus non sufficit, nec requiritur necessario, compositio ex parte rei cognitae: sed exigitur, et sufficit, compositio ex parte modi cognoscendi. – Et ulterius sequitur quod ad primam operationem intellectus non exigitur simplicitas rei cognitae, sed modi cognoscendi. – Sequitur etiam ulterius quod in prima operatione intellectus, etsi non possit esse falsitas aut veritas ratione modi cognoscendi, potest tamen in ea esse veritas aut falsitas ratione rei cognitae, quando scilicet res cognita est composita. Et propterea IX *Metaphys.** dicitur quod in simplicibus nullo modo est falsitas: quia scilicet nec ex parte rei, nec ex parte modi cognoscendi, si prima operatione cognoscuntur, qualem cognoscendi modum simplicitas exigit.

* Loco cit. in art.

V. Et si quaeratur quomodo in prima operatione, ex parte rei cognitae, possit inveniri ratio veri aut falsi, cum in prima operatione intellectus nihil affirmet aut neget: facile respondetur quod, cum concipit quidditatem seu rem compositam, quamvis non formaliter affirmet aut neget, virtualiter tamen est ibi affirmatio et negatio. Dum enim intuetur AB, si haec cohaerent, concipit verum virtualiter, quia concipit sic esse sicut est: si vero non cohaerent, concipit falsum virtualiter, quoniam concipit sic esse sicut non est.

Dicitur autem verum et falsum inveniri *per accidens* in prima operatione intellectus. Tum quia compositio super quam fundatur ratio veri et falsi, accidit primae operationi; non solum ea ratione, quia accidit eius obiecto, dum non omni, sed cuidam convenit; sed quia obiectum primae operationis est incomplexum, ut incomplexum est, quod, ut sic, nullam compositionem dicere patet, et consequenter nullam veritatem aut falsitatem. Et propterea, sicut accidit incomplexo compati in se compositionem, ita et veritatem et falsitatem. Et propter hoc dicitur, et bene, quod veritas et falsitas, sicut et compositio, per se non sunt nisi in secunda operatione; cuius obiectum est complexum, ut complexum est.

VI. Ex his autem patet responsio ad obiecta *. Nam cum angelus omnia cognoscat per modum primae operationis, dum cognoscit composita, falsum virtualiter incurrere potest, ratione compositionis adiunctae in obiecto. Et hoc est quod intendebat s. Thomas per radices quas in articulo enumeravit, falsitatis aut veritatis, ex parte rei cognitae simplicis aut compositae, cum naturali aut supernaturali conditione aut habitudine quacumque. – Et sic veritas vel falsitas *formaliter* semper est in compositione ex parte intellectus: veritas vero vel falsitas *virtualiter* est in compositione aut divisione obiectiva, quamvis non modali.

* Cf. num. II.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IN ANGELIS SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA

Infra, qu. LXII, art. 1, ad 3; qu. LXIV, art. 1, ad 3; II *Sent.*, dist. XII, art. 3; *De Verit.*, qu. VIII, art. 16; *De Pot.*, qu. IV, art. 2, resp. ad obiect.; *Ephes.*, cap. III, lect. III.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit vespertina neque[α] matutina cognitio. *Vespere* enim et *mane* admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. PRAETEREA, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse *meridiana* et *nocturna* cognitio.

3. PRAETEREA, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum: unde in III *de Anima** dicit Philosophus quod *scientiae secantur quemadmodum et res.* Triplex autem est esse rerum: scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.** Ergo, si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

[* Cap. VIII, n. 2. - S. Th. lect. XIII.]
[* Cap. VIII.]

SED CONTRA EST quod Augustinus, IV *super Gen. ad litt.**, et XI *de Civit. Dei***, distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

[* Cap. XXII. ** Cap. VII.]

RESPONDEO DICENDUM quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, *Gen.* I, intelligi vult* non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina: et haec est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse[β] rei creatae secundum quod in propria natura* consistit, dicitur cognitio vespertina: nam esse rerum fluit a Verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent[γ].

[* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XXII, XXVI.]
[* D. 140, 141.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem[δ] principii et termini. – Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus, IV *super Gen. ad litt.**, aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici[ε] tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud *Ephes.* V*: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino;* quae tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriae, tenebrosa dicitur, secundum illud II Petri I*: *Habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem: sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

[* Cap. XXIII.]
[* Vers. 8.]
[* Vers. 19.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod matutina et vespertina cognitio ad *diem* pertinet, idest ad angelos illuminatos, qui sunt distincti a *tenebris*, idest a malis angelis. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo[ζ] sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane: ita quod mane sit finis praecedentis diei et principium sequentis, inquantum angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt. – *Meridies* autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam ipsi angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

α) *neque.* – *vel* codices.
β) *esse.* – Om. BGpF et *a b.*
γ) *habent.* – *habet* P.
δ) *ad admixtionem ... similitudinem.* – *et admixtionem ... similitudinem* ACDE, *ad admixtionem ... similitudinem admixtionem* Fab, *admixtionis* G, om. B.
ε) *dici.* – Om. codices et *a b.*
ζ) *in quo.* – *et in quo* ABCEpD.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS ex dicendis in corpore articuli, manifestus erit. – In corpore, respondendo quaesito affirmative, duo facit. *Primo,* auctorem et radicem huius distinctionis ostendit: auctorem quidem, Augustinum; radicem vero, quia cognitio angelica *dies* vocatur, *Gen.* I, ac per hoc rationabiliter partes diei differentiae cognitionis angelicae ponuntur, et ex *mane* et *vespere* cognitio *matutina* et *vespertina* dicta est.

Secundo, quia differentiae istae metaphorice dicuntur de cognitione angelica, ostendit penes quid attenditur similitudo, dicens attendi in hoc quod est esse principium et esse terminum: ita quod cognitio illa dicitur matutina, quae respicit primordiale esse rei, idest esse rei in eius prima causa; illa vero vespertina, quae respicit ultimatum esse rei, idest esse rei in seipsa. – Et omnia clara sunt in littera.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM UNA SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA

De Verit., qu. VIII, art. 16; *De Pot.*, qu. IV, art. 2, ad 10, 19, 22.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim *Gen.* I*: *Factum est vespere et mane dies unus*. Sed per *diem* intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit*. Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

* Vers. 5.

* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXII, XXVI; De Civit. Dei, lib. XI, cap. VII.

2. PRAETEREA, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae: quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Matth. XVIII*: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei* etc. Ergo, si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

* Vers. 10.

3. PRAETEREA, Apostolus dicit, I *Cor.* XIII*: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit alia [α] a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio [β] esse cum matutina.

* Vers. 10.

IN CONTRARIUM EST quod dicit Augustinus, IV *super Gen. ad litt.* *, quod *multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

* Cap. XXIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, cognitio vespertina dicitur, qua angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio *in* indicet habitudinem principii: quia non accipiunt angeli cognitionem a rebus, ut supra * habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur *in propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura.

* Art. praeced.

* Qu. LV, art. 2.

Quod quidem per duplex medium cognoscunt: scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim, videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. – Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. – Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus *, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXII, XXIII, XXIX sqq.; De Civit. Dei, lib. XI, cap. VII, XXIX.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut numerus sex [γ] dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

AD SECUNDUM DICENDUM quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit *. Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXII, XXIV, XXX; De Civit. Dei, lib. XI, cap. VII.

AD TERTIUM DICENDUM quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod [δ] ei opponitur: sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid [ε] repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

α) *alia.* – *aliud* P.
β) *cognitio.* – Om. codices.
γ) *sex.* – Om. codices.
δ) *quod.* – *quod scilicet* Pab.
ε) *aliquid.* – *nihil* codices et *a b*. – Pro *conclusionem*, *cognitionem vel conclusionem* B, *cognitionem* ceteri. – *et* ante *medium* om. codd.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore sub distinctione respondetur quaesito, examinando definitionem *vespertinae*. Et duo facit: primo, examinat rationem cognitionis vespertinae; secundo, respondet quaesito duplici conclusione *.

* Cf. num. III.

II. Quoad *primum*, quia cognitio vespertina est cognitio creaturae in propria natura, secundum quod ly *in* triplicem habitudinem denotare potest, tripliciter exponitur cognitio vespertina. Potest enim denotare habitudinem *causae*, habitudinem *medii*, et habitudinem *termini*. Et quod denotet habitudinem termini, dubium non est. Sed an, cum hoc, denotet etiam habitudinem causae, vel habitudinem medii, discutitur. Et sic tria hic dicuntur. Primum, quod non denotet habitudinem causae: quia angelus non accipit cognitionem a re cognita, ut superius iam discussum est. – Secundum, quod potest denotare habitudinem medii; ita scilicet et quod creatura sit terminus cognitionis, et sit etiam medium seu ratio cognoscendi: quia scilicet cognoscitur per speciem innatam in ipso angelo; sive sit adaequate sive non,

non est curae. – Tertium, quod potest denotare habitudinem termini pure et praecise: ita scilicet quod creatura sit terminus cognitionis, et non causa neque ratio; sed ratio cognoscendi sit ipsa essentia divina.

* Cf. num. 1.

III. Quoad *secundum* *, prima conclusio est, quod cognitio vespertina habens creaturam pro termino et medio, differt essentialiter a cognitione matutina. – Secunda est: Cognitio vespertina habens creaturam pro termino tantum, est eadem realiter cum cognitione matutina, differens solum secundum terminos, seu cognita, quod idem est.

Adverte hic quod, quia oppositorum eadem est disciplina, cum ex praecedenti articulo decisum sit matutinum et vespertinum in cognitione attendi et differre penes esse primordiale et ultimatum, idest esse rei in Verbo et esse in seipsa; et esse rei in Verbo uno tantum modo inspiciatur, scilicet videndo Verbum, ut per Augustinum * patet; consequens fuit ut tota latitudo differentiae inter cognitionem matutinam et vespertinam, ex diversitate modorum cognoscendi esse rei secundum propriam naturam, ostenderetur.

* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXIII, XXIV.

QUAESTIO QUINQUAGESIMANONA

DE VOLUNTATE ANGELORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. L, Introd.
* Qu. LX.

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem angelorum *. Et primo considerabimus de ipsa voluntate; secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio *. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in angelis sit voluntas.

Secundo: utrum voluntas angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio: utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Quarto: utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN ANGELIS SIT VOLUNTAS

II *Cont. Gent.*, cap. XLVII; *De Verit.*, qu. XXIII, art. I.

* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus, in III *de Anima* *, *voluntas in ratione est.* Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

* Cap. IX, n. 3; cap. X, n. 3. - S. Th. lect. XIV, XV.

2. Praeterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in III *de Anima* *. Sed appetitus est imperfecti: est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

* Cap. X, n. 7. - S. Th. lect. XV.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod voluntas est movens motum: movetur enim ab appetibili intellecto. Sed angeli sunt immobiles; cum sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

* Cap. XII.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X lib. *de Trin.* *, quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

* D. 225.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis* *. – Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur *appetitus sensitivus*. – Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi [α] inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*. – Unde, cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. – Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi: quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum quod, licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut et nomen *lapidis* sumptum est a *laesione pedis*, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliae [β] passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in III *de Anima* *.

* Cap. VII, n. I. - S. Th. lect. XII.

α) *quasi.* – *tantum* PGab.

β) *aliae.* – *animae* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore unica est conclusio responsiva quaesito affirmative, scilicet: In angelis est voluntas. – Et probatur sic. In habentibus intellectum est appetitus boni universaliter apprehensi: angeli sunt intellectuales: ergo in eis est talis appetitus. Ergo voluntas. – Tenet haec ultima consequentia ex *quid nominis* voluntatis.

Minor est nota. – Maior vero continet in se duo: scilicet quod intellectualibus insit appetitus boni; et quod insit talis appetitus, scilicet boni universalis. Et quoad primum, probatur ex eo, quod omnia habent appetitum boni: quia procedunt ex voluntate divina, quae non nisi in bonum tendere et ordinare potest. – Quoad secundum vero, declaratur ostendendo triplicem gradum appetitus, iuxta triplicem ordinem naturarum appetentium: scilicet sine cognitione, cum cognitione particulari, et cum cognitione universali; ut clare patet in littera.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN ANGELIS VOLUNTAS DIFFERAT AB INTELLECTU ET NATURA

I *Sent.*, dist. XLII, qu. I, art. 2, ad 3; *De Verit.*, qu. XXII, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

2. Praeterea, obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Praeterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias: eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

Sed contra, voluntas in angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum: cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam eius intellectus.

Respondeo dicendum quod voluntas in angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod
α natura vel essentia alicuius rei intra[α] ipsam rem comprehenditur: quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae
β appetit esse antequam illud[β] habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae[γ] superadditum: sicut inclinatio ad γ
locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. – Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia *. * D. 769.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem[δ]. Alterius autem δ
virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. – Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius[ε] essentia ε

Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum: sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est *. * In corpore.

Ad secundum dicendum quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

α) *intra.* – *infra* codices.
β) *illud.* – Omittunt PFGab.
γ) *aliquid essentiae.* – *aliquod esse* ABCE.
δ) *Similiter... exteriorem.* – *Similiter... vel hominis, unde ea ratione... in eo esse, nam cognitio... cognoscente, voluntas vero... quod extra est, secundum... exteriorem* P; *Similiter nec potest esse idem quod eius intellectus, intellectus enim angeli vel hominis ea ratione... in eo esse, nam cognitio... cognoscente, voluntas vero... exteriorem* Ga; *similiter... vel hominis, nam cognitio... in cognoscente, voluntas vero se extendit in rem exteriorem* BCDE et, addito *eius* ante *intellectus*, I; *eius intellectus* om. Ab.
ε) *eius.* – *in eius* ABCE.

AD TERTIUM DICENDUM quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur ζ sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est *. ζ * In resp. ad 2.

ζ) *a voluntate appetitur.* – Om. ed. *a.* – Eadem pro *rationum, secundum rationem vel rationum.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS, apud Thomistas, communiter et indubie interpretatur de differentia reali.

In corpore una est conclusio, duas partes habens negativas: Voluntas angelorum neque est intellectus, neque est natura eorum. – Et probatur quoad singulas singillatim*. Et primo, quod non sit natura, sic. Quidquid se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia: voluntas angelica se extendit ad id quod est extra rem: ergo. * Cf. num. VII.

Maior probatur dupliciter. Primo, ratione a priori: quia essentia rei intra rem ipsam apprehenditur. – Secundo, a posteriori: quia videmus in sensibilibus quod inclinatio ad intrinsecum est intrinseca, inclinatio vero ad extrinsecum est extrinseca.

Minor vero probatur sic. Voluntas habens bonum infinitum extra volentem, extenditur naturaliter extra se: omnis voluntas creata habet bonum infinitum extra volentem: ergo. – Maior huius prosyllogismi probatur sic. Voluntas naturaliter tendit in bonum: ergo sola illa non tendit in bonum extrinsecum, in cuius essentia continetur totaliter bonum: quod in solo Deo locum habere constat.

II. Circa maiorem assumptam, adverte quod duplicem sensum habere potest, secundum quod ly *extra rem* dupliciter exponi potest. Uno modo, ut supponat pro re appetente. Et hoc modo propositio est falsa: quoniam materia appetit formam per appetitum qui est essentia eius, et tamen forma est extra rem appetentem. – Alio modo, ut supponat pro re pertinente ad integritatem substantiae completae; ut sit sensus quod quidquid se extendit ad id quod est extra integritatem completae substantiae, non est essentia rei, idest nec essentia, nec pars essentiae, nec aliquid ad complementum essentiae spectans. Et secundum hunc sensum assumpta est a s. Thoma, et probatur in littera.

* Cf. num. I. III. Circa probationem maioris principalis *, dubium occurrit, eo quod digredi videtur. Quoniam ex hoc quod natura est intra rem, quamvis bene sequatur, *ergo appetitus ad extra rem non est appetitus ad naturam;* non tamen apparet unde sequitur, *ergo appetitus ad extra non est ipsa natura.* Stant namque haec duo simul, quod quidditas alicuius sit sibi intrinseca, et tamen appetitus eius, qui est ipsamet, sit ad aliquid extrinsecum. – Et confirmatur. Quia ista consequentia, *natura est intra rem, ergo quidquid se extendit ad extra non est natura,* si est necessaria, tenet in omni natura. Quod tamen esse falsum videmus: quia natura gravitatis est intrinseca individuo gravis, et tamen extendit se ad extra.

IV. Ad hoc breviter dicendum est quod, cum vere et proprie ens sola completa substantia sit (quoniam et partes et accidentia, ut substantiae aliquid sint, instituta sunt a natura), in proposito *naturae* vel *essentiae* nomine integra quidditas solius substantiae, quae sola est ens per se et propter se, intelligitur. Esse autem vel apprehendi intra, nihil aliud significat nisi essentialem independentiam tam in esse quam in definiri, ab extrinseco; sicut, per oppositum, extendere se ad extra, nihil aliud est quam essentialiter ordinari et institutum esse ad aliquid extrinsecum a substantia rei; quoniam non de quacumque extensione ad extra est sermo, cum constet substantiam rei esse principium generationis, et motus et quietis; sed de extensione proxime et immediate, ac essentialiter. Ita quod vis rationis consistit in hoc. Quidditas substantiae completae definitur apprehendendo tantum intrinseca rei: extendens se essentialiter ad extra, non potest definiri nisi per illud extrinsecum: igitur extendens se ad extra, non est quidditas rei, nec intra eam. Sed voluntas, et universaliter potentia ad operari et ad quodcumque esse accidentale, extendit se ad extra hoc modo, ut ex superioribus quaestionibus * patet. Ergo. – Et per hoc patet responsio ad obiecta. * Qu. XIX, art. 1; qu. XXV, art. 1; qu. XXVII, art. 3; qu. LIV, art. 3.

V. Circa probationem maioris secundi syllogismi *, dubium occurrit: quia non videtur valere consequentia, *voluntas naturaliter inclinatur in bonum, ergo voluntas habens bonum infinitum extra se, tendit in aliquod extrinsecum.* Quoniam non tenet in omni materia: materia enim substantiae naturaliter inclinatur in bonum, et tamen non extendit se ad extra. Igitur ratio nulla. * Cf. num. I, fin.

VI. Ad hoc breviter dicitur, quod consequentia est bona formaliter; et accidit deceptio propter aequivocationem eius quod est *inclinari in bonum.* Dupliciter enim potest intelligi. Uno modo, ut bonum distinguitur contra malum: et sic appetitus materiae, et universaliter omnis appetitus, naturaliter inclinatur in bonum. – Alio modo, ut *bonum* distinguitur contra *tale vel tale bonum:* et sic solus appetitus intellectivus tendit in bonum, quoniam solus intellectus ipsam boni rationem ut bonum est, apprehendit. Et quia bonum ut bonum est, omne bonum comprehendit, consequens est ut id quod naturaliter inclinatur in bonum ut bonum, non quiescat nisi in omni bono; ac per hoc, si infinitum bonum habet extra se, tendat in aliquid extra. Non sic autem est de eo quod inclinatur naturaliter in tale bonum tantum: quoniam si tale bonum intra substantiam rei concluditur, ad extra non tendit, quamvis infinitum bonum extra remaneat. – Et per hoc patet responsio ad obiectum: quia hic sumitur inclinari ad bonum simpliciter, quod non dicitur de materia, nec de quocumque alio appetitu, nisi de intellectivo, qui appellatur voluntas.

VII. Quoad aliam vero partem conclusionis *, scilicet quod non est intellectus, adducitur ratio talis. Alterius virtutis est habere in se aliquid extrinsecum, et tendere in ipsum: sed intellectus et voluntas penes hos modos differunt, scilicet habere in se, et tendere in illud: igitur sunt duae virtutes. – Et hoc in creaturis, in quibus neque obiectum voluntatis, neque obiectum intellectus complete continetur in substantia earum. Cuius oppositum invenitur in Deo, qui est infinitum ens et infinitum bonum. * Cf. num. I, init.

VIII. Circa utramque partem conclusionis, adverte simul quod ex rationibus aliquid concluditur directe et immediate, scilicet distinctio quidditativa voluntatis a natura et intellectu: aliquid vero concluditur mediate, scilicet distinctio realis eorundem. Quoniam, cum quodlibet horum sit ens limitatum, si quidditative distinguuntur, et ex neutrius quidditate provenit identitas unius cum alio, consequens est ut distinguantur realiter: distinctio enim realis non potest convenire entibus accidentaliter. – Et quod hic supponitur, scilicet quod ex neutrius quidditate provenit quod sint idem seu unum identice, probare opus non fuit, probata distinctione quidditativa: quia regulariter hoc non apparet nisi ex duabus causis provenire, scilicet vel ex infinitate, ut invenitur in Deo; vel ex essentiali ordine generationis et perfectionis, ut invenitur in vegetativo et sensitivo, quorum posterius semper includit in se prius, et aliquid ultra. Utrumque autem horum constabat locum non habere in proposito. Et ideo sat fuit sic respondere quaesito.

Et confirmari potest sufficientia huius modi procedendi auctoritate Aristotelis, qui in IV *Physic.* * concludit distinctionem realem existentis in aliquo ab eo in quo existit, ex distinctione quidditativa harum rationum, scilicet *esse in aliquo* et *in quo est aliquid.* * Cap. III, n. 4.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN ANGELIS SIT LIBERUM ARBITRIUM

II *Sent.*, dist. xxv, qu. i, art. i; II *Cont. Gent.*, cap. xlviii; *De Verit.*, qu. xxiii, art. i; qu. xxiv, art. 3; *De Malo*, qu. xvi, art. 5; *Compend. Theol.*, cap. lxxvi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est *eligere*. Sed electio non potest esse in angelis: cum electio sit *appetitus praeconsiliati*, consilium autem est [α] *inquisitio quaedam*, ut dicitur in III *Ethic.* *; angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

* Cap. ii, n. 17; cap. iii, n. 12: S. Th. lect. vi, viii. - Cf. lib. VI, cap. ix, n. 1; S. Th. lect. vii.

2. Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis: quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est *. Ergo nec ex parte appetitus [β] liberum arbitrium in eis esse potest.

* Qu. lviii, art. 5.

3. Praeterea, ea quae sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus: quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus [γ]. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in angelis.

Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam [δ] arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia: ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi [ε] noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio; non tamen cum inquisitiva [ζ] deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est *, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei [η] pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. – Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

* Art. praeced.; qu. xii, art. 4.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus: quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per [θ] se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

α) *est.* – *sit* ACDEFG.
β) *appetitus.* – *appetitivae* codices.
γ) *quam in inferioribus.* – Om. codices et *ab.*
δ) *quodam.* – *quidem* ABCEFG.
ε) *sibi.* – Om. ACDEFG*ab.*
ζ) *tamen cum inquisitiva.* – *tamen inquisitiva cum* ed. *a*; *tamen* aut *cum* om. codices. – *deliberatione* om. ed. *a.*
η) *rei.* – Omittit A. – Pro *in ea* utroque loco *in eo* codices et editio *a.*
θ) *per.* – *secundum* codices, hic et mox.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo hoc solum notandum est, quod licet voluntas et liberum arbitrium sint una et potentia secundum veritatem, ac per hoc videri posset quod, posita voluntate, non debeat revocari in dubium liberum arbitrium, et sic articulus iste sit superfluus; si quis tamen diligenter consideret, necessitatem huius articuli ex duobus perpendet. Primo, quia liberum arbitrium facultatem communem sonat intellectus et voluntatis, cum dicat quid compositum ex libertate et arbitrio; ac per hoc, incertum adhuc est in hoc loco an sit idem quod voluntas: quin etiam a quibusdam hoc non acceptatur. – Secundo, ex eo quod voluntas appetitum intellectivum ipsius boni nominat, et non modum appetendi, scilicet libere vel non libere; et propterea post stabilitam voluntatem, idest appetitum boni intellecti, in angelis, merito restabat quaerere de modo appetendi, utrum libere vel non libere. Quod in praesenti articulo intenditur sub vocabulo liberi arbitrii, quod nihil aliud significat nisi actum liberum.

II. In corpore unica est conclusio responsiva affirmative: In angelis est liberum arbitrium. – Et probatur sic. Intellectuale est iudicii liberi: angelus est intellectualis: ergo.

Maior probatur dupliciter. Primo, a posteriori: quia agit iudicio libero. Quod manifestatur ex triplici ordine agentium: scilicet sine arbitrio, ut naturalia; et cum arbitrio seu iudicio, sine tamen libertate, ut sensitiva iudicantia ex instinctu naturae; et cum arbitrio et libertate, ut habentia intellectum. – Secundo, a priori: quia apprehendit universalem rationem boni, et consequenter potest hoc praeponere

illi, et e converso; quod est libere iudicare. Ex eo enim quod apprehendens non arctatur ad hanc vel illam boni rationem appetendam, et eas ad invicem conferre potest, liberum sibi de eis relinquitur iudicium.

III. In responsione ad secundum, duplex dubium occurrit. Primo, quia si intellectus est determinatus ad omnem naturalem veritatem, ergo voluntas non potest nisi unam partem contradictionis, quoad naturalia, velle, sicut et intellectus intelligere: quia volitum oportet esse cognitum.

Secundo, quia si voluntas est determinata quoad superiora, et non quoad inferiora, cum superius voluntate sit solus Deus, respectu ergo aliorum angelus se habet ad utrumlibet. Et si sic est, ergo potest odisse alium angelum, et peccare in naturalibus puris.

IV. Ad horum primum dicitur, quod angelus habet intellectum determinatum ad verum, tam in speculativis quam in practicis, sive agibilibus sive factibilibus, ita quod non potest naturaliter errare, si in puris naturalibus consideretur: non ad hoc verum vel illud individualiter consideratum, quoad agibilia; neque ad hoc verum vel illud specifice consideratum, quoad factibilia. Et hoc loquendo de cognitione imperativa seu affectiva: quoniam secundum cognitionem speculativam, indeterminatio nulla est naturaliter. Et consequenter voluntas potest velle hoc et oppositum; et intellectus intelligere imperative hoc et oppositum. Et ratio diversitatis est, quia cognitio ut imperativa est, a voluntate pendet: ut speculativa vero, a natura tantum. – Nec hoc est contra s.Thomam. Quoniam per veritatem quam naturaliter angelus cognoscere potest, intendit veritatem naturaliter notam, ut distinguitur contra supernaturaliter et contra libere notam. Quoniam harum negatio non ponit imperfectionem in intellectu, ut patet: et, ut clare liquet, tota intentio sua in hoc argumento versatur circa perfectum et imperfectum naturaliter.

Ad secundum vero dicitur quod, quia omne peccatum in moralibus est per declinationem a summo bono, et quicumque peccat, contra Deum peccat, iuxta illud, *Tibi soli peccavi**; consequens est ut omnia, inquantum referibilia in Deum etc., sint superiora angelo; ac per hoc, determinata voluntas quoad superiora, sit determinata quoad rectitudinem simpliciter, infra tamen naturalia. Cum hoc tamen stat indeterminatio quoad hoc vel illud, nunc vel tunc agere, et quoad tale vel tale facere, quae sunt inferiora, rectitudine servata: quia haec respicit superius. [* Psalm. L, vers. 6.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN ANGELIS SIT IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS

Infra qu. LXXXII, art. 5; II *Sent.*, dist. VII, qu. II, art. I, ad I; *De Malo*, qu. XVI, art. I, ad 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod in daemonibus est *furor irrationabilis* et *concupiscentia amens*. Sed daemones eiusdem naturae sunt cum angelis: quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis. [* S.Th. lect. XIX.]

2. PRAETEREA, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. PRAETEREA, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima**, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quae non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis. [* Cap. IX, n. 3. – S. Th. lect. XIV.]

RESPONDEO DICENDUM quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia, cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti *; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri: sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. [* D. 228.]

Manifestum est autem ex dictis* quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem: nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. – Unde, cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas. [* Art. I.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse [α] in daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili: sed secundum quod nominant simplicem [β] voluntatis actum *, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui [γ], et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX *de Civ. Dei* *. [* D. 978.] [* Cap. V.]

AD TERTIUM DICENDUM quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum: huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. – Et eadem ratione dicendum est

α) *esse.* – Om. codices.
β) *simplicem.* – Om. P.
γ) *alicui.* – *alicuius* codices et *a b.*

quod spes non est in irascibili: quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum. – Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores * quae sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare [δ]. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem.

* D. 652.

δ) *regulare.* – *regulari* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter sumi possunt. Primo modo, ut sunt passiones seu potentiae sensitivae. Et hoc modo ridiculum esset quaerere utrum sint in angelis, quos superius* declaravimus non habere in se naturam sensitivam. – Alio modo, ut significant absolute vim seu appetitum irae aut concupiscentiae, sive per operationem sensitivam sive non. Et hoc modo vertitur hic in dubium, an appetitus angelicus, cum hoc quod est immaterialis, distinguatur in concupiscibilem et irascibilem. Et fuit ratio quaestionis sermo Scripturae et Sanctorum, attribuens opera horum angelis.

* Qu. LIV, art. 5.

II. In corpore est unica conclusio responsiva negative, scilicet: Appetitus angelicus non distinguitur per concupiscibile et irascibile. – Et probatur sic. Potentia non distinguitur penes distinctionem materialem obiecti: ergo non distinguitur penes differentias divisivas sui primi obiecti: ergo appetitus intellectivus non distinguitur penes differentias divisivas boni: ergo non distinguitur in irascibilem et concupiscibilem: ergo appetitus angelicus non distinguitur in irascibilem et concupiscibilem.

Antecedens est per se notum: quia potentiae distinguuntur penes distinctionem formalem obiectorum ut obiecta sunt. – Prima autem consequentia evidens de se est: quia differentiae divisivae alicuius superioris materialiter se habent ad id quod respicit primo illud superius, ut patet de visu respectu coloris et differentiarum eius. – Secunda vero consequentia tenet ex eo, quod proprium obiectum appetitus intellectivi est bonum in eo quod bonum. Quod ex eo declaratur, quod nullus appetitus potest esse nisi boni: si enim omnis appetitus ad bonum formaliter necesse est ut tendat, appetitus universalis obiective ad universalem rationem boni, quae ipsa boni ratio est, tanquam ad proprium obiectum, necessario inclinabitur. – Tertia vero consequentia propterea tenet, quia irascibilis et concupiscibilis distinguuntur secundum distinctionem bonorum particularium inter se, puta ardui et absoluti seu simplicis boni: et propterea ista distinctio habet locum in appetitu sensitivo, cuius non est respicere bonum nisi secundum aliquas speciales rationes. – Ultima vero consequentia ex eo tenet, quod in angelis non est nisi appetitus intellectivus.

III. Circa hanc rationem adverte, quod hic posset esse dubium, quo pacto cum efficacia istius stet quod appetitus sensitivus distinguatur per irascibilem et concupiscibilem. Quoniam si ex hoc quod appetitus intellectivus respicit altius obiectum et commune arduo et simplici bono, caret tali distinctione; cum appetitus quoque sensitivus respiciat ut proprium obiectum bonum secundum sensum, quod est etiam commune ad arduum et simplex bonum; consequens erit quod nec ipse distinguatur in irascibilem et concupiscibilem.

Sed quoniam de hac distinctione erit sermo specialis in sequentibus* ex proposito, pro nunc sufficiat credere quod ratio boni secundum sensum, non est una aliqua ratio movendi aut terminandi actum appetendi appetitus sensitivi, quemadmodum ratio boni est ratio movendi et terminandi actum appetitus intellectivi; sed se habet ad appetitum sensitivum, quemadmodum hoc quod dico *qualitas sensibilis*, ad sensum exteriorem.

* Qu. LXXXII, art. 5.

QUAESTIO SEXAGESIMA

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio *: nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur.

* Cf. qu. LIX, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum in angelis sit dilectio naturalis.

Secundo: utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio: utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.

Quarto: utrum unus [α] angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum. α

Quinto: utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN ANGELO SIT AMOR SEU DILECTIO NATURALIS

III *Sent.*, dist. XXVII, qu. I, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.* * Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

* S. Th. lect. XII.

2. PRAETEREA, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant: nihil enim habet dominium suae naturae. Sed angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est *. Ergo in angelis non est amor seu dilectio naturalis.

* Qu. LIX, art. 3.

3. PRAETEREA, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem: dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam: quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

SED CONTRA EST quod dilectio sequitur cognitionem: nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X *de Trin.* * Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

* Lib. VIII, cap. IV; lib. X, cap. I, II.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus: quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam
β inclinationem, quae est appetitus naturalis [β] vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius *. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum: in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

* D. 223, 225.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo [γ], praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab Auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam voluntatem. γ

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta: cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab Auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis [δ] non sit recta, est derogare Auctori naturae. – Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis: quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae. δ

α) *unus.* – Om. codices et *a*.
β) *naturalis.* – Om. A.
γ) *ab aliquo.* – Om. ABCE.
δ) *naturalis.* – *naturae* Pab, om. C.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo, adverte quod *amor naturalis* dupliciter sumitur. Uno modo, pro inclinatione naturali alicuius in aliquid, ita quod inclinatio illa non sit operatio aliqua, nec aliqua passio ex operatione derelicta, sed naturalis quaedam aptitudo ad illud. Et hoc modo non est dubium in omni re esse appetitum sive amorem naturalem ad aliquid. – Alio modo sumitur amor naturalis pro *actu elicito potentiae appetitivae.* Et sic ad rationem amoris naturalis requirun-

tur duo: scilicet quod sit *amor,* et ex hoc oportet quod sit talis actus elicitus qualis est amor, idest primus actus appetitus; et quod sit *naturalis,* et ex hoc oportet ex natura amantis convenire ei (*ex natura* autem dico, ut distinguitur contra electionem). Et sic quaeritur in proposito utrum in angelis sit dilectio naturalis. Ita quod sensus est: Utrum in eis sit aliquis actus amandi, non ex electione seu libertate, sed a natura proveniens.

II. Ad cuius maiorem evidentiam, sciendum est quod, cum *naturale* sumatur hic ut distinguitur contra *liberum;* et aliquid dupliciter liberum dicatur, scilicet quoad exercitium, vel quoad specificationem actus secundi; per oppositum, dupliciter etiam dicetur naturale. Ita quod operationum alia est libera quoad utrumque, ut electio: quia et libere eligimus, et libere, si eligimus, determinamus nos ad alteram partem contradictionis ex parte obiecti. – Alia vero est libera quoad exercitium, sed naturalis quoad specificationem, ut velle bonum, et intelligere principia: quoniam libere exercemus aut abstinemus nos ab usu talium actuum, sed si circa haec obiecta operandum nobis est, non est in libertate nostra determinare nos ad alteram partem contradictionis ex parte obiecti. – Alia autem est naturalis utroque modo, ut sunt omnes operationes nullo modo subditae libertati.

In proposito igitur, sermo praesens est de naturali *quoad specificationem actus,* quidquid sit de exercitio eius. Ita quod, cum quaerimus in quaestione, aut affirmamus in conclusione amorem naturalem in angelis, intendimus quod in eis est amor naturalis *obiective,* non autem elicitive; ita quod naturalitas determinat ordinem actus ad obiectum, et non ordinem actus ad potentiam. – Nec intendimus per hoc negare naturalitatem actus quoad exercitium: sed intendimus quod, quidquid sit de hoc, in praesenti quaestione non est sermo nisi de naturalitate quoad specificationem actus.

III. In corpore unica est conclusio responsiva ad quaesitum affirmative: In angelis est amor naturalis. – Et probatur tali ordine: quia primo, probatur quod in rebus intellectualibus invenitur inclinatio naturalis; secundo, quod talis inclinatio invenitur in eis secundum voluntatem. Ex his enim duobus manifeste sequitur intenta conclusio.

Primum probatur sic. Omni naturae commune est, ut ex ea fluat aliqua inclinatio ad aliquid: ergo intellectualibus etiam convenit habere aliquam inclinationem ex natura. – Tenet consequentia, tum ab universali ad partem subiectivam: tum a priori naturaliter ad suum posterius. Natura enim prior est intellectu, sicut essentia virtute: ergo naturale prius est intellectuali, sicut universaliter communior essendi gradus minus communi, essentialiter communiorem supponente et non nisi in eo fundabili.

Secundum vero probatur sic. In unaquaque re invenitur inclinatio naturalis secundum modum eius: ergo in angelo invenitur secundum voluntatem. – Antecedens declaratur in triplici ordine rerum, scilicet pure naturalium, sensitivorum, et intellectualium. – Consequentia vero tenet ex eo, quod angelus est naturae intellectualis.

IV. Circa praedicta occurrit dubium, quomodo in probatione primi sumitur ly *inclinatio;* et similiter ly *natura.* Aut enim *inclinatio* sumitur pro actu primo: aut pro actu secundo. Si pro *actu primo,* nihil concluditur, nisi forte quod in natura intellectuali est aliqua inclinatio, quae est appetitus intellectivus, quam vocamus voluntatem. Quod in praecedente quaestione* conclusum fuit, et nunc non est ad propositum. – Si vero sumitur pro *actu secundo,* cum non sit sermo universalis quoad actum, idest de omni actu secundo, sed de aliquo; nihil aliud concluditur nisi quod ex natura intellectuali potest sibi convenire aliquis actus secundus. Et tunc patet quod in probatione secundi, cum subsumitur quod hoc convenit intellectualibus secundum voluntatem, nihil valet quod dicitur: quia stat quod conveniat eis secundum intellectum.

* Art. 1.

Similiter ambiguum est quomodo sumitur ly *natura:* an scilicet pro substantia rei, ut distinguitur contra potentias eiusdem, an pro essentia seu quidditate cuiuscumque, sive sit substantia sive potentia rei. Si enim sumitur secundo modo, manifeste sequitur destructio libertatis: quoniam sequeretur quod potentia libera naturaliter operaretur; quod implicat contradictionem. – Si autem sumitur primo modo, aut intelligitur secundum omnes eius potentias convenire sibi talem inclinationem: aut secundum aliquam. Non secundum omnes: quia sic concluderetur amor naturalis non magis in voluntate quam in intellectu. Nec secundum aliquam: quia si ratio s. Thomae valet, scilicet quia id quod est prioris salvatur in posteriori, ita concludit de una potentia sicut de alia.

V. Circa illam propositionem assumptam, scilicet: *Semper prius salvatur in posteriori,* dubium occurrit, quomodo accipiatur in proposito: an scilicet de salvari formaliter, eo modo quo superius salvatur in suo inferiori; aut de salvari virtualiter, eo modo quo prius efficiens salvatur in posteriori agente. Si enim primo modo sumitur, nihil aliud infert nisi quod in intellectualibus salvatur ratio naturae, quia natura in communi est prior et superior natura intellectuali. Ex hoc autem non habetur nisi quod conditiones essentiales naturae conveniant intellectualibus, quemadmodum homini conditiones animalis. – Si autem sumitur secundo modo, nihil aliud infertur nisi quod potentiae omnes operantur in vi essentiae a qua fluunt.

Et confirmatur. Quia aut intendis quod vis aut ratio prioris salvatur in posteriori quoad operari: aut quoad modum operandi. Si quoad operationem ipsam, nihil aliud infertur nisi quod operatio posterioris est quodammodo etiam operatio prioris: quod non est ad propositum. – Si quoad modum operandi, ita quod modus operandi prioris sit etiam modus operandi posterioris, falsissima est propositio; ut patet de libero arbitrio, quod operatur libere, et tamen substantia a qua egreditur, causat naturaliter. Et agentium in universo alia libere, alia naturaliter agunt; et tamen primum agens non agit nisi uno modo.

VI. Ad has obiectiones est dicendum breviter, quod hic est sermo de inclinatione actuali, quae est actus secundus; sed non est de qualicumque actu secundo, sed de illo tantum qui habet rationem tendentiae in aliud; et de natura, ut dicitur de substantia rei.* Ita quod sensus est, quod commune est omni naturae, idest substantiae, habere aliquam inclinationem actualem naturalem. Et quoniam inclinatio actualis non convenit nisi mediante inclinatione habituali, consequens est ut omni naturae insit talis actus secundus, qui est inclinatio actualis, secundum inclinationem habitualem. Quae cum nihil aliud sit quam proprius appetitus fluens ex illa natura, oportet quod talis inclinatio actualis insit secundum appetitum. Et consequenter inclinatio actualis naturae intellectualis inest ei secundum proprium illius appetitum, qui est appetitus intellectivus, qui vocatur voluntas. – Et sic patet quod non est par ratio de omni actu secundo, aut de omni potentia rei. Sed quemadmodum ex quaestione praecedente* ostensum est quod ad omnem naturam sequitur potentia aliqua appetitiva, et consequenter ad naturam intellectualem appetitus intellectualis; sic nunc consequenter ostenditur quod omni naturae convenit quod ex ea fluat actualis aliqua inclinatio determinata ad unum (hoc enim idem est dicere quod *naturalis*), et consequenter quod hoc conveniat naturae intellectuali secundum eius proprium appetitum, quo habitualiter inclinatur ad aliud, ut inclinatio inclinationi respondeat.

* Cf. num. IV.

* Cit. art. 1.

VII. Ad secundam vero quaestionem*, qua inquiritur sensus probationis adductae ad praefatam maiorem, breviter dicitur, quod hic est sermo de illo modo salvandi, quo superius imbibitum salvatur in suo inferiori. Ita quod, quia natura intellectualis habet in se duo, et quod sit natura, et quod sit talis natura, puta intellectualis; nec habet rationem naturae secundum aliquem alium gradum quam intellectualem; consequens est quod appetitus proprius totius, seu suppositi habentis naturam intellectualem, habeat in se aliquid ex substantia intellectuali inquantum natura est, et aliquid inquantum intellectualis est. Et cum ex hoc quod intellectualis est, sortiatur libertatem; ex eo quod habet rationem naturae, naturalitatem libertati non repugnantem sortiri debet. Talis autem est naturalitas obiectiva primi actus sui.

* Cf. num. V.

Et ex hoc patet quod, cum sermo s.Thomae sit de natura ut natura est, ut distinguitur contra liberum ut liberum est; si comparemus rationem naturae ad rationem intellectualis gradus, intendit quod prius, eo modo quo superius dicitur prius, formaliter salvatur in suo posteriori, quia ratio naturae prior est et superior gradu intellectuali. – Non tamen credas quod sic sit superior quemadmodum *animal* respectu *hominis;* sed potius quemadmodum *ens* et *unum* respectu omnium rerum: quia scilicet natura non dicit alium gradum a quidditate in qua salvatur, sed eundem penitus. Ita quod, quemadmodum dicendo *ens homo,* non dico duos gradus, sed hominem tantum, sub duabus tamen rationibus; sic dicendo *humanitas natura,* aut *natura humana,* non dico duos gradus rerum, sed humanitatem tantum. Non sic autem est, dicendo *animal homo:* quia dicuntur duo gradus, scilicet sensitivus et intellectivus. Et ideo notanter dixi quod hic est sermo de illo modo quo *superius imbibitum* salvatur in suo inferiori. Oportet enim conditiones talis prioris imbibitas esse in proprietatibus inferioris, et penetrare quodammodo eas; et non seorsum convenire, quemadmodum proprietates animalis conveniunt homini. Et sic ex hoc sequitur quod appetitus intellectualis in propria operatione naturalitatem simul cum libertate habeat: illam obiective, respectu tamen alicuius obiecti; hanc elicitive. Et sic non solum sequitur quod conditiones naturae insint naturae intellectuali, sed etiam quod sint illi imbibitae.

Si vero comparetur ratio naturae ad ipsam potentiam appetitivam, tunc posset uterque modus salvationis sustineri: superioris quidem in inferiori, quia voluntas natura quaedam est; prioris vero agentis, aut quasi agentis, in posteriori, quia voluntas a natura, idest substantia intellectuali, emanat, ut coniuncta proprietas eius.

VIII. Ad confirmationem * vero, qua quaeritur, ***Aut tenet in operatione, aut modo operandi:*** respondetur quod non est limitanda propositio illa, sed indistincte et abstracte intelligenda, quod vis prioris salvatur in posteriori, iuxta tamen capacitatem posterioris, sive hoc sit quoad operari, sive quoad modum operandi, sive quoad utrumque. Et quoniam, in proposito, ratio naturae consistit in hoc quod est determinari seu determinatum esse ad unum; consequens est ut in omni habente rationem naturae, secundum omnes eius vires inveniatur determinatio ad unum, iuxta capacitatem eius. Et sic natura intellectualis, secundum omnes vires suas, erit determinata ad unum secundum capacitatem eius. Non compatitur autem gradus intellectualis ratio determinationem ad unum elicitive, nec determinationem ad unum obiective, universaliter; sed respectu alicuius obiecti tantum. Et ideo non conclusimus universalem, sed particularem, scilicet quod *aliquis amor* convenit naturaliter ipsi intellectuali. – Nec sequitur negatio libertatis; nec est eadem ratio de aliquo actu appetitus intellectivi, et de omni: quia naturalitas in aliquo quoad aliquid, non repugnat intellectualitatis capacitati, sed bene repugnaret naturalitas in omni actu. Iam enim dictum est prius oportere salvari in posteriori, iuxta capacitatem posterioris, et non e contra.

* Cf. num. v.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN ANGELIS SIT DILECTIO ELECTIVA

Iª IIªᵉ, qu. x, art. 1; *De Verit.*, qu. xxii, art. 5.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis: cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III *Ethic.* *. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem (qui est proprius angelorum); ut dicitur iv cap. *de Div. Nom.** Ergo in angelis non est dilectio electiva.

* Cap. ii. n. 17; cap. iii, n. 12: s. Th. lect. vi, viii. – Cf. lib. VI, cap. ix, num. 1; s. Th. lect. vii.
* S. Th. lect. xii.

2. PRAETEREA, in angelis non est nisi cognitio naturalis, praeter cognitionem infusam: quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster [α] ad prima principia quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est *. Ergo in angelis, praeter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

* Art. praec., in arg. *Sed contra.*

SED CONTRA, naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

RESPONDEO DICENDUM quod in angelis est quaedam dilectio naturalis, et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet.

Et hoc apparet in homine et [β] quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur [γ] naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. – Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu [δ], ut dicitur in II *Physic.* * Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates: cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.

* Cap. ix. n. 3. – S. Th. lect. xv.

Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia, sicut supra * dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur. – Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum [ε] ordinem appetentis ad

* Qu. lix, art. 2.

α) *noster.* – Om. P*b*; *possunt... cognoscere* om. C.
β) *et.* – Om. PFG*ab*.
γ) *cognoscuntur.* – *sciuntur* ABCDE.
δ) *intellectu.* – *sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter* addit B.
ε) *e converso, secundum.* – *e converso, quia statim appetit secundum quod debet appetere et secundum quod apta nata est appetere, quia naturaliter appetit finem; ea autem quae sunt ad finem, appetit propter finem, et per electionem vult ea secundum* B.

res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se [ζ] appetibilia: quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur [η] in finem. – Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa: sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva.

Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt: horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra * dicetur. * Qu. LXII.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam: non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra * dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur. * Qu. LIX, art. 3, ad 1.

Ad secundum patet responsio ex dictis *. * In corpore.

ζ) *et ideo secundum se.* – *et propter se* codices.

η) *ordinatur.* – *ordinatum* BDFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est: *electiva,* idest *libera totaliter,* et quoad obiectum, et quoad exercitium actus.

In corpore quatuor facit: primo, proponit duas conclusiones ad quaesitum; secundo, probat secundam *; tertio, probat primam *; quarto, aperit praedicta omnia habere locum in naturalibus *. [* Cf. num. seq. * Cf. num. IV. * Cf. num. V.]

Quoad *primum,* prima conclusio est: In angelis est dilectio duplex, naturalis scilicet, et electiva. – Secunda vero est: Naturalis dilectio in eis est principium electivae.

II. Quoad *secundum,* probatur secunda conclusio sic. Quod spectat ad naturam est principium in quolibet: ergo dilectio naturalis in angelis est principium dilectionis electivae.

Antecedens dupliciter probatur. Primo, ratione: quia natura est primum in unoquoque; ac per hoc, sicut ipsa est fundamentum omnium, ita id quod spectat ad ipsam, est principium reliquorum. Probatur sequela a posteriori: quia scilicet universaliter videmus id quod habet rationem principii in unoquoque, pertinere ad prius in illo. – Secundo, manifestatur dictum antecedens in natura intellectuali nobis nota, in homine scilicet, tam quoad intellectum, quam quoad voluntatem. Et clare patet in littera.

III. Circa hanc conclusionem dubium occurrit, in quo genere causae dilectio naturalis sit causa electivae.

Ad hoc dicitur, quod dilectio naturalis, ex parte obiecti, est causa finalis electivae: quia propter naturaliter dilectum diligimus alia. – Ex parte vero actus, est causa per modum efficientis, sicut cognitio principii est causa efficiens cognitionis conclusionis: voluntas enim ex volitione finis facit se volentem alia. Facit autem libere utendo volitione naturali ad causandum dilectionem electivam. Unde non adimitur libertas ex concursu hoc; sicut nec ex concursu alicuius habitus ad electionem.

IV. Quoad *tertium* *, probatur prima conclusio sic. Habere utramque dilectionem, naturalem scilicet et electivam, nullam ponit imperfectionem in intellectuali natura: ergo non est negandum ab angelis. [* Cf. num. I.]

Antecedens probatur ex differentia duplici inter dilectionem et cognitionem. Prima est in hoc, quod cognitio fit per hoc quod cognitum habetur a cognoscente: dilectio vero per hoc quod diligens tendit in rem dilectam. – Et ex hac sequitur secunda: scilicet quod cognitio inquisitiva proveniat ex imperfectione naturae intellectualis; dilectio autem electiva non provenit ex imperfectione appetentis.

Et probatur sequela huius differentiae ex priori. Quia cognitio inquisitiva, cum importet discursum ex noto ad ignotum, ponit in cognoscente privationem cognoscibilium, et consequenter privationem alicuius perfectionis in seipso: quia cognitio fit per hoc quod cognitum habetur in cognoscente. Dilectio autem electiva, cum importet appetitum unius non propter se, sed propter aliud, ponit privationem bonitatis in ipso obiecto appetibili propter aliud (ex hoc enim quod non propter se, sed propter alterius bonitatem appetibilis [rationem habet], rationem habere imperfectae bonitatis convincitur): et non ponit privationem alicuius perfectionis in appetente; quia appetitus ipse actualis non fit per hoc quod appetibile sit in appetente, sed per hoc quod appetens tendit in ipsum appetibile.

Nota hic quod praesens sermo est, non de appetente secundum omnia concurrentia ad actum appetendi (quoniam sic oportet etiam appetibile esse in appetente); sed de appetente secundum vim appetitivam praecise formaliter inquantum appetens est. Sic enim salvantur differentiae assignatae.

V. Quoad *quartum* *, manifeste aperit de naturaliter convenientibus angelis se loqui. [* Cf. num. I.]

VI. In responsione ad secundum, dubium restat: quia ex praedictis non videtur evacuari dubium. Quia si intellectus est determinatus ad unum, ergo non potest utramque contradictionis partem proponere voluntati. Ergo nec voluntas potest utramque contradictionis partem eligere: libertas enim voluntatis indifferentiam supponit in intellectu.

VII. Ad hoc dicitur, quod intellectum esse determinatum ad unum, contingit tripliciter: uno modo, in actu primo; alio modo, in actu secundo; tertio, in particulari obiecto. Determinationem in actu primo, voco determinationem ad speciem intelligibilem; determinationem in actu secundo, voco determinationem ad operationem intellectus; determinationem ad particulare obiectum, voco determinationem intellectus ad tale obiectum, idest ad hoc ita quod non ad illius oppositum, idest ad hanc contradictionis partem ita quod non ad alteram. Et dico quod, licet intellectus angeli speculativus sit a natura determinatus omni modo; intellectus tamen practicus non est universaliter determinatus tertio modo. Est siquidem intellectus uterque habens actu omnes species intelligibiles; sed speculativus, si exit in actum, est determinatus ita ad hanc partem contradictionis, scilicet eam quae vera est, quod non potest cadere in alteram; ut in nobis experimur in principiis. Practicus vero utramque potest contradictionis partem sub ratione veri boni apprehendere et proponere, cum de bonis particularibus agitur: quoniam utraque pars potest fini consonare. Non autem potest utraque pars in speculativis poni vera, sed altera tantum; quae non cognoscitur in particulari nisi quando est, ut ex dictis * patet. Negandum est ergo quod intellectus non possit utramque contradictionis partem proponere. – Nec ex hoc sequitur imperfectio intellectus: quia non privatur intellectus aliquo esse obiecti in se in actu primo; haec enim privatio est de qua in articulo dicitur quod poneret imperfectionem. – Nec fuit diminutus s. Thomas, si hoc tacuit: quoniam eiusdem rationis est libertas voluntatis, et ista indeterminatio intellectus practici; et alterum dicens, alterum insinuavit studiosis. [* Qu. LVII, art. 2, Comment. num. XVI seqq.]

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS DILIGAT SEIPSUM DILECTIONE NATURALI ET ELECTIVA

I[a] II[ae], qu. XXVI, art. 4; qu. XXIX, art. 4; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. IX.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est*; dilectio autem electiva, eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

* Art. praec.

2. PRAETEREA, amor est *virtus unitiva et concretiva,* ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.** Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

* S. Th. lect. IX, XII.

3. PRAETEREA, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, IX *Ethic.**, quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt* [α] *ex amicabilibus quae sunt ad seipsum.*

* Cap. IV, n. 1: s. Th. lect. IV. - Cf. cap. VIII, n. 2; s. Th. lect. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in [β] accidente, ut patet I *Ethic.**, dupliciter aliquid amatur: uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam:* primum vero *amicitiam.*

* Cap. VI, n. 2. - S. Th. lect. VI.

Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt [γ] suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem; sed secundum diversa, ut dictum est*.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine *unitionis* et *concretionis*, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab *uno* derivatur *unitio*.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

α) *veniunt.* – *venerunt* ABCEFG*a;* ἔοικεν ... ἐληλυθέναι Aristot.
β) *et in substantia et in.* – *in substantia et* Pab.
γ) *appetunt.* – *appetit* ABCDFG; *Unde et angelus... amare seipsum* om. E.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore unica conclusio, habens duas partes: Angelus diligit seipsum dilectione naturali et electiva. – Et probatur sic. Angelus desiderat sibi aliquod bonum naturali appetitu, et aliquod per electionem: ergo.

Antecedens, quoad secundam partem, est per se notum. Quoad primam vero, probatur ex eo quod universaliter, etiam in rebus cognitione carentibus, invenitur unumquodque naturaliter appetere suam perfectionem. – Consequentia vero probatur: quia hoc est amare seipsum. Quod declaratur distinguendo duos modos quibus res amatur: scilicet aut ut substantia, aut ut accidens. Et probatur distinctio ex ratione obiecti amoris, scilicet boni, quod in haec duo distinguitur. – Et omnia clara sunt.

II. Adverte hic quod bonum distingui in substantiam et accidens, dupliciter intelligi potest: uno modo, ut sit distinctio in res; alio modo, ut sit distinctio in modos. Et si quidem est distinctio realis, sensus est quod bonorum aliud secundum rem est accidens, aliud substantia. Et sic haec distinctio infert secundam: scilicet quod aliud habet rationem boni per modum accidentis, et aliud per modum substantiae. Nec tamen membra harum distinctionum mutuo se inferunt: quoniam stat aliquid esse substantiam secundum rem, et tamen habere rationem boni et accidentalis et substantialis respectu diversorum; ut patet in his substantiis quae assumuntur in usum nostrum; a seipsis enim diliguntur per modum substantiae, a nobis vero per modum accidentis.

In proposito autem utraque distinctio est necessaria. Tum quia sermo est de dilectione sui ipsius in rebus habentibus perfectiones supra dictas de natura accidentium. – Tum quia secunda distinctio, quae principaliter est intenta (ut in littera patet ex ly *ut subsistens,* et *ut accidentale*), fluit ex prima. Et propterea in littera ex prima posita in I *Ethic.,* deducitur secunda; et ex ea assignatur ratio distinctionis amoris in amorem amicitiae et concupiscentiae.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM UNUS ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT ALIUM SICUT SEIPSUM

De Div. Nom., cap. IV, lect. IX.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra * dictum est. Ergo videtur quod unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

* Qu. LVI, art. 1, 2.

2. Praeterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum; sicut dicit Philosophus, IX *Ethic.* * Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

* Cap. IV, n. 1; S. Th. lect. IV. – Cf. cap. VIII, n. 2; S. Th. lect. VIII.

3. Praeterea, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in daemonibus, qui non diligunt bonos angelos. Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est, quia [α] illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur *Eccli.* XIII *, *omne animal diligit sibi simile*. Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

* Vers. 19.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit [β] illud dilectione naturali: si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consaguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis.

* Art. praec.

Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent: nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum.

Sic ergo dicendum est quod unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum: quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum [γ] esse. – Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum: quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum: quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

Ad secundum dicendum quod ly *sicut* non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

α *quia.* – *quod* BI a.
β *diligit.* – *diliget* ADE; et ita ante *ipsum* ACDEFG.
γ *seipsum.* – *se* ACDEFG a.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore una conclusio, habens duas partes: Angelus unus diligit alium dilectione naturali quoad aliquid, et quoad aliquid non. – Et probatur sic. Unumquodque diligit quod est sibi unum, et eo modo quo est sibi unum. Ergo quod est sibi unum secundum naturam, diligit dilectione naturali; et quod non, non. Ergo naturaliter diligit quod est sibi unum in specie vel in genere. Ergo tam homo quam angelus naturaliter diligit alium quoad aliquid, scilicet secundum convenientiam in natura; et quoad aliquid non, scilicet secundum id aut in quo aliter convenit, puta per electionem aut consuetudinem, aut differt; quia secundum hoc forte odio habetur.

Antecedens probatur, quoad primam partem: quia unum alicui, ut sic, est ipsummet; unumquodque autem seipsum naturaliter diligit. – Quoad secundam vero, declaratur in amore consanguinei et concivis.

Secunda vero consequentia probatur ex eo, quod unum genere vel specie est unum secundum naturam. Et quoniam super veritate huius consequentis fundatur prima pars conclusionis directe respondens quaesito, probatur idem consequens a s. Thoma a posteriori, ex naturali appetitu generantis, quod per se primo tendit ad bonum speciei: quia scilicet ignis naturaliter generat alium, sicut etiam naturaliter appetit bonum proprium, quod est esse sursum. – Reliqua plana sunt.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT DEUM PLUS QUAM SEIPSUM

Iª IIªᵉ, qu. CIX, art. 3; IIª IIªᵉ, qu. XXVI, art. 3; II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. III; III, dist. XXIX, art. 3; *Quodlib.* I, qu. IV, art. 3; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. IX, X.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est *, dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium angelum.

* Art. praec.

2. PRAETEREA, *propter quod unumquodque, et* [α] *illud magis**. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se: unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

* *Poster.*, lib. I, cap. II, n. 15. – S. Th. lect. VI.

3. PRAETEREA, natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam [β]. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quam se.

4. PRAETEREA, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in [γ] angelis, sed *diffunditur in cordibus eorum per Spiritum Sanctum, qui datus est eis,* ut dicit Augustinus, XII *de Civ. Dei**. Ergo non diligunt Deum angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

* Cap. IX.

5. PRAETEREA, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante angelo vel homine: quia, ut Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei**, *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

* Cap. XXVIII.

SED CONTRA, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum, est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae. Ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam dixerunt quod angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae: quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo [δ] amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter angelus maius bonum quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed [ε] simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum: quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas huius opinionis manifeste [ζ] apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur: inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione [η], demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur: quia *unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi,* ut dicitur in II *Physic.** Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius [θ]: sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis: est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis [ι] periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis.

* Cap. VIII, n. 4. – S. Th. lect. XIII.

Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. – Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis: in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est * quod unaquaequae pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus, si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est: non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est: non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi

α) *et.* – Om. ACEsD. – Pro *alium, aliud* codices et *a.*
β) *seipsam.* – *se* codices et *a.*
γ) *in.* – *etiam* CDE, *etiam in* B.
δ) *quodammodo.* – *quodam etiam modo* AC.
ε) *Sed.* – *Sed alii dicunt quod* G.
ζ) *manifeste.* – *aperte* codices.
η) *sine ratione.* – *secundum rationem* codices et *ab.*
θ) *totius.* – *corporis* addunt PGF*ab.* – *sicut manus... totius corporis* om. E.
ι) *mortis.* – Om. C.

ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

AD TERTIUM DICENDUM quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei [κ] singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

AD QUARTUM DICENDUM quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter [λ] omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

AD QUINTUM DICENDUM quod, cum in Deo sit unum et [μ] idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum [ν]. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum: cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

κ) *ei.* – Om. ABCEG.
λ) *naturaliter.* – *universaliter* B.
μ) *unum et.* – Om. codices.
ν) *ipsum.* – *Deum* A, *eum* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo facit: primo, refert quandam opinionem circa quaesitum; secundo, determinat unica conclusione, simul improbando relatam opinionem.

Quoad *primum*, tria dicit opinio illa. Primo, quod angelus naturaliter diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae. – Secundo, quod etiam quodammodo amore amicitiae. – Tertio, quod simpliciter diligit plus se quam Deum: quia intensius et principalius.

II. Quoad *secundum*, conclusio responsiva est haec: Angelus naturali dilectione diligit plus Deum quam se. – Et probatur dupliciter. Primo, sic. Unumquodque quod id quod est, alterius est, naturaliter magis diligit id cuius est, quam seipsum: ergo natura intellectualis, secundum appetitum sibi proprium, magis diligit id cuius est, quam seipsum: ergo angelus magis diligit Deum quam seipsum.

Antecedens probatur a posteriori, dupliciter. Primo, ex hoc signo in naturalibus, quod pars absque deliberatione exponitur pro toto, et consequenter naturaliter: quia unumquodque sic agit naturaliter, sicut aptum natum est agere. – Secundo, ex signo in rationalibus: quia bonus, seu fortis, exponit se pro salute reipublicae. Et procul dubio, si ex natura esset civis, naturaliter inclinaretur ad hoc: nunc autem facit hoc ex ratione. Et est signum naturae, quia ars imitatur naturam; et quia si civilitas esset a natura, opus hoc esset naturale.

Consequentia vero prima patet ex eo, quod inclinatio naturalis in his quae sunt sine ratione, arguit et ostendit naturalem inclinationem in appetitu intellectuali proportionaliter. – Consequentia autem secunda tenet ex eo, quod Deus est universale bonum, et angelus, sicut et omnis creatura, continetur sub eo: quia omnis creatura, secundum id quod est, Dei est.

Deinde probatur eadem conclusio ducendo ad impossibile duplex. Primum est, quod naturalis dilectio esset perversa. Secundum vero, quod naturalis dilectio non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. Hoc enim esse impossibile est evidens. Nec consequentia est ambigua, ut de se patet

III. Circa rationem primam adductam ad conclusionem *, advertendum est quod, cum esse alterius contingat multis modis, scilicet ut pars totius, ut possessio possidentis, et ut effectus est causae, et hoc multipliciter; et impossibile sit universaliter intelligi secundum omnem modum *alterius* illam propositionem assumptam, *unumquodque quod est alterius, magis diligit ipsum quam seipsum,* quoniam manifeste esset falsa; consequens est quod intelligatur de aliquo speciali modo essendi alterius. Et, ut ex adiunctis haberi potest, de illo modo essendi alterius, quo pars est sui totius, intelligenda est: ita quod vis rationis stat in hoc, quod pars naturaliter magis diligit totum quam seipsam.

IV. Sed tunc occurrunt obiectiones Scoti, in Tertio, dist. xxvii, qu. 1*, ubi, licet teneat conclusionem, et assentiat secundae rationi, et illi signo de forti politico, ad hoc quod naturalis ratio inclinat ad magis Deum diligendum quam seipsum; hanc tamen primam rationem destruere nititur. Et in duobus deficere eam dicit. * Art. 3.

Primo, falsum esse dicit hoc fundamentum, scilicet quod pars naturaliter diligit plus totum quam seipsam. Et ad signum, quod manus exponitur pro salute totius, dicit falsum esse quod manus exponat se pro toto: sed quod ipsum totum, diligens magis seipsum quam partem, aut partes principales quam minus principales, exponit partem pro toto, et minus principale pro magis principali.

Secundo, dicit quod, dato quod pars naturaliter exponeretur pro toto, hoc esset propter identitatem esse sui cum toto: quia scilicet intendit salvare seipsam, inquantum habet esse in toto. Et sic falsum subsumitur, cum dicitur quod angelus, seu quaecumque creatura, se habet ad Deum ut pars ad totum: quia non habet hanc partis conditionem requisitam ad propositum, scilicet quod sit aliquid eius quod reputatur ut totum; nulla enim creatura est aliquid Dei.

V. Ad primam obiectionem respondetur, fundamentum illud esse non solum verum, sed sufficienter probatum a s. Thoma ex adductis signis. – Ad impugnationem autem primi, facillime patet quid dicendum sit: quia sive pars exponatur a toto, sive a seipsa, pro salute totius, dummodo naturaliter exponatur, semper sequitur quod pars habet magis inclinationem naturalem in bonum totius, quam sui ipsius; ex eo quod unumquodque, sicut naturaliter agitur et movetur, sive a seipso sive ab alio, sic aptum natum est agi, et e converso, ut patet in II *Physic.*, text. LXXVIII *. * Cap. VIII, n. 4.

Ad secundam autem obiectionem dicitur, quod ratio quare pars exponitur pro toto, non est identitas quae est inventa inter partem et totum. Et huius manifestum signum habetur ex hoc, quod pars exponitur ad perdendam identitatem cum toto, ut salvetur esse totius. Non ergo ratio inclinationis talis est identitas, aut ut salvet seipsam in toto; sed ut salvet esse totius secundum se, etiam cum non esse ipsius partis. – Sed ratio talis inclinationis est, quam assignavit s. Thomas: quia scilicet et natura et substantia partis, hoc ipsum quod est, essentialiter et primo propter totum et totius esse est. Quod convenire cuilibet creaturae respectu Dei, patet. Quia quaelibet creatura, secundum suam naturam, est naturalis pars universi: ac per hoc, naturaliter diligit plus universum quam seipsam, iuxta primum fundamentum. Ergo, a fortiori, magis diliget ipsum bonum universale: tum quia est eminentius totum universum; tum quia est omne bonum; tum quia bonum ipsum universale, quod est Deus gloriosus, est finis et bonum ipsius universi, et consequenter a quocumque magis amatur universum, ab eodem magis amabitur ipse; ut patet de exercitu et duce, iuxta doctrinam XII *Metaphys.*, text. LII *. * Doct. lib. XI, cap. x, n. 1.

QUAESTIO SEXAGESIMAPRIMA

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURAE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

POST ea quae praemissa sunt de natura angelorum [α], et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio *. Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria *; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali *.

(* Cf. qu. L, Introd. — * Qu. LXII. — * Qu. LXIII.)

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus habeat causam sui esse.

Secundo: utrum angelus sit ab aeterno.

Tertio: utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto: utrum angeli fuerint [β] creati in caelo empyreo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI HABEANT CAUSAM SUI ESSE

Supra, qu. XLIV, art. 1; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. IX, XVII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non habeant causam sui esse. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur *Genesis* I. Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati a Deo.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.* *, quod si aliqua substantia sit forma sine materia, *statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum.* Sed angeli sunt formae immateriales, ut supra * ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

(* S. Th. lect. V. - Did. lib. VII, cap. VI, n. 5, 6. — * Qu. L, art. 2.)

3. PRAETEREA, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit [γ], accipit formam ab eo. Sed angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo CXLVIII *: *Laudate eum, omnes angeli eius.* Et postea subdit: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

(* Vers. 2.)

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere et angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus * patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam: omnia vero alia sunt entia per participationem *. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam: sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos a Deo creatos esse.

(* Qu. III, art. 4; qu. VII, art. 1, ad 3; art. 2; qu. XLIV, art. 1. — * D. 113.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus dicit, in XI *de Civit. Dei* *, quod angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine *caeli,* aut etiam [δ] *lucis.* – Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream [ε] naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

(* Cap. IX, XXXIII.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam [ζ] formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum: sed habent causam producentem totam substantiam *.

(* D. 646.)

Et per hoc patet solutio ad tertium.

α) *angelorum.* – *angeli* PACEFG*ab.*
β) *fuerint.* – *sint* codices et *ab.*
γ) *per hoc quod fit.* – *fit per hoc quod* G, *per hoc fit quod* editio *a.*
δ) *etiam* . – Om. codices.
ε) *incorpoream.* – *nisi corpoream* B.
ζ) *aliquam.* – *aliam* ACDEFG. – Post *unitatis* B addit *quia sic formae essent in infinitum.*

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo hoc solum advertendum est, quod de causa effectiva est sermo.

In corpore breviter una conclusione affirmativa respondet quaesito: Angelus est creatus a Deo. – Et probatur. Quia omne ens per participationem, est ab ente per essentiam, sicut ignitum ab igne: solus autem Deus est ens per essentiam, quia solus est suum esse: ergo. – Recole hic quae superius *, cum de universali creatione tractaretur, diximus.

(* Qu. XLIV, art. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS SIT PRODUCTUS A DEO AB AETERNO

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus sit productus a Deo ab aeterno. Deus enim est causa angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse eius est aeternum. Ergo ab aeterno angelos produxit.

2. PRAETEREA, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed angelus est *supra tempus,* ut dicitur in libro *de Causis* *. Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper. [* Prop. II-S.Th. lect. II.]

3. PRAETEREA, Augustinus probat * incorruptibilitatem animae per [α] hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna. [* *Soliloq.*, lib. II, cap. XIX.]

SED CONTRA EST quod dicitur *Proverb.* VIII *, ex persona Sapientiae genitae: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.* Sed angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est *. Ergo angeli aliquando non fuerunt. [* Vers. 22.] [* Art. praec.]

RESPONDEO DICENDUM quod solus Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum *. Sic enim [β] Deus creaturas produxit, quod eas *ex nihilo* fecit, idest *postquam nihil fuerat.* [* D. 705.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas [γ] produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra * dictum est. Et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit. [* Qu. XIX, art. 3; XLVI, art. I.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli: quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse: et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII *super Gen. ad litt.**, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.* [* Cap. XX, XXII.]

AD TERTIUM DICENDUM quod angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles *. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod angeli sint ab aeterno. [* D. 122.]

α) *per.* – *ex* B, *propter* ceteri et *a b.* – Pro *per intellectum, intellectus* B.

β) *enim.* – *autem* ABCDE. – Pro *fuerat, fuerant* codices et *a.*
γ) *eas.* – *eos* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore brevissime conclusionem responsivam ponit: Solus Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, est ab aeterno.

Et probat: quia hoc tenet fides catholica, sic quod contrarium est sicut haereticum refutandum. – Quod probatur: quia secundum fidem, cum dicitur quod Deus fecit res *ex nihilo,* intelligitur quod ly *ex* notat ordinem durationis, idest *postquam nihil fuit.*

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI SINT CREATI ANTE MUNDUM CORPOREUM

II *Sent.*, dist. II, qu. I, art. 3; *De Pot.*, qu. III, art. 18; Opusc. XV, *de Angelis,* cap. XVII; Opusc. XXIII, *in Decretal.* I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus [α], *super Epistolam ad Titum* *: *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique ordines Deo servierunt?* – Damascenus etiam dicit, in II libro *: *Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt angeli; ut Theologus dicit Gregorius* *: « *Primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio opus eius fuit* ». [* Cap. I, vers. 2.] [* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. III.] [* Orat. XXXVIII, in *Theophania*, n. 9.]

2. PRAETEREA, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

3. PRAETEREA, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam: unde et sex dies productionis rerum in principio *Genesis* * describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem [β] naturam corporalem. [* Cap. I.]

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Non autem [* Vers. 1.]

α) *Dicit enim Hieronymus.* – *Dicitur enim* codices et *a.*

β) *omnem.* – *totam* codices et *a.*

hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex γ sanctorum Doctorum sententia: illa tamen probabilior videtur, quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati *. Angeli enim sunt quaedam pars universi: non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam: ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius *perfecta sunt opera*, ut dicitur *Deut.* XXXII *, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. – Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni *, cuius tanta est in doctrina Christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus * dicit.

* D. III, 310.

* Vers. 4.

* Loco citato in arg. I.

* Vide Rufin., Prolog. in Orat. S. Greg. Naz.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam Doctorum graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum quod creaturae corporeae omnes sunt unum in materia: sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturae, omnia quodammodo sunt creata: non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum.

Si vero contrarium teneatur, quod dicitur *Gen.* I, *In principio creavit Deus caelum et terram* *, exponendum est, *in principio*, idest *in Filio*, vel *in principio temporis:* non autem *in principio*, idest *ante quod nihil*, nisi dicatur, *ante quod nihil in genere corporalium creaturarum.*

* Cf. arg. *Sed contra.*

γ) *duplex.* – *fuisse* addunt codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria facit. *Primo,* refert duas esse, et contrarias, sanctorum Doctorum opiniones, Graecorum et Latinorum: illi tenent partem affirmativam, isti negativam.

Secundo, ostendit quod rationabilior est positio Latinorum, tali ratione. Nulla pars est perfecta extra suum totum: angeli sunt naturaliter una pars universi: igitur essent imperfecti extra universum. Igitur non sunt producti a Deo ante universum. – Maior patet. – Et minor probatur: quia angeli non constituunt unum universum per se, sed ipsi simul cum creatura corporali integrant universum. Quod probatur: quia una ordinatur ad aliam; ordo enim est ipsum bonum et vinculum partium universi. – Ultima vero consequentia probatur ex eo, quia Dei opera perfecta sunt.

Tertio, ostendit quod opinio Graecorum non est reputanda erronea: quia auctoritas Gregorii Nazianzeni eam sustinet.

II. Circa hoc ultimo dictum, dubium occurrit: quoniam, ut patet in Decretalibus, *de Summa Trinitate et Fide Catholica,* in capitulo *Firmiter credimus,* Ecclesia in Concilio Generali sub Innocentio III, determinavit positionem Latinorum esse tenendam: ergo erronea est reputanda opinio opposita. Habentur enim ibi haec verba: *Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam.* Nec potest excusari s. Thomas ex novitate determinationis: quoniam tempore suo iam erant promulgatae et compilatae Decretales.

III. Ad hoc dicitur a quibusdam quod, si s. Thomas recoluisset huius Decretalis, cum scripsit hunc articulum, non dixisset haec verba. Sed mihi videtur quod sciens et prudens haec scripserit. Nam illa verba Decretalis interpretanda sunt in sensu in quo fiunt, magis quam in sensu quem faciunt. Et, ut dicit s. Thomas in expositione illius Decretalis, verba illa apposita sunt contra errorem Origenis * et eorum qui ponunt creaturas spirituales tantum esse per se productas a Deo, ac postmodum propter demerita earum, corporales creaturas productas fuisse. Unde, cum dupliciter teneatur angelos productos esse ante corpora: scilicet tanquam res sic per se productas, quod propter earum demerita quodammodo per accidens mundus corporeus sit productus; vel simpliciter et absolute quod ex voluntate Dei angeli praecesserint mundum visibilem: Decretalis illa, quamvis secundum verba utramque positionem destruat, contra primam tamen tanquam contra haeresim, interpretanda est; ad secundam vero tanquam ad minus probabilem, applicari potest. Et ratio huius glossae est, quia determinationes istae non nisi contra aliquos errores consueverunt fieri.

* *Peri Archon*, lib. I, cap. VI sqq.; lib. II, cap. I, II, IX.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI SINT CREATI IN CAELO EMPYREO

Infra, qu. CII, art. 2, ad 1; II *Sent.*, dist. VI, art. 3; Opusc. XV, *de Angelis,* cap. XVII.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli non sint creati in caelo empyreo. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo α.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III *super Gen. ad litt.* *, quod angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in caelo empyreo.

* Cap. X.

3. Praeterea, caelum empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in caelo empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere. Quod est contra id quod

α) *loco corporeo.* – *caelo empyreo* B.

Vers. 13. ex persona angeli peccantis dicitur Isaiae XIV *: *Ascendam in caelum.*

In *Gloss. Ord.* SED CONTRA EST quod Strabus dicit*, super illud, *Gen.* cap. 1, vers. 1. *In principio creavit Deus caelum et terram*: Caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur; quod statim factum, angelis est repletum.*

Art. praec. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est*, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes; sive id dicatur caelum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Vide *Gloss. Ord.* Vers. 14. Unde Isidorus * dicit quod supremum caelum est caelum angelorum, super illud *Deut.* x cap. *: β *Domini Dei tui est caelum* [β], *et caelum caeli.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri: potuisset enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti Doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora [γ] contingunt. γ

AD SECUNDUM DICENDUM quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem caeli, cum quo aer quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. – Vel loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae [δ] creati; alii vero, habentes virtutes magis δ particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

AD TERTIUM DICENDUM quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra * patebit. * Qu. LXIII, art. 3.

β) *est caelum.* – Om. ed. *a*; *et caelum* om. codices.
γ) *corpora.* – *corporea* PG*b*.
δ) *creaturae corporeae.* – *corpore creaturae* ACDE, *corpore* B, post spatium sex litt. capax *corporeae* G, *creaturae corpore* ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore una conclusio affirmativa: Angeli sunt creati in caelo empyreo, seu supremo. – Et probatur. Quia sunt creati ut partes unius universi cum corporibus: ergo ut habentes aliquem ordinem ad creaturam corporalem: ergo ut praesidentes toti naturae corporeae: ergo convenienter in supremo corpore. – Et omnia clara sunt.

QUAESTIO SEXAGESIMASECUNDA

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIAE ET GLORIAE

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

Consequenter investigandum est quomodo angeli [α] facti sunt in esse gratiae vel gloriae *. Et circa hoc quaeruntur novem.

* Cf. qu. LXI, Introd.

Primo: utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo: utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.

Tertio: utrum fuerint creati in gratia.

Quarto: utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto: utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto: utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint.

Septimo: utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis.

Octavo: utrum postmodum potuerint peccare.

Nono: utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI FUERINT IN SUA CREATIONE BEATI

II *Sent.*, dist. IV, art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in libro *de Ecclesiasticis Dogmatibus* *, quod *angeli qui in illa in qua* [β] *creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

* Cap. XXIX, al. LIX.

2. Praeterea, natura angelica est nobilior quam creatura [γ] corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I *super Gen. ad litt.* * Ergo nec naturam angelicam creavit Deus [δ] informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

* Cap. XV. - Cf. lib. V, cap. V.

3. Praeterea, secundum Augustinum, *super Gen. ad litt.* *, ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt: et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem *, *mane* fuit cognitio angelica secundum quam [ε] cognoverunt Verbum et res in Verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt Verbum et res in Verbo. Sed angeli beati sunt per hoc quod Verbum vident. Ergo statim a principio suae creationis angeli fuerunt beati.

* Lib. IV, cap. XXXIV: lib. V, cap. V.
* Lib. IV, cap. XXII.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: quod casus quorundam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae: et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest [ζ] assequi virtute suae naturae: et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles * perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum sicuti est* *. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra * ostensum est.

* *Ethic.*, lib. X, cap. VII, n. 1, 2; cap. VIII, n. 7, 8. - S. Th. lect. X, XII.
* I Ioan. III, vers. 2.
* Qu. XII, art. 4.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum *, sicut homo: sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra * dictum est. - Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt *: quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere [η].

* D. 142.
* Qu. LVIII, art. 3.
* D. 135.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam angelus habuit in statu innocentiae.

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur: unde, secundum Augustinum *,

* *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. IV, XXIII; lib. VIII, cap. III.

α) *angeli.* – Om. codices et *a.*
β) *in qua.* – *qua* codices et *a b.*
γ) *creatura.* – *natura* DFG, om. P*ab.*
δ) *Deus.* – Om. codices.
ε) *quam.* – *quod* codices et *a.*
ζ) *potest.* – *possunt* P*ab.*
η) *debuerunt habere.* – *debuit habere* codices et *a*, *docuerunt habere* ed. *b.*

germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae: naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit angelus res in Verbo: sed [θ] naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit angelo a principio suae creationis: secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina.

θ) *sed.* – *scilicet* G.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est, hoc attento quod, quamvis de beatitudine in communi quaeratur, principalis tamen intentio versatur circa beatitudinem quam credimus, quam simpliciter dicimus beatitudinem.

II. In corpore tria facit. *Primo,* dicit *quid nominis* beatitudinis: scilicet quod est ultima perfectio intellectualis naturae. – *Secundo,* distinguit beatudinem in duas species: scilicet naturalem, et supernaturalem. – *Tertio,* respondet quaesito duabus conclusionibus, iuxta duas beatitudines. Altera affirmativa: Angelus fuit creatus beatus beatitudine naturali. Quia perfectiones naturales angelus non acquirit per motum discursivum, sed statim, sicut nos prima principia. – Altera negativa: Angelus non fuit creatus beatus beatitudine supernaturali. Quia haec non inest ex natura, sed est naturae finis.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELUS INDIGUERIT GRATIA AD HOC QUOD CONVERTERETUR IN DEUM

II *Sent.*, dist. v, qu. ii, art. i.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum: quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra * dictis patet. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. [* Qu. lx, art. 5.]

2. Praeterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Praeterea, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare: unde Zach. i * dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod converteretur in Deum. [* Vers. 3.]

Sed contra, per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam. Quod est contra illud Apostoli, *Rom.* vi *: *Gratia Dei vita aeterna.* [* Vers. 23.]

Respondeo dicendum quod angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis [α]. Sicut enim superius * dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab [β] aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. [* Qu. lx, art. 2.]

Ostensum est autem supra *, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi [γ] mota a supernaturali agente *. Et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae. [* Qu. xii, art. 4.] [* D. 685.]

Ad primum ergo dicendum quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

Ad secundum dicendum quod *difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse [δ] dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur *difficile;* si autem nullo modo [ε], dicitur *impossibile,* sicut impossibile est hominem volare. – Alio

α) *beatitudinis.* – *obiectum autem beatitudinis est secundum quod per essentiam suam videtur* addit B.
β) *ab.* – Om. codices.
γ) *nisi.* – *non* FGab.
δ) *esse.* – Om. ACE.
ε) *modo.* – Om. ACDEFGb.

modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem: sed impeditur ab hoc ζ propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. – Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum *. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. – Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium *. – Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud *Thren.* ult. *: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum.

* D. 399.
* D. 153.
* Vers. 21.

ζ) *hoc.* – *hac operatione* B. – Pro *homini ascendere, hominem ascendere* ABCE.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod *converti in Deum* nihil aliud est quam habere actum voluntatis, quo voluntas tendat recte in Deum, ut beatitudo supernaturalis est, quocumque id modo eveniat; ut in responsione ad tertium dilucidatur. *Gratia* autem hic sumitur communiter pro gratuito dono Dei: gratuitum autem dicitur quod non debetur naturae, sed gratis datur.

II. In corpore una est conclusio affirmativa: Angelus non potest converti in Deum, nisi adiutus auxilio gratiae. – Et probatur. Quia nulla voluntas potest ferri in id quod est supra facultatem naturae volentis, nisi adiuta ab eo quod potest in illud: sed ultima beatitudo excedit facultatem cuiusque naturae creatae: ergo.

Maior probatur dupliciter. Primo, quia omnis motus voluntatis initiatur ex motu eius naturali; ac per hoc, non se extendit supra illum. – Secundo, declaratur in igne respectu calefactionis et generationis carnis.

Minor vero probatur: quia visio Dei per essentiam excedit omnem naturam creatam, ut in quaestione xii probatum fuit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI SINT CREATI IN GRATIA

II *Sent.*, dist. iv, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, II *super Gen. ad litt.* *, quod angelica natura primo erat informiter creata α, et *caelum* dicta: postmodum vero formata est, et *lux* appellata. Sed haec formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

* Cap. viii. - Cf. lib. I, cap. iii, iv, ix; lib. III, cap. xx.

2. Praeterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset a Deo aversus.

3. Praeterea, gratia medium β est inter naturam et gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia: sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII *de Civ. Dei* *: *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?*

* Cap. ix.

Respondeo dicendum quod, quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis Sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente *. Sic γ enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, *super Gen. ad litt.*; * sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem: unde I Ioan. iii * gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur δ, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt angeli creati in gratia.

* D. 149.
* Lib. VIII, cap. iii. - Cf. lib. V, cap. iv, xxiii.
* Vers. 9.

Ad primum ergo dicendum quod informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae: et sic praecessit tempore informitas formationem. Vel per comparationem ad formationem gratiae: et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit *.

* De Gen. ad litt. lib. I, cap. xv; lib. V, cap. v.

α) *informiter creata.* – *informis* G, *informis creata* ed. *a.*
β) *medium.* – *media* B.
γ) *Sic.* – *Si* ed. *a;* ante *processu* ed. *b* addit *sic.* – Pro *creatura sub Deo, creata sub Deo* edd. *a b*, *creata a Deo* P; pro *conditione, productione* D; *producta sunt* om. ed. *b.*
δ) *Sicut igitur.* – *Sic igitur sicut* CDFGsAB, *Sic igitur* EpAB.

Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem * [D. 723, 819.], sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae, tamen [ε] ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura: quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ε) *tamen.* – *et tamen* BFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo hoc solum advertendum est, quod hic est sermo de gratia gratum faciente.

II. In corpore duo facit. *Primo,* duas refert opiniones contrarias. – *Secundo,* affirmativam ostendit esse probabiliorem, tali ratione. Omnia quae processu temporis divina providentia facta sunt, in prima rerum conditione secundum quasdam rationes seminales producta fuerunt: ergo et beatitudinis status secundum gratiam productus fuit in creaturis intellectualibus, quemadmodum naturales effectus virtualiter in creaturis corporalibus.

Antecedens probatur auctoritate Augustini. – Consequentia fundatur super auctoritate Ioannis, dicentis gratiam esse rationem seminalem beatitudinis; et super proportionalitate naturalium et supernaturalium.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELUS BEATUS SUAM BEATITUDINEM MERUERIT

II *Sent.*, dist. v, qu. ii, art. 2; *Quodl.* IX, qu. iv, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Praeterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Praeterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante: quia, ut multis videtur, ante non habuit [α] gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post: quia sic etiam modo mereretur; quod videtur esse falsum, quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiae; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, *Apoc.* xxi * [Vers. 17.] dicitur quod *mensura angeli,* in illa caelesti Ierusalem, est *mensura hominis.* Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque angelus.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet [β] autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis * [Art. 1: qu. xii, art. 4.] patet. Unde relinquitur quod tam homo quam angelus suam beatitudinem meruerit [γ].

Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. – Et similiter si quis diceret quod qualitercumque [δ] gratiam habuerit antequam gloriam.

Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem *finis,* et est *praemium virtutis,* ut etiam Philosophus dicit, in I *Ethic.* * [Cap. ix, n. 3. – S. Th. lect. xiv.] – Vel oportet dicere quod angeli merentur beatitudinem per ea quae iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt. Quod tamen est contra rationem meriti: nam meritum habet rationem viae ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet. – Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens * [D. 154, 880, 884.]: quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus [ε]; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi.

α) *habuit.* – *habuerunt* codices et *a*; et ita mox *mererentur.* – Pro *graduum gratiae, graduum gloriae* editiones aliquae.

β) *Cuiuslibet.* – *Cuilibet* ACEFG.

γ) *meruerit.* – *meruit* CDF, *meruerint* P.

δ) *qualitercumque.* – *quandoque* A, *quantumcumque* C, *quamcumque* DpF, *quandocumque* EsF.

ε) *informatus.* – *informans* C, *informatum* G. – Pro *informari, informare* G.

Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur *. (* D. 887.)

Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae.

Ad secundum dicendum quod conversione naturali angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quae est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis *. (* In corpore.)

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo facit: primo, respondet quaesito affirmative, ostendendo quod angelus meruit suam beatitudinem; secundo, ostendit hoc idem ex diversitate modorum habendi beatitudinem in angelis. * (* Cf. num. v.)

II. Quoad *primum*, lustrat tres modos quibus posset imaginari quod esse beatum convenit alicui: scilicet aut per naturam, sine operatione media, sicut esse risibile convenit homini; aut per operationem sufficientem ex vi naturae ad faciendum esse beatum; aut per operationem expectantem ex alterius dono beatitudinis praemium. Et fundatur sufficientia distinctionis horum modorum super hoc, quod beatitudo perfecta est ultimus finis: talem enim oportet aut naturaliter inesse, aut per operationem acquiri. Sed cum soli Deo sit naturalis, in quo solo idem est esse et beatum esse, idest substantia et beatitudo; reliqua per operationem beatitudinem assequuntur. Et cum non per operationem sufficientem ex vi naturae operantis, quia finis hic excedit virtutem operantis; relinquitur quod per operationem meritoriam. Quod erat probandum.

III. Circa praedicta adverte primo, quod haec dicta accipienda sunt simpliciter de beatitudine in ordine ad puras creaturas: sic enim omnia consonant. Alioquin inficiationi esset locus. Quoniam si ad Christum spectemus, nec prima distinctio est sufficiens: quoniam beatus est nec per naturam nec per acquisitionem, sed ex simplici dono per assumptionem. Nec beatitudo eius habet praemii rationem, sed communicatae felicitatis absque merito: quia quod in Maria natum est, non qualecumque natum est, sed *sanctum* natum est *. (* Luc. cap. I, vers. 35.)

IV. Circa hunc articulum adverte secundo, quod inter decisiones huius articuli, et determinationem factam in II *Sent.*, dist. v *, haec est differentia, quod s. Thomas ibi quidem sub dubio relinquit an angeli sint creati in gratia, et defendit quartam opinionem: hic autem amplectitur opinionem quod angeli praehabuerunt gratiam, et reliquas omnes improbat *. Et ut inferius, qu. LXIII, art. 6 **, ostendetur, opinio s. Thomae ex utrisque dictis, hic scilicet et ibi, conflatur. (* Qu. II, art. 2. — * Cf. num. seq. — ** Cf. Comment.)

V. Quoad *secundum* *, circuit quatuor modos quibus imaginari potest angelum meruisse beatitudinem. Primo, habendo gratiam prius non solum natura, sed duratione, quam beatitudinem. Et hoc modo nullus est scrupulus. – Vel habendo beatitudinem absque praecedente gratia. Et sic oportet aliquod horum trium dicere: vel absque merito; vel per actus consequentes beatitudinem; vel quod unus et idem actus fuit meritorius et fruitio beata. Sed nihil horum potest dici. Ergo relinquitur primum. (* Cf. num. I.)

Sufficientia distinctionis satis facile patere potest. Quoniam aut angeli acceperunt beatitudinem sine merito: et sic est secundum membrum. Aut cum merito: et tunc vel praecedente, et sic est primum membrum; vel simultaneo, et sic est quartum; vel consequente, et sic est tertium. Nec potest quintus modus imaginari.

Destructio autem singulorum trium modorum satis plane habetur in littera. Quia carere merito est contra rationem praemii; consequi autem praemium est contra rationem meriti; eundem vero actum mereri et frui, est contra rationem gratiae fruentis et merentis, quia illa perfecta, ista imperfecta est.

VI. Circa hanc partem adverte, quod Scotus, in Secundo, dist. v, consentiens conclusioni, dicit hanc ultimam rationem ad quartum membrum excludendum non cogere. Quia falsum est quod gratia merentis sit necessario imperfectior gratia fruentis, quamvis usus eius sit in patria perfectior quam in via: stat enim aequalem gratiam habere aliquem in via et in patria.

Sed ad hoc dicendum est quod, quidquid sit de hac quaestione, an possibile sit gratiam viatoris aequari secundum essentiam gratiae comprehensoris (quoniam hoc exigit specialem quaestionem *), ratio s. Thomae non se restrinxit ad perfectum et imperfectum secundum essentiam: sed simpliciter et absolute assumpsit gratiam fruentis oportere esse perfectam, merentis vero imperfectam. Quod quoad statum, dubium non habet: quoniam illa est in statu consummato, ista non. Et similiter quoad actum. Et hoc sufficit in proposito, ut ipsemet Scotus fatetur ibidem. (* Cf. Part. III, qu. XXXIV, art. 4, Comment.)

VII. Circa eandem rationem adverte, quod videtur quod haec ratio s. Thomae efficax non sit, sed soluta sit ab ipsomet in *Quodlibeto* IX, art. 8 *, ubi expresse dicit quod ex mereri et beatum esse simul, non sequitur, *ergo gratia perfecta et imperfecta simul;* sed, *ergo gratia perfecta et terminus gratiae imperfectae simul.* – Sed hoc non est ita: quoniam ibi loquitur de mereri, ut termino viae; hic vero de mereri, ut in via; ut plenius patebit in quaestione sequente, articulo sexto *. (* Ad I. — * Cf. Comment.)

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANGELUS STATIM POST UNUM ACTUM MERITI BEATITUDINEM HABUERIT

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non statim post unum actum meritorium [α] beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene [β] operari quam angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum [γ]. Ergo neque angelus.

2. Praeterea, angelus [δ] statim in principio suae creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit: cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim [ε] in primo instanti fuerunt beati.

3. Praeterea, inter multum distantia oportet

α) *meritorium.* – *meriti* codices. – Pro *beatitudinem habuerit*, *beatitudinem adeptus fuerit* D.
β) *bene.* – Om. ACE.
γ) *non praemiatur... actum.* – *non meretur beatitudinem uno actu* Ga, *non* (in spatio vacuo *praemiatur*, marg. *statim per*) *unum actum* F.
δ) *angelus.* – Om. ACDEFG. – *et* post *creationis* om. codices.
ε) *statim.* – *ergo statim* FGab.

esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat a statu naturae eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media angelus ad beatitudinem perveniret.

SED CONTRA, anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur: unde Sanctis
* Luc. cap. xx, vers. 36. promittitur aequalitas angelorum *. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis,
ζ statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit ζ impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

RESPONDEO DICENDUM quod angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae: sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per
* D. 142. discursum acquirat *, sed statim per naturam ha-
* Qu. LVIII, art. 3. beat, sicut supra * ostensum est. Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta. – Meritum autem beatitudinis, non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum η: quia quolibet η actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, angelus beatus fuit *. * D. 160.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior θ via data est ad merendum beati- θ tudinem, quam angelo.

AD SECUNDUM DICENDUM quod angelus est supra tempus ι rerum corporalium: unde instantia di- ι versa in his quae ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio *; cum unus sit gratiae imperfectae, et * D. 887. alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

AD TERTIUM DICENDUM quod de natura angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur ϰ ϰ ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ζ) *aliud sit.* – *aliquod sit* BD, *adsit* C.
η) *per unicum actum.* – *caritate informatum* addunt BpG. – Pro *quia*, *et* G.
θ) *longior.* – *largior* B.
ι) *tempus.* – *omne tempus* AC.
ϰ) *consequatur.* – *consequitur* codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore unica est conclusio responsiva affirmative: Angelus statim post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, fuit beatus. – Et probatur sic. Angelus naturalem perfectionem non per discursum acquirit, sed statim ex natura habet: ergo supernaturalem beatitudinem statim ex merito consequitur. Sed meritum per unicum actum habetur: ergo statim post primum actum meritorium fuit beatus.

Antecedens patet ex supra dictis. – Consequentia vero probatur. Quia ex merito ita se habet ad gloriam angelus, sicut ex natura ad beatitudinem naturalem; et modus perveniendi ad gloriam, proportionalis est modo quo natura assequitur suam felicitatem naturalem: quia gratia perficit naturam per modum illius naturae, quia omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. – Propositio vero subsumpta probatur ex eo, quod homo potest unico actu mereri: ergo et angelus.

II. Circa hanc conclusionem et rationem adverte, quod
* [illegible] in dist. Scotus, in Secundo, dist. v, qu. I *, ad ult. arg., tripliciter hoc impugnat. Primo, conclusionem *ad hominem*. Quia si esset vera, sequeretur quod nullus angelus esset damnatus: quia, apud s. Thomam, quilibet meruit unico actu beatitudinem.

Secundo, rationem. Quia assumptum est falsum de perfectione naturali ipsius angeli: et multo falsius extenditur ad perfectionem supernaturalem, quae non competit ex vi naturae, sed ex arbitrio donantis.

Tertio, contra conclusionem simpliciter. Praemium debetur secundum legem praemiantis: sed lex Dei est, non quod qui unum actum aut duos fecerit, sed *perseveraverit usque*
* Matth. x, 22; xxiv, 13. *in finem, hic salvus erit *:* igitur nisi quis usque in finem vitae suae meruerit, quamvis prius per unum vel plures actus meruisset, beatitudinem non consequitur.

III. Ad evidentiam horum, duo notanda sunt: primo, vis processus s. Thomae; secundo, verificatio eius. Quoad primum, cum ea quae ex sola divina voluntate dependent, nobis nota non sint nisi ipso revelante; et nulla habeatur specialis revelatio in sacra Scriptura de tempore beatificationis angelorum, ut supponimus; consequens est ut secundum generales regulas beatitudinem eis datam esse credamus. Et quoniam communis lex est ut in termino viae cuiusque beatitudo detur, non aliunde ostendi potest quando beatificati sint angeli, quam ex duratione viae eorum. Nec aliud intendit hic s. Thomas, nisi quod angelus statim post primum actum meritorium est in termino viae suae. Et propterea idem est quaerere utrum angelus post primum actum meritorium fuit statim beatus, et quaerere utrum post primum actum meritorium sit in termino viae. Et similiter idem est respondere cuivis eorum.

Quoad secundum, ex eodem fundamento, quia scilicet divinus ordo non est aliter nobis notus; cum uniuscuiusque intellectualis naturae via aut ex divina voluntate tantum taxetur, aut secundum modum naturae viatricis statuta credatur; et de divina voluntate nihil specialiter habeamus quoad hoc, sed generaliter quod secundum gratuita perfecit naturas per modum earum: reliquum est ut uniuscuiusque via sit et extendatur secundum modum suae naturae. Et hoc attendens, s. Thomas definivit viam angelorum statim post meritum esse in termino: quia hoc congruit suae naturae, cui proprium est statim post principium habere finem.

IV. Et ad obiectionem in oppositum contra rationem *, * Cf. num. II. dicitur quod ipse nunquam probavit falsum esse assumptum de perfectionibus naturalibus angelorum. Et si verum est de naturalibus, oportet quoque verum esse de supernaturalibus: alioquin gratia non perficeret naturam per modum naturae.

Ad obiectionem vero contra conclusionem simpliciter, iam patet quod nos dicimus ideo praemiari, quia usque

ad terminum viae perseveravit. – Ad obiectionem vero *ad hominem,* non potest hic complete dici; sed inferius in quaestione sequenti, art. 5, ad 4, satisfiet. Pro nunc autem, negetur consequentia: quoniam post primum actum meritorium statim dari beatitudinem contingit dupliciter, scilicet impedibiliter, et non impedibiliter. Et s. Thomas intendit primo modo: Scotus vero accepit ac si intendisset secundo modo.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANGELI SINT CONSECUTI GRATIAM ET GLORIAM SECUNDUM QUANTITATEM SUORUM NATURALIUM

I *Sent.*, dist. xvii, qu. i, art. 3, ad 4; II, dist. iii, part. i, expos. litt.; IV, dist. iv, qu. ii, art. 3, qu^a. 3, ad 1; *In Matth.*, cap. xxv.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. PRAETEREA, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura: quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est *ex operibus,* ut dicitur *Rom.* xi*. Multo igitur minus quantitas gratiae in angelis est secundum quantitatem naturalium.

* Vers. 6.

3. PRAETEREA, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

SED CONTRA EST quod Magister dicit, iii dist. II *Sent.*, quod *angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiae muneribus praediti sunt.*

RESPONDEO DICENDUM quod rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur: ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam [α] domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honorabiliorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura [β] secundum totam suam virtutem movetur*. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi*. Hoc autem [γ] etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

* D. 121, 125, 1158.

* D. 316.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus.

AD TERTIUM DICENDUM quod diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem: sed differentia secundum numerum est propter materiam. – In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae: non autem in angelis. – Unde non est eadem ratio de utroque.

α) *construendam.* – *constituendam* codices et *a b.*
β) *natura.* – *in id* addunt P*a b.*
γ) *autem.* – Om. ABCDE*b*; *etiam* om. *a.* – Pro *quod, quia* PABCDE*b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore una est conclusio affirmativa: Angeli consecuti sunt gratiam et gloriam secundum quantitatem naturalium.

Et probatur dupliciter. Primo, quia Deus condidit naturam intellectualem ad beatitudinem: ergo diversos gradus naturae ad diversos gradus beatitudinis. – Tenet probabilitas consequentiae ex simili, in artifice diversimode praeparante lapides ad domum.

Secundo, quia angelus toto conatu fertur in beatitudinem: ergo consequitur beatitudinem secundum quantitatem naturalium. – Antecedens probatur. Quia rationabile est quod voluntas non impedita, quantum potest afficiatur supremo appetibili: constat autem voluntatem angeli nullum habuisse impedimentum, quia angeli sunt naturae simplicis, et non compositae ex intellectuali et sensitiva, etc. – Consequentia vero probatur: quia gratia datur etiam hominibus secundum intensiorem conatum.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM IN ANGELIS BEATIS REMANEAT COGNITIO ET DILECTIO NATURALIS

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur I
Vers. 10. *Cor.* XIII *, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. PRAETEREA, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. PRAETEREA, eadem potentia non habet simul duos actus; sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatae: felicitas enim non est secundum habi-
Cap. VIII, n. 9. S. Th. lect. XII. tum, sed secundum actum, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

SED CONTRA, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

RESPONDEO DICENDUM quod in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum: quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei: sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. – Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae; et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ea quae sunt [α] α
beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae: quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

AD TERTIUM DICENDUM quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una
ad aliam ordinetur *. Cognitio autem et dilectio * D. 50.
naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in angelo simul [β] β
esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae [γ]. γ

α) *sunt.* – *sint* P – Pro *praeexigunt, praeexiguntur* B.
β) *simul.* – Omittunt *Pab.*
γ) *gloriae.* – *non enim tollit beatitudo naturam, ut dictum est, sed perficit* addit B, et F praeter *sed perficit.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore respondet quaesito una conclusione affirmative: Dilectio naturalis remanet in beatis. – Et probatur sic. Natura remanet in beatitudine: ergo actus naturae: ergo dilectio naturalis. – Antecedens probatur: quia primum remanet in secundo; natura autem se habet ad beatitudinem, ut primum ad secundum. – Consequentia vero probatur: quia sicut se habent principia operationum ad invicem, sic se habent operationes ipsae.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ANGELUS BEATUS PECCARE POSSIT

II *Sent.*, dist. VII, qu. I, art. I; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 8.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus beatus peccare possit. Beatitudo
Art. praec. enim non tollit naturam, ut dictum est *. Sed de ratione naturae creatae est quod possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. PRAETEREA, potestates rationales sunt ad op-
Metaphys., lib. VIII, c. II, n. 2. – S. Th. lib. IX, lect. II, IV. posita, ut Philosophus dicit *. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. PRAETEREA, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XI *super*
Gen. ad litt. *, quod illa natura quae peccare non * Cap. VII.
potest *in sanctis angelis est.* Ergo sancti angeli peccare non possunt.

RESPONDEO DICENDUM quod angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns

α Deum ad ipsum Deum [α], sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam [β] velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum [γ], deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam * dicta. (* In corpore.)

Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter: sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis: et similiter voluntas non potest non adhaerere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

α) *Deum.* – Om. P*b*.
β) *quod aliquis quidquam.* – *quod aliquis quicumque* ABDEFG pC, *quod aliquis quodcumque* editiones *a b*. – Pro *velit vel operetur*, *volens et operetur* A, *volens operetur* B, *velit et operetur* CDE
γ) *consideratum.* – Om. ACDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore, respondet quaesito negative una conclusione: Angelus beatus non potest peccare. – Et probatur sic. Angelus videt Deum per essentiam: ergo videt ipsam essentiam bonitatis: ergo non potest velle aut agere nisi attendens ad Deum: ergo non potest peccare.

Antecedens est per se notum, cum prima consequentia. – Secunda vero declaratur sic. Videns ipsam bonitatis essentiam, se habet ad illius appetitum, quemadmodum cuiusque voluntas ad beatitudinem seu bonum in communi. Sed impossibile est aliquem velle, nisi attendens ad bonum: quoniam nemo operatur respiciens ad malum. Ergo impossibile est quod videns ipsam bonitatis essentiam, velit nisi secundum illam. – Reliqua plana sunt.

II. Adverte hic quod ratio similitudinis proportionalis inter videntem ipsam bonitatem, et volentem bonum ut sic, fundatur super hoc, quod ipsa bonitatis essentia omne bonum et omnis boni ratio eminenter est. Et propterea, si appetitus nullus potest sic resilire a bono in communi, ut appetat aliquid non sub ratione boni; consequens est ut appetitus intuentis ipsam bonitatis essentiam, nihil appetere possit nisi secundum illius rationem.

ARTICULUS NONUS

UTRUM ANGELI BEATI IN BEATITUDINE POSSINT PROFICERE

II *Sent.*, dist. xi, part. ii, art. i.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod angeli beati in beatitudine proficere possint. Caritas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta caritas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et praemium beatitudinis crescit. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Doctr. Christ.* * (* Lib. I, c. xxxii.), quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem.* Et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cum sint *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis,* ut dicitur *Heb.* i * (* Vers. 14.). Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

3. Praeterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit: intentio enim est de fine, cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam [α] beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus * (* Art. 1; qu. xii, art. 4.) patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo α

α) *suam.* – Om. codices et *a b*.

moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem.

Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. – Sed quantum ad modum visionis, praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est
* D. 366. comprehensio *: hic enim modus soli Deo com-
* Qu. xii, art. 7; qu. xiv, art. 3. petere potest, ut ex supra * dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum
β quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis[β] modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis.

Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde, consecuto illo gradu,
* D. 159. ad altiorem transire non potest *.

Ad primum ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam: si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectae, quae est viae, est mereri: caritatis autem perfectae non est mereri, sed po-
tius [γ] praemio frui. Sicut et in habitibus acqui- γ
sitis, operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus: quae vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem: et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum: diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

Ad tertium dicendum quod, licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum praedestinationem divinam.

Potest tamen augeri angelorum [δ] gaudium de δ
salute eorum qui per ipsorum ministerium salvan-
tur; secundum illud Luc. xv*: *Gaudium est angelis* * Vers. 10.
Dei super uno peccatore poenitentiam agente. Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet:
quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii*. * D. 281, 283.
Unde quidam dicunt quod, quantum ad praemium accidentale, etiam mereri possunt. – Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri
potest, nisi sit simul viator et comprehensor [ε] *, * D. 157. 280. ε
ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

β) *infinitis.* – *multis Pab.* – Eaedem pro *vel clarius vel, ut clarius et.*
γ) *mereri, sed potius.* – Om. E; *potius* om. ABCFG; *praemio* om. *a.*
δ) *angelorum.* – *eorum* ABCDEF. – Pro *ipsorum, ipsum* CDEpAF.
ε) *et comprehensor.* – Om. CEGpF et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore respondet quaesito negative una conclusione: Angelus beatus non potest proficere in beatitudine. – Et probat eam sic. Omne mobile movetur in aliquid determinatum et ultimum ex intentione motoris: sed angelus ad beatitudinem tendit ut mobile ab ipso Deo: ergo ex intentione divinae praedestinationis movetur ad aliquid determinatum et ultimum. Ergo ad certum gradum beatitudinis. Ergo non potest amplius proficere.

Maior propositio probatur ex eo, quod intentio est de
* Cap. II. – Did. [illegible] fine, cui repugnat infinitum, ut patet in II *Metaphys.* * – Minor vero probatur ex eo, quod creatura rationalis non est sufficiens ut perducat seipsam ad beatitudinem.

Consequentia vero subiuncta probatur, perlustrando modos quibus posset imaginari inveniri in beatitudine determinatum et ultimum. Et sic, aut illud determinatum attenditur secundum determinationem obiecti: aut secundum determinationem gradualem ipsius beatitudinis, seu, quod idem est, secundum determinationem modi fruendi illo obiecto. – Et si secundum determinationem gradus beatitudinis, tripliciter hoc credi posset: primo, quod ille gradus determinatus esset summus simpliciter; secundo, quod esset gradus quidam certus ex natura rei; tertio, quod determinatio talis gradus esset ex intentione dirigentis, statuentis dirigere et perducere ad talem gradum, ita quod non ad inferiorem neque ad superiorem. – Et sic, cum sint quatuor modi quibus credi posset inveniri determinationem et ultimitatem in motu ad beatitudinem, discurrendo per singulos, et tres primos excludendo, quartum concludit.

Ac per hoc consequentia probatur manifeste, sic. Illud determinatum et ultimum ad quod movetur angelus a Deo, non est obiectum; nec summus gradus habendi illud; nec aliquis certus gradus ex natura ipsius modi habendi tale obiectum. Ergo relinquitur quod sit certus gradus beatitudinis determinatus ex praedestinatione divina. – Prima pars huius assumpti probatur. Tum quia obiectum commune est omnibus beatis: illud autem determinatum proprium est cuilibet. Tum quia in beatitudine sunt diversi gradus quibus obiectum communicatur diversis: obiectum autem ipsum in seipso non habet istam diversitatem graduum. – Secunda vero pars probatur: quia summa visio, cum sit comprehensio talis obiecti, incommunicabilis est creaturae, et soli Deo possibilis, cum requirat efficaciam infinitam, ut patet ex qu. xii. – Tertia vero pars probatur ex hoc, quod inter visionem Dei et comprehensionem eius est infinita distantia; ac per hoc multi, immo infiniti gradus videndi Deum sunt medii, et consequenter modi videndi; et sic nullus est determinatus modus videndi magis hic quam ille, ad quem debeat moveri creatura rationalis a Deo. Et declaratur distantia infinita ex hoc, quod inter quodlibet finitum et infinitum sunt infinita media. – Consequentia autem quarti modi relinquitur per se nota ex sufficientia distinctionis factae.

Ultima autem consequentia principalis per se nota est: quia, assecuto termino, ulterius transire non potest.

II. Circa hanc rationem dubium occurrit: quoniam maior videtur falsa, ut manifeste patet in motu caeli, qui procul dubio posset a Deo perpetuari; quamvis non teneamus philosophos dicentes ipsum de facto fore perpetuum*. Erit ergo aliquod mobile, quod non movebitur ad aliquid determinatum et ultimum. – Nec probatio adducta sufficienter ipsam probat: quoniam cum intentione finis certi, puta communicare bonitatem suam, vel assimilari bonitati divinae, stat infinitas motionis; ut Averroes, XII *Metaphys.*, xxxvi commento*, dicit.

* Vide Aristot., *Physic.* lib. VIII, cap. 1.

* Cf. comment. xxxvii.

III. Ad hoc dupliciter responderi potest. *Primo*, quod duplex est motus. Quidam ordinatus ad consequendam aliquam perfectionem ipsius mobilis, vel alicuius nobilioris se. Et tale mobile impossibile est moveri motu infinito: quoniam moveretur ad impossibile, scilicet ad consequendum id ad quod perveniri non potest; quia infinitus motus nunquam terminabitur. – Quidam vero est motus, non per se primo ordinatus ad consequendam aliquam perfectionem, sed magis ex consecuta, seu naturaliter habita aut communicata perfectione emanans. Et talis motus potest esse infinitus. Nec propterea intentio motoris ad infinitum tendit: sed ad aliquod determinatum extrinsecum ab infinito motu, non consequendum per motum, sed magis aut conservandum aut communicandum. Ita quod omni motui commune est, quod intentio motoris tendit ad aliquid certum et determinatum: quia fini, cuius est intentio, repugnat ratio infiniti, idest nunquam haberi posse, quod est de ratione infiniti. Sed differentia inter motus est in hoc, quod quidam ordinatur ad illum certum finem ut consequendum; quidam vero non, sed ut conservandum aut communicandum.

Et quoniam in proposito sermo erat de motu consecutivo ipsius finis intenti, quoniam quaestio est de motu ad beatitudinem; idcirco maior s.Thomae, cum eius probatione, et solida stat universaliter, et propositum infert. Non enim assumpsit omne mobile moveri *motu finito*, sed *ad certum finem;* quod universaliter verum est. Et si restringatur ad motum per se primo assecutivum, seu ordinatum ad consequendum, nulla erit instantia etiam apparenter, et habetur intentum. – Si vero simpliciter et absolute, nihil minus habetur intentum, applicando in subsumptis propositionibus proportionaliter illam certitudinem finis; puta, si motus requirit certum finem, subintelligitur quod *motus consecutivus requirit certum finem consequendum.* – Et sic patet responsio ad obiecta.

Secundo posset dici, quod s. Thomas non simpliciter, sed ut theologus, assumpsit illam maiorem: quoniam de facto omnis motus est ad aliquem finem consequendum; nam et caelum movetur ut impleatur numerus electorum. Sed prima responsio est solidior.

QUAESTIO SEXAGESIMATERTIA

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali *. Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae *.

* Cf. qu. LXI, Introd.
* Qu. XLIV.

Circa primum quaeruntur novem.

Primo: utrum malum culpae in angelo esse possit.

Secundo: cuiusmodi peccata in eis esse possunt.

Tertio: quid appetendo angelus peccavit.

Quarto: supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui [α] naturaliter sint mali.

Quinto: supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis.

Sexto: supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Septimo: utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.

Octavo: utrum peccatum primi angeli [β] fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono: utrum tot ceciderint, quot [γ] remanserunt.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM MALUM CULPAE POSSIT ESSE IN ANGELIS

II *Sent.*, dist. V, qu. I, art. I; dist. XXIII, qu. I, art. I; III *Cont. Gent.*, cap. CVIII, CIX, CX; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 7; *De Malo*, qu. XVI, art. 2; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XIX; *In Iob*, cap. IV, lect. III.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpae in angelis esse non possit. Quia malum [δ] non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.* *: subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.

* S. Th. lect. X. - Did. lib. VIII, cap. IX, n. 3, 4.

2. Praeterea, angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt *. Ergo neque in angelis.

* Vide Aristot., loco cit.; Avicen., *Metaphys.*, tract. IX, cap. VI.

3. Praeterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc [ε] ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum: quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur *Iob* IV *: *In angelis suis reperit pravitatem.*

* Vers. 18.

Respondeo dicendum quod tam angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola [ζ] natura consideretur, potest peccare *: et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae *. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere: sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam [η]. Divina autem voluntas sola est regula sui actus: quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae *.

* D. 146.
* D. 723.
* D. 996.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo, sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eo-

α) *aliqui.* – *aliqui alii* ed. *a*, om. codices.
β) *primi angeli.* – *supremi* sF, *supremum* ceteri.
γ) *tot ceciderint, quot.* – *quot ceciderint tot* ACEF, *quot ceciderint* D.
δ) *malum.* – *culpae* add. PDGab; et ita in fine argumenti P.
ε) *hoc.* – Om. PBab.
ζ) *sua sola.* – *sola sua* AF, *sola* DGab, *sua* P.
η) *esse ... rectam.* – *et rectam et non rectam esse* codices.

rum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum quod naturale est angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex
* D. 153. amore gratuito *, a quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum quod peccatum [θ] in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit
* D. 718. ex aliqua ignorantia * vel errore: alioquin id
* D. 818. quod est malum, non eligeretur ut bonum *. Errat quidem [ι] adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra * dictis * Qu. LIX, art. 4.
patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere [κ] potuit ad peccatum inclinans. – Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non [λ] ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

θ) *peccatum.* – *mortale* add. PsA et *a b*.
ι) *quidem.* – *enim* A.
κ) *praecedere.* – *procedere* PCEFpA.
λ) *non.* – *nisi* Pb.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Qu. XLVIII, art. 5, 6.
Titulus clarus est. *Malum* superius * declaratum fuit *culpae* contra *poenam,* quod tripliciter differt, etc.

In corpore una est conclusio responsiva affirmative: Omnis creatura rationalis, in solis naturalibus constituta, potest peccare. – Et probatur sic. Sola virtus operativa quae est sua regula operandi, non potest declinare a rectitudine actus: ergo sola voluntas divina non potest declinare a rectitudine actus voluntarii.

Antecedens probatur ex ratione peccati in communi: quia scilicet nihil aliud est quam declinatio a rectitudine quam debet habere actus. Et declaratur, seu manifestatur haec ratio in peccato naturae, artis, et moris. Et declaratur exemplariter in manu et regula incidendi, respectu actus incisionis.

Consequentia vero, quoad exponentem primam, probatur: quia voluntas divina non habet superiorem, ac per hoc, est sibi ipsi lex. – Quoad secundam vero: quia quaelibet alia voluntas regulanda est secundum voluntatem divinam. Quod probatur: tum quia eius est proprium obiectum ultimus finis simpliciter; tum quia universaliter voluntas inferioris regulanda est voluntate superioris, ut patet in milite et duce, et universaliter in omnibus subordinatis voluntariis agentibus.

II. Circa antecedens dubitatiuncula occurrit: quoniam secunda exponens illius falsa videtur, scilicet: *Omnis virtus quae non est sua regula, potest declinare a rectitudine actus.* Stat enim quod non sit sua regula, et tamen habeat ipsam immobiliter congenitam, sicut homo risibilitatem; et sic non possit declinare ab actus rectitudine.

III. Ad hoc breviter dicitur, quod eiusdem rationis est, et pro eodem in proposito reputatur, virtutem aliquam esse suam regulam, vel habere eam immobiliter congenitam. Quoniam hoc redit in idem: et tantum differt in hoc, quod primo modo natura virtutis operativae esset sua regula formaliter vel identice; secundo vero modo, esset sua regula virtualiter. Unde nihil obest proposito, quocumque id modo accipiatur. Constat enim nullam voluntatem, excepta divina, esse tantae perfectionis quod aut sit sua regula, aut quod habeat eam congenitam ex natura: quoniam hoc includit quod ex natura flueret immobilis amor omnis boni, tam naturalis quam supernaturalis, tam congeniti naturaliter quam per revelationem ostensi; quod implicat contradictionem manifeste, quamvis ex aliquo gratuito Dei dono immobilitatem talis amoris consequi possit.

IV. Ad evidentiam antecedentis *, scito quod fundatur * Cf. num. I.
super hoc, quod actus rectus dicit duo, actum et rectitudinem: ac per hoc, principia eius sunt duo, scilicet potentia operativa, et regula. Et propterea secundum coniunctionem potentiae cum regula, erit coniunctio actus cum rectitudine; ita quod, si coniunctio est inseparabilis, etiam actus necessario erit rectus; et si coniunctio illorum principiorum est separabilis, actus etiam poterit esse non rectus. Et similiter, si coniunctio est ex natura, actus naturaliter erit rectus; et si ex dono gratiae, actus stante dono erit rectus, et non ex vi naturae. Et propterea per se nota est illa propositio: *Virtus operativa quae est sua regula, non potest naturaliter deficere a rectitudine actionis,* exponendo ly *est sua regula* ut diximus *. * Num. praec.

V. Circa consequentiam * adverte duo. Primum est, * Cf. num. I.
quod non intendimus solam voluntatem divinam absolute, excludendo omnia alia agentia, esse regulam sui actus; sed *inter voluntates* sola ipsa est regula sui actus; ita quod dictio exclusiva non excludit omnem aliam virtutem operativam, sed tantum omnem aliam voluntatem. Quoniam naturaliter virtutes naturales declinare non possunt a rectitudine sui actus, suntque sibi ipsis agendi regulae.

Secundum est, quod non intendimus quod quaelibet alia voluntas possit deficere in quolibet suo actu voluntario (quoniam angelus in puris naturalibus, respectu obiectorum naturalium, non potest deficere): sed quod omnis alia voluntas potest in *aliqua* sua actione deficere. Hoc enim sufficit ad hoc quod possit peccare.

VI. Circa probationem illius exponentis, *Quaelibet alia voluntas non est sua regula, quia ordinatur ad ultimum finem, qui pertinet ad voluntatem divinam, et quia habet superiorem* *, dubium occurrit. Quia si ista ratio est efficax, * Cf. ibid.
concludit quod omne agens secundum potest naturaliter deficere in sua actione, quoniam habet superius, et ordinatur ad finem ultimum simpliciter, etc.: quod tamen s. Thomas negat *. * In resp. ad 2.

VII. Ad hoc dicitur, quod ista ratio est efficax non in omni agente, sed voluntario; nec in omni operatione voluntaria, ut dictum est *, sed aliqua; ita quod optime in- * Num. V.
fert, *Ergo voluntas omnis secunda potest in aliqua operatione deficere.* Et ratio diversitatis est difformitas ordinis ad ultimum finem, et disparitas regularum operationis liberae et naturalis. Operatio namque naturalis ordinatur ad unum, mediante quo respicit Deum ut ultimum finem

naturalis esse: et ideo ad regulandum eam sufficit ratio illius unius boni, quam, cum particulare bonum ponat, non inconvenit connaturalem esse alicui creaturae. Operatio vero libera potest in omne bonum; ac per hoc, ordinatur ad ultimum finem in seipso, et prout est finis naturalis et supernaturalis. Et ideo ad regulandum eam exigitur ratio omnis boni; quam constat non posse connaturalem esse creaturae (quia sic ex vi naturae haberet omne bonum simpliciter), quamvis posset superaddi naturae ex gratia. Quia ergo voluntas ordinatur in finem ultimum in seipso, ut supernaturalis est, cuius ratio soli voluntati divinae est connaturalis (hoc enim important illa verba textus, *ad quam pertinet ultimus finis*), et quia sic habet superiorem; ideo ex hoc optime infertur, *Ergo non est sua regula, sed regulatur divina voluntate.*

Haec autem non conveniunt agentibus naturalibus; nec voluntariis omnibus, respectu naturalium obiectorum. Quare etc.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN ANGELIS POSSIT ESSE TANTUM PECCATUM SUPERBIAE ET INVIDIAE

II *Sent.*, dist. v, qu. I, art. 3; dist. xxii, qu. I, art. I; dist. xliii, art. 6; III *Cont. Gent.*, cap. cix; *De Malo*, qu. xvi, art. 2, ad 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed daemones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, II *de Civ. Dei.* * Ergo in daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

* Cap. iv, xxvi.

2. PRAETEREA, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse possunt [α], sed etiam acedia et avaritia.

3. PRAETEREA, secundum Gregorium, in *Moralibus**, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

* Lib. XXXI, cap. xlv, al. xvii, in vet. xxxi.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XIV libro *de Civ. Dei**, quod *diabolus* [β] *non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi: est tamen superbus et invidus.*

* Cap. iii.

RESPONDEO DICENDUM quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter: uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit: quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. – Secundum affectum vero illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam *. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt: nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur [γ]. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo [δ] debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia.

* D. 150, 421, 444.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod daemones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales: sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta [ε] humani boni *.

* D. 1001.

AD SECUNDUM DICENDUM quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt: et ad ista non afficiuntur daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in daemonibus. – Ira vero cum quadam passione est, sicut et [ζ] concupiscentia. Unde ipsa in daemonibus esse non potest nisi metaphorice. – Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem; qui daemonibus non competit. – Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae daemonibus competere possunt: ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

AD TERTIUM DICENDUM quod sub invidia et superbia, prout in daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur [η].

α) *possunt.* – *potest* Pab. – *sed ... avaritia* omittunt codices et editio *a.*
β) *diabolus.* – *angelus* Pb.
γ) *servatur.* – *ordinatur* Pb.
δ) *quo.* – *quod* codices; *in quo* editiones aliquae.
ε) *impedimenta.* – *impeditiva* ABCFG, *impedimentum* E.
ζ) *et.* – Omittunt PBI *ab.* – Pro *ipsa*, *ira* Gab.
η) *derivantur.* – *sed prout sunt in hominibus* addunt AD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore est unica distinctio bimembris; et tres conclusiones responsivae, prima iuxta primum membrum, et aliae iuxta secundum.

Distinctio est de modo essendi peccati in aliquo: dupliciter enim contingit, scilicet secundum *reatum,* aut secundum *affectum.* Et vocatur secundum affectum, idest formaliter: secundum vero reatum, idest secundum obligationem ad poenam illius peccati, quae obligatio est effectus maculae, quae est formaliter peccatum remanens. Et quoniam nemo obligatur, seu reus est pro peccato cuius non est causa, esse secundum reatum, ut distinguitur contra esse secundum affectum, est esse in eo *causaliter.*

Prima conclusio est: Omnia peccata possunt esse in angelis secundum reatum. – Secunda conclusio est: Secundum affectum, in angelis primum peccatum non potest esse aliud quam superbia. – Tertia est: Secundum affectum, potuit consequentur in angelis esse peccatum invidiae.

II. Prima conclusio probatur: quia possunt inducere homines ad omnia peccata.

Secunda vero sic. Primum peccatum fuit in affectione deordinata ad bona spiritualia: ergo fuit in non subiectione superioris regulae: ergo non fuit nisi superbia. – Antecedens probatur: quia angelus non potest affici nisi ad bona spiritualia. Quod probatur: quia nihil afficitur nisi ad conveniens quodam modo naturae suae. - Prima vero consequentia probatur: quia in affectione ad spiritualia non contingit aliter peccare, nisi quia superioris regula non servatur. – Secunda autem consequentia probatur ex eo, quod non subdi superiori, superbiae est.

Tertia conclusio probatur quoad duo singillatim: primo, quoad posse; secundo, quoad modum quo fuit. Primum, scilicet quod potuit consequenter ibi esse invidia, probatur: quia eiusdem rationis est tendere in bonum, et reniti opposito; quod est actus invidiae, quia invidus dolet de bono alterius, inquantum impeditivum proprii quod amat. – Secundum, scilicet quomodo invidit, manifestatur sic. Angelus malus affectavit excellentiam singularem: ergo doluit de bono hominis, et de excellentia divina. Antecedens probatur: quia non aliter potuisset habere ibi locum invidia. Consequentia vero manifestatur ex eo, quod singularis excellentia cessat et ex excellentia communicabili homini, et ex excellentia divina.

III. Circa rationem adductam pro secunda conclusione, dubium occurrit ex duplici capite. Primo, ex eo quod hic assumitur, scilicet quod immoderatus affectus ad spiritualia non potest esse aliud peccatum nisi superbia. - Secundo, ex ratione adducta ad probandum hoc, scilicet: Affectus ad spiritualia non est malus nisi quia declinat a regula superioris, ergo est superbia.

Contra primum enim obstat, tum quia multa videntur esse vitia habentia pro obiecto bonum spirituale. – Tum quia appetitus immoderatus boni spiritualis delectabilis, ut sic, ad luxuriam magis reduci videtur quam ad superbiam. Unde Scotus, in Secundo, dist. vi, qu. ult., ponit quod appetitus quo angelus inordinate concupivit beatitudinem, ad luxuriam magis reducitur, quia est appetitus non excellentiae, sed delectabilis. Cuius signum adducit, quod peccatum quo inordinate delectatur quis in speculatione conclusionis geometricae, ad luxuriam reducitur.

Contra secundum vero obstat, quia sic sequeretur quod omnis inordinata affectio ad quodcumque bonum, esset superbia: quoniam nulla affectio ad bonum quodcumque habet rationem mali, nisi quia Dei regula non servatur in tali affectu. Et sic et luxuria et avaritia essent superbiae species.

IV. Circa secundam conclusionem occurrit dubium non dissimulandum: quia videtur contrariari dictis in praecedenti articulo, in responsione ad quartum, ubi dixit s. Thomas quod peccatum angeli fuit ex parte electionis, et non ex parte rei electae. Nunc vero dicitur quod est peccatum superbiae. Si enim fuit peccatum superbiae, ergo elegit non subiici Deo: ergo peccavit ex parte rei electae. Et tenet consequentia prima, ex differentia inter superbiam et alia peccata in hoc, quod aversio a divina regula in aliis peccatis invenitur ex consequenti, in superbia autem per se, ex hoc ipso scilicet quod superbus non vult Deo et eius regulis subiici; ut expresse dicit s. Thomas in Secunda Secundae, qu. clxii, art. 6 et 7. – Praeterea, hic dicitur quod angelus appetiit excellentiam singularem. Ergo peccavit ex parte rei electae.

V. Circa secundam conclusionem occurrit dubium secundo, quid fuit illud bonum spirituale appetitum in primo peccato angeli: an scilicet fuerit ipsemet ut amatus a seipso puro amore amicitiae; an beatitudo ut desiderata sibi, vel, quod idem est, ipsemet ut concupita est sibi beatitudo. Et est occasio dubitandi, quoniam apud s. Thomam non invenitur aliter primum angeli peccatum, nisi per inordinatum affectum sui ut beatificabilis *. Apud Scotum vero, * Cf. art. seq. loco allegato *, habetur quod ibi fuerunt duo peccata: pri- * Cf. num. iii. mum superbiae, deordinans amorem amicitiae erga seipsum; secundum luxuriae, deordinans amorem concupiscentiae quo sibi beatitudinem concupivit. Et eius ratio est, quia inordinata concupiscentia necessario supponit inordinatam amicitiam: quoniam quem tantum inordinate amo, illi inordinate concupisco.

VI. Circa modum assignatum ultimae conclusionis *, * Cf. num. ii. fin. dubium occurrit: quoniam falsum videtur quod non aliter potuit esse invidia, nisi affectata excellentia singulari. Potest enim invidus dolere de bono alterius non solum inquantum impedit eius singularitatem, sed etiam inquantum impedit quamcumque aliam conditionem affectati boni, puta delectationem, liberum usum, et alia huiusmodi. Et si sic est, videtur magnam pati calumniam processus s. Thomae.

VII. Ad primam dubitationem * dicitur, quod non est * Cf. num. iii. mens s. Thomae dicere simpliciter quod circa spiritualia non contingit inordinate affici nisi superbe: cum constet circa eadem posse esse vitium superbiae oppositum tanquam extremum alterum, et humilitati tanquam virtuti mediae; quoniam opposita habent fieri circa idem. Sed mens sua est quod *primo* circa affectum spiritualium non peccatur nisi superbe. Quoniam cum proprium obiectum superbiae sit excellens, non quomodocumque aut qualitercumque, sed *excellens mensuram a Deo praefixam, ut sic* (ita quod in quacumque re excellentia mensurae ut a Deo taxatur, est proprium obiectum superbiae); bona vero spiritualia cum secundum se excessiva esse non possint (quoniam quanto maiora habentur, tanto meliora sunt, et consequenter secundum se amari nimis non possunt); consequens est ut ex hoc primo habeant rationem vitiosi appetibilis, ex quo primo habent rationem excedentis et incommensurati alicui; hoc autem constat esse divinam dispensationem et regulam. Et propterea affectus primus inordinatus ad spiritualia, superbia rationabiliter est, tendens in id unde primo habent spiritualia rationem vitiosi appetibilis. – Notanter autem utitur s. Thomas vocabulo *affectionis,* insinuans per hoc quod primum peccatum oportuit esse actum volitionis, qui fertur in bonum ut sic; et non actum nolitionis, qui respuit malum ut sic.

VIII. Unde ad primam obiectionem in oppositum dicitur quod, quamvis in affectu spiritualium possint esse plura vitia, primum tamen oportet esse superbiam. Vitium enim sibi oppositum, cum tendat in vilius ipso appetente, aut in angelis respectu spiritualium omnino locum non habet, aut primum locum habere non potuit: quoniam longe similius est naturae tam excellenti appetere aliquid supra se quam infra, cum etiam omnibus inditum naturaliter videatur ad magna tendere. Vitia autem cetera circa spiritualia, aut consistunt circa *nolle,* et sic non potuerunt esse prima, ut odium et invidia, et huiusmodi: aut oriuntur ex affectu superbiae, ut inanis gloria, et consequenter non possunt esse prima.

IX. Nec obstat appetitus ad delectabile ut sic, quem obiicit Scotus. Tum quia, sicut delectabile non potest esse primum appetitum, sed appetitus delectabilis sequitur naturaliter ap-

petitum convenientis, sicut ipsa delectatio est quies in bono convenienti coniuncto; ita prima deformitas in appetitu alicuius obiecti, non est deordinatio appetitus delectabilis, sed illius boni ad quod consequitur ratio delectabilis.

Tum quia inordinata affectio ad delectabile, nullum speciale vitium constituit, sed spectat ad eadem vitia quae respiciunt illa bona delectabilia. Ita quod inordinata affectio ad delectari in cibo, in potu, in venereis, in honoribus, in potestate, in divitiis, in scientia, et in aliis, non spectant ad unum vitium, nec quaelibet earum constituit seorsum aliquam speciem vitii: sed singulae ad illas vitii species pertinent, quae obiecta, puta potestatem, scientiam, potum, cibum, etc., inordinate respiciunt. Quemadmodum, per oppositum, ordinate delectari in aliquo bono non constituit unam aut plures virtutes, sed est conditio sequens singulas: iustus enim ordinate delectatur in bono ad alterum, temperans vero in bono sensibili moderato, et sic de aliis. Unde ponere luxuriam velut vitium generale ad delectabile ut sic, voluntarium videtur. – Et quod dicitur de inordinata conclusionis geometricae delectatione, respondetur quod spectat ad illud vitium ad quod spectat ratio boni apprehensi fundantis delectabile, quidquid sit illud: non enim contingit aliter delectari.

Loc. cit. Tum quia ipsemet Scotus fatetur * quod, si excellentia appetitur, appetitus talis delectabilis ad superbiam, non ad luxuriam spectat. Ex hoc enim habeo duo. Primo, id quod nunc dictum est, scilicet quod inordinata affectio alicuius delectabilis spectat ad idem vitium ad quod pertinet inordinata affectio sui fundamenti; sicut inordinata affectio ad delectari in excellentia, spectat ad inordinatum appetitum excellentiae, quia ad superbiam. – Secundo, quod appetitus beatitudinis non fuit luxuria, sed superbia: quia fuit appetitus inordinatus excellentiae propriae. Quoniam beatitudo est *status omnium bonorum aggregatione perfectus* *: et sic, appetendo beatitudinem, appetiit primo excellentiam, in qua plurimum consistere credimus beatitudinem. Et praeterea nulla maior excellentia ipsa felicitate est, quae omnis appetibilis excellentiam summumque gradum in ratione sua claudit: alias beatitudo ultimi finis rationem non haberet.

Boet. *de Consol.*, lib. III, prosa II.

Cf. num. III, n.

X. Ad id vero quod obiicitur ex alio capite *, dicitur quod bonum aliquod appeti, non servata superioris regula, dupliciter contingit: scilicet per se, idest quod per se despiciatur superioris regula; alio modo, ex consequenti, seu per accidens. Et primo modo, infertur superbia, cuius proprius actus est contemptus superioris: secundo modo, commune est ceteris vitiis digredi a divina regula.

Cf. num. IV. XI. Ad primum contra secundam conclusionem*, dicitur quod procul dubio aspernari superiorem per se convenit superbiae, et ceteris ex consequenti. Sed quia tale *per se* contingit dupliciter, ideo, universaliter loquendo, tribus modis fit superioris regulae contemptus. Primo, *obiective et modaliter simul*. Et in hoc consistit supremus gradus superbiae, quo eligitur non subiici Deo et ut res electa, et ut modus ipsius electionis: namque ipsamet electio non regulatur divina tunc regula. – Secundo fit *modaliter et ex consequenti*. Et in hoc consistit aversio ceterorum peccatorum mortalium: quoniam dum tendunt ad sua obiecta, concomitatur aversio a divina regula. – Tertio fit *modaliter et per se*. Et in hoc consistit ratio superbiae, dum ad secundum se bona tendit superbe. Ex eo namque quod talis appetitus est ad bonum, sequitur quod ex obiecto non redundet deformitas in actu, ac per hoc non comitatur aversio: et ex eodem patet quod aversio tunc non concurrit obiective tanquam res electa. Ex eo vero quod in bona superbe tendit, sequitur quod ibi interveniat non subiectio divinae regulae ut modus ipsius appetitionis; et quod voluntarie ibi interveniat talis modus, alioquin peccatum non esset. Et si his adiungas quod non ex passione aut ignorantia aut infirmitate hic advenit modus, restat ut per se inveniatur non subiectio ista: et sic aversio est per se volita, non ut obiectum volitionis, sed ut modus eiusdem. Et hoc modo fuit peccatum angeli superbia. – Nec requiritur ad per se volitum ut privativum modum electionis, quod sit cognitum actu, quoniam haec est conditio voluntarii obiective: sed sufficit quod potuerit cognoscere et vitare illud, si voluisset, et voluntarie non utatur eius opposito, scilicet regula.

Cum ergo dicit s. Thomas quod superbia est aversio per se, ex hoc quod non vult Deo et eius regulae subiici, intelligendum est *obiective vel modaliter*. Sufficit enim ad peccatum superbiae, quod non per aliud, sed mere voluntarie aspernetur quis divinam regulam ut modum suae electionis, idest pure voluntarie eligat non utens divina regula: et ad hoc sufficit in intellectu inconsideratio regulae. Et quoniam haec omnia concurrunt in peccato angeli, ut ex dictis patet, ideo optime dictum est quod peccatum fuit superbia.

Ad secundum dicetur inferius in articulo sequenti *. * Cf. Comment. num. XI.

XII. Ad secundum dubium* dicitur quod, cum amare sit velle bonum alicui, non video quomodo possit esse amor amicitiae, sive ad se sive ad alterum, purus, idest absque aliqua concupiscentia: amicum enim amare, est velle eum habere ad minus ea quae habet; et similiter amare seipsum, est sibi velle seipsum ad minus. Unde superius *, cum Auctor quaesivit quomodo angelus amet se, pro tanto dixit amare se naturaliter vel elective, pro quanto aliquod bonum sibi naturaliter vel elective vult. Et propterea ad quaesitum dicendum est, quod quaestio supponit falsum, quod angelus amet se pura amicitia: talis enim amor non videtur possibilis. * Cf. num. V. * Qu. LX, art. 3.

Et rursus, si admitteretur, oporteret monstrare quomodo absque digressione ad concupiscentiam aliquam, peccatum esset. Ex parte namque obiecti, peccatum non est: ex parte vero modi amandi, peccatum non video nisi quia nimis se amaret. Quod ad hoc reducitur, quod aliquid sibi vult quod ei non convenit, quod est concupiscere; puta quod tantum se amet, ut non curet de divina beatitudine; hoc enim est velle sibi sufficientiam ad beatitudinem.

Unde distingui potest (non curando de veritate membrorum in rerum natura), quod amor amicitiae ad seipsum dupliciter contingit. Uno modo, in sua puritate: et sic non fuit primum peccatum angeli. Alio modo, ut ratio est concupiscendi sibi aliquid: et hoc modo primum peccatum angeli fuit ex nimio amore sui; sed ille nimius amor ex hoc primo habuit rationem excessivi, quod fuit ratio concupiscendi sibi beatitudinem supra se.

Et per hoc patet responsio ad fundamentum Scoti, distinguendo quod inordinatam concupiscentiam provenire ex inordinata amicitia contingit dupliciter. Primo, quod illa amicitia in se absolute sit mala, et ex eius malitia fiat mala concupiscentia. Et hoc modo non contingit in proposito. – Alio modo, quod simul et una numero inordinatione utrumque deformetur, sed unum sit ratio alterius: nec prius natura unum sit deforme quam alterum, sed sit quasi prius origine formali tantum: ita quod amicitia non ut prior in se, sed ut ratio concupiscendi, sit primo mala et inordinata, quia scilicet est inordinata ratio concupiscendi. Et sic accidit in peccato angeli. Ac per hoc, primum eius peccatum fuit amor unus et idem numero concupiscentiae et amicitiae; si tamen amor dici debet appetitus ardui.

XIII. Ad tertiam dubitationem * breviter dicitur, quod ratio s. Thomae non affert solam singularitatem pro ratione invidiae; sed totum coniunctum, scilicet *excellentiam singularem*. Et propterea ex utroque eorum potest sumi ratio invidiae. Unde et ipse dolorem de excellentia humana, intulit ex singularitate: dolorem vero de excellentia divina, intulit potius ex excellentia appetita; eius enim proprium est dolere de potestate deprimentis. – Et per hoc patet responsio ad obiecta. * Cf. num. VI.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DIABOLUS APPETIERIT ESSE UT DEUS

IIª IIªᵉ, qu. CLXIII, art. 2; II *Sent.*, dist. V, qu. I, art. 2; dist. XXII, qu. I, art. 2; II *Cont. Gent.*, cap. CIX; *De Malo*, qu. XVI, art. 3.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem [α] (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione: implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. PRAETEREA, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet [β] creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus, non per aequalitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. PRAETEREA, angelus in maiori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis angelo, nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae XIV*, ex persona diaboli: *Ascendam in caelum, et ero similis Altissimo.* – Et Augustinus dicit in libro *de Quaestionibus Vet. Test.**, quod elatione inflatus, *voluit dici* [γ] *Deus.*

* Vers. 13, 14.

* *De Quaest. Vet. et Nov. Test.*, qu. CXIII. - Habetur inter supposit. August.

RESPONDEO DICENDUM quod angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per aequiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus: quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. – Et tamen, [δ] dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest [ε] enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse: quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram [ζ] naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae: et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quod [η] angelus inferior appetat esse aequalis superiori; nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei [θ]. – Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic etiam [ι] suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit [κ] esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. – Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit* quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

* *De Casu Diaboli*, cap. VI.

Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia [λ] obiecta.

α) *vel intellectualem.* – Om. ABCDE.
β) *quaelibet.* – *omnis* ABCDE.
γ) *dici.* – *esse* ABE, *dici esse* C.
δ) *tamen.* – *ideo* PBCDEFG*ab*.
ε) *Inest.* – *Est* P.
ζ) *alteram.* – *altiorem* codices.
η) *quod.* – *quod unus* P.
θ) *Peccaret vero si quis etiam... virtute Dei.* – *Si quis autem... virtute Dei, peccaret* P*ab*; pro *virtute Dei*, *voluntate Dei* B.
ι) *etiam.* – Om. P*ab*.
κ) *appetiit.* – *indebite* addunt ABDFG; *appetiit esse similis Deo* om. E.
λ) *omnia.* – *alia* D, om. ABG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria principaliter facit: primo, proponit conclusionem responsivam quaesito in communi affirmative; secundo, in speciali ostendit quale fuit primum peccatum angeli; tertio, ostendit hoc idem in secundario eius peccato *.

Cf. num. III.

Quoad *primum,* conclusio est: Angelus peccavit appetendo esse ut Deus.

II. Quoad *secundum,* quatuor principaliter dicit, tractans tria membra resultantia ex distinctione et subdistinctione huius appetibilis, scilicet *esse ut Deus.* Distinguitur enim in modum aequalitatis, et assimilationis. Et hic subdistinguitur penes assimilationem in eo quo natum est aliquid assimilari, et penes assimilationem eius in quo non potest aliquid assimilari; idest penes communicabile, et incommunicabile illi creaturae. Et sic restant tria membra discutienda.

Et primo, iuxta primum quidem ponit conclusionem negativam: Angelus non appetiit esse ut Deus per aequalitatem. – Et probat eam dupliciter. Primo, sic. Impossibile naturaliter cognitum, non eligitur ab appetente cuius virtus cognoscitiva nullo habitu aut passione impeditur: sed esse ut Deus per aequalitatem, respectu primae electionis angelicae, est huiusmodi: ergo. Patet minor: quia primum peccatum non praecessit aliqua talis passio. – Secundo, sic. Unicuique inest naturale desiderium ad conservandum suum esse: ergo contra naturale desiderium cuiusque est appetere gradum altioris naturae: ergo impossibile est quod angelus inferior appetat esse aequalis Deo, aut etiam angelo superiori. – Prima consequentia probatur, primo, ex eo quod esse in gradu naturae superioris, habet necessario annexum non esse subiecti appetentis. Deinde excluditur obiectio, qua quis posset dubitare de hoc, ex appetitu quem experimur in nobis ad habendas conditiones aliarum naturarum: et consistit exclusio in hoc, quod appetitus iste est ad conditiones accidentales, quas nobis volumus salvis substantiis, et non ad substantiales; quamvis imaginatio, non discernens inter haec, quandoque fallatur.

Secundo, tractat membra subdistinctionis in communi, ostendens quomodo in eis accidit peccatum: in altero quidem, quod est secundum totius distinctionis membrum, ex parte modi; in altero vero, ex parte obiecti appetiti.

Tertio, in speciali iuxta haec membra respondet quaesito una conclusione disiunctiva: Angelus peccavit appetendo esse ut Deus, quoad hoc quod est quiescere in naturali sibi fine; vel quoad hoc quod est habere beatitudinem illam supernaturalem virtute propria. – Et declaratur primam partem pertinere ad tertium membrum, distinguendo propria Dei duo: scilicet *nulli subesse simpliciter,* et excludendo hoc ab appetitu angeli, quia implicat non esse appetentis; et *nulli supernaturali subesse fini,* et hoc appetiit. – Secunda vero pars Anselmi auctoritate firmatur.

Quarto, reducit partes ambas ad tertium membrum (quia secunda pars videbatur magis pertinere ad secundum).

III. *Tertio* principaliter, quoad secundarium peccatum angeli *: Angelus secundario peccavit appetendo assimilari Deo in principatu super alia. – Quia id quod est per se, prius et causa est eius quod est per aliud.

Cf. num. I.

IV. Circa primam conclusionem * dubium occurrit dupliciter: primo, circa primam rationem; deinde circa secundam. Scotus enim, in Secundo, dist. VI, qu. I, multipliciter probare nititur quod voluntas perfecta potest esse respectu impossibilium. Tum quia odio habens Deum, vult ipsum non esse, ex II *Rhetoric.* * – Tum quia voluntas potest *uti fruendis, et frui utendis,* apud Augustinum, libro *Octoginta trium Quaest.**; ac per hoc, potest frui se; ac per hoc, velle sibi summum bonum. Et tenet ista ultima sequela: quia eiusdem rationis est velle sibi frui passive, et summam bonitatem; quoniam sola summa bonitate fruendum est. – Tum quia voluntas secundum utrumque actum amandi, scilicet amore amicitiae et concupiscentiae, habet totum ens pro obiecto.

Cf. num. II, Et primo. — Cap. IV, n. 31. — Qu. XXX

Propterea, solvens rationem s. Thomae, distinguit quod *electionis* nomine duo possumus intelligere: scilicet vel actum voluntatis efficacem, idest consequentem conclusionem consilii; et talis non potest esse impossibilium: vel actum voluntatis consequentem plenam apprehensionem obiecti; et talis potest esse impossibilium.

V. Secundum dubium est contra secundam rationem, ab eodem ibidem motum, eo quod ratio illa dupliciter deficit. Primo, quia voluntas potest velle antecedens absque volitione consequentis; quemadmodum etiam intellectus potest intelligere unum sine alio. – Secundo deficit, quia secus est de voluntate ordinata, et secus de inordinata: haec enim potest acceptare antecedens absque consequenti intrinseco vel extrinseco, quamvis illa non possit.

Videtur quoque mihi alium pati defectum. Nam ratio supponit id quod est contra desiderium naturale, non posse appeti; cum tamen constet hoc non esse verum, nisi loquendo de per se appetibili. Contingit enim per accidens velle contra naturale desiderium, ut patet in interficientibus se.

VI. Ad evidentiam horum, sciendum est primo quod, cum obiectum voluntatis sit bonum cognitum, et boni ratio absque existere aut inexistere nec esse nec intelligi possit, oportet ut volibile duas habeat conditiones: prima est ordo ad existere aut inexistere, scilicet quod sit aut insit actu vel potentia; secunda est apprehensio eius, vera vel falsa (quoniam *nihil differt esse aut apparere bonum,* ut dicitur in II *Physic.**). Et ex hoc manifeste sequitur quod secundum primam operationem intellectus puram nunquam praesentatur appetibile: quoniam illa non intelligit rem in ordine ad esse. Sequitur etiam quod volibile, ut sic, complexum quoddam sonat non abstrahens a possibili et impossibili. – Quod autem boni ratio ab existere non abstrahat, patet tum ex eo quod nullus appetit sapientiam aut iustitiam absolute, sed eam esse aut inesse sibi vel alteri. Tum ex eo quod omnis amor, si est amicitiae, tendit ad rem amatam, quia est: si concupiscentiae, ut sit simpliciter vel secundum quid. Tum ex eo quod in mathematicis non invenitur bonum, quia abstrahunt a causis conferentibus esse.

* Cap. III, n. 5.

Sciendum est secundo, quod tam impossibile quam appetibile aliquid dicitur dupliciter: scilicet *per se,* et *per accidens.* Impossibile per se vocatur, non quod hic aut nunc, aut propter talem hypothesim, est impossibile; sed simpliciter est impossibile. Per accidens vero, quod redditum est impossibile ex aliqua suppositione. – Appetibile autem per se et per accidens quid dicatur, manifestum est.

VII. His stantibus, dico tria. Primo, quod impossibile per se non est per se appetibile. Secundo, quod impossibile per se potest appeti per accidens. Tertio, quod impossibile per accidens potest appeti per se. – Et ab hoc tertio inchoando, declaratur ex continua in nobis experientia. Quilibet enim, seclusa fide de omnipotentia Dei et resurrectione mortuorum et immortalitate animae, mortuo filio, desiderat eius vitam, et totaliter perdito ac abscisso membro, desiderat corporis integritatem, et alia huiusmodi, quae supponuntur impossibilia (per accidens tamen, quoniam hic aut nunc reddita sunt haec impossibilia); quemadmodum desiderans aliquod peccatum non fuisse.

Secundum vero ex Dei odio manifestatur. Odientes enim eum non solum volunt hoc impossibile per accidens, scilicet ipsum ut punitorem non esse: sed volunt hoc impossibile per se, scilicet ipsum qui punit non esse. Sed hoc appetunt per accidens, pro quanto illius non esse apprehenditur coniunctum alicui appetibili apparenti, et convenienti odientibus eum.

Primum autem est per se notum: quoniam impossibile per se, secundum seipsum, nec habet rationem entis nec non entis, quia implicat contradictoria: et consequenter non potest sub propria ratione appeti. – Et sic, cum hoc quod est me esse aequalem Deo, sit impossibile per se, non potest esse per se appetibile. Et si his adiicias quod hoc est naturaliter cognitum et evidens angelo, in quo

passio locum habere non potuit; consequens est quod non potuit hoc appetere.

* Cf. num. iv.

VIII. Et ex dictis patet responsio ad obiecta primi dubii*. Nam prima obiectio, de odio Dei, nihil aliud concludit nisi quod per accidens appetunt odientes Deum illum non esse: quod non est inconveniens. – Secunda quoque aut nihil infert; aut idem, scilicet quod per accidens appetitur impossibile. *Nihil* quidem, quia ex frui se, non sequitur nisi velle se esse summum bonum *sibi*, et non summum bonum simpliciter. *Idem* autem, quoniam, patet, se esse sibi summum bonum non nisi consequenter et per accidens appeteretur. – Tertia obiectio et assumit falsum: quia amicitia non est ad inanimata, ut dicitur VIII *Ethic.** Et supponit falsum: scilicet quod ens incomplexum, ut sic, sit concupiscibile. Et subsumit falsum: scilicet quod hoc, scilicet creaturam esse aequalem Deo, sit ens quoddam; cum implicet contradictoria, et consequenter nec ens nec non ens.

* Cap. ii, n. 3.

Solutionem autem Scoti non oportet aliter infringere: quia ex dictis patet quod distinctio illa locum habet respectu impossibilium per accidens tantum, loquendo de appetitu per se.

IX. Ad obiectiones autem Scoti contra secundum dubium *, breviter dicitur quod nec voluntas ordinata, nec deordinata, potest velle antecedens et non consequens, si necessaria sequela est cognita. Et loquor de velle sive principaliter sive ex consequenti, per se vel per accidens. Alioquin quilibet excusaretur a peccato, dum vellet antecedens, scilicet bonum delectabile, et non consequens, scilicet deformitatem annexam. Unde implicat quod aliquis velit episcopatum, et sciat ipsi necessario annexum sacerdotium, et saltem ex consequenti non velle illud.

* Contra secundam rationem. Cf. num. v.

Ad ultimam autem obiectionem * dicitur, quod ratio s. Thomae non supponit illud: sed supponit quod sermo sit de primo peccato angeli, quod nec ignorantia nec passione potest excusari, et ad obiectum ad quod natura appetentis incentivum praebebat, oportuit terminari. Constat enim quod natura, seclusis ignorantia et passionibus, non impellit, etiam per accidens, ad eius per se primo oppositum, scilicet non esse eius.

* Cf. ibid.

X. Circa conclusionem responsivam affirmative *, dubium duplex occurrit. Primo, quia expresse hic dicitur quod angelus primo peccavit appetendo beatitudinem finalem ex propria virtute. Sed hoc est quoddam malum secundum se, respectu angeli. Ergo peccavit ex parte rei electae, et appetiit non solum male, sed malum: cuius oppositum in articulo primo * fuit dictum. – Probatur minor. Quia si loquimur de beatitudine supernaturali, constat quod illa ex virtute creata habenda, est appetibile malum. Et si loquimur de beatitudine naturali, constat quod, quamvis quiescere finaliter in illa non sit malum respectu naturae creatae in puris naturalibus (immo est eius optimum; nec posset ulteriorem appetere, quia nullius alterius notitiam haberet); est tamen in se malum respectu naturae cui revelatione et gratia ostensus est ulterior finis, cui declaratum est a Conditore quod ordinata est ad hunc ulteriorem finem, etc.

* Cf. num. ii, *Tertio.*

* Resp. ad 4.

Secundo dubitatur, quia ex conclusione s. Thomae habetur oppositum praemissarum. Quoniam ex hoc habetur quod angelus appetiit impossibile: quoniam habere finalem beatitudinem ex propria virtute, est quoddam impossibile, et non solum malum. – Et de beatitudine quidem supernaturali, patet ex dictis in qu. xii *. De beatitudine vero naturali, patet ex immutabilitate ordinis divinae sapientiae: quia statuisse se manifestaverat angelos et omnem intellectualem naturam in finem supernaturalem tanquam ultimum ordinasse, et non in naturalem.

* Art. 4.

XI. Ad primum horum dicitur, quod obiectum appetitus angelici, cum peccavit, fuit secundum se bonum, et non malum: sed modus tendendi in illud fuit malus, quia electio illa divinae regulae ordine destituta fuit. Cum autem dicitur quod appetiit finalem beatitudinem virtute propria, interpretandum est quod beatitudo sit res appetita; et vis naturae sit modus appetendi, non autem conditio aliqua rei appetitae. Quia ex illo modo negativo, immo privativo, scilicet destitutione regulae divinae, quo deformata est electio angeli, sequitur iste modus, scilicet quod naturaliter voluit habere. Ex hoc enim quod voluit, et non supernaturaliter, ergo naturaliter. Unde si appetiit beatitudinem supernaturalem, quia appetiit illam, et non secundum ordinem divinae misericordiae, ergo convincitur quod appetiit illam ex virtute naturae. Et si appetiit beatitudinem naturalem ut ultimam simpliciter, fuit hoc modo: quia appetiit beatitudinem ut rem appetitam; et quia non ordinavit illam in beatitudinem supernaturalem, convincitur appetiisse ut ultimam, et consequenter finalem beatitudinem ex virtute naturae; quia habet eam ex vi naturae. Omnis ergo conditio malificans talem appetitionem, ex parte modi appetendi, non obiecti appetiti, se tenet formaliter. Quamvis ex consequenti, et implicite, ex modo redundet in obiectum: propter quam redundantiam utuntur doctores tali modo loquendi ex parte obiecti. Ista enim redundantia nihil officit proposito: quia et consequens est, non praeveniens; et quia implicite inventae sunt ibi istae conditiones positivae, et non explicite; et quia ex parte illius primi modi, qui primo constituit rationem peccati, oriuntur, et non ex parte obiecti illius.

Et per hoc responsio patet ad obiectiònem factam in praecedenti articulo *: quia eodem modo exponendum est angelum appetiisse excellentiam singularem ***interpretative, implicite,*** et ***consequenter ad modum appetendi.*** Ex eo enim quod sic averse appetiit, singularitatem convincitur appetiisse per exclusionem communicationis cum aliis in habendo summam excellentiam ex misericordia: noluit enim in hoc cum aliis convenire.

* Cf. ibi Comment. n. iv fin., et n. xi fin.

XII. Ad secundum dubium dicitur dupliciter. Primo, quod s. Thomas dicit quod impossibile non potest appeti *ut res appetita:* ex dictis autem nunc, patet quod res electa non solum possibilis, sed bona fuit; impossibilitas consequitur modum appetendi, ut patet ex dictis *.

* Num. praec.

Secundo dicitur quod, quoad beatitudinem supernaturalem, fuit *per accidens* volitum impossibile per se; et non fuit per se volitum. – Quoad beatitudinem naturalem ut finalem, dicitur et quod hoc est impossibile per accidens, ex suppositione scilicet superadditi ordinis supernaturalis: et nihilominus fuit etiam volitum per accidens, ex consequenti, etc.

XIII. Circa dicta s. Thomae adverte duo. Primo, quod cum dicitur angelum, appetendo beatitudinem naturalem, appetiisse assimilari Deo in eo in quo non est natus assimilari, propterea quia solus Deus habet naturale pro beatitudine; intelligendum est secundum ordinem iam statutum a divina sapientia (a qua omnes creaturae beatificabiles, quae sunt solae intellectuales, ordinatae sunt) ut obiectum beatitudinis divinae habeatur pro ultima beatitudine: et non est intelligendum absolute, secundum solas rerum naturas. Quoniam si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis *, quaelibet intelligentia ultimum naturale absque peccato haberet pro beatitudine ultima: hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata.

* *rebus* add. ed. 1508, 1514.

Secundo adverte, quod peccatum angeli rationabilius ponitur in appetitu quiescendi in naturali beatitudine, quam in appetitu volendi supernaturalem absque misericordia. Tum quia ille appetitus est angelo naturalis, et natura magis impellit superbum ad illud quam ad hoc; ut etiam in nobis experimur, dum superbe vellemus in nostris quiescere, divina Deo relinquendo. Et haec opinio, iudicio meo, placet s.Thomae: in cuius signum, hanc simpliciter posuit; aliam vero sub conditionali. – Et tunc Anselmus interpretandus est, quod *illud ad quod pervenisset* non facit demonstrationem personalem, sed simplicem; idest, demonstrat beatitudinem ultimam, et non hanc vel illam. Constat enim quod si stetisset, ad ultimam beatitudinem pervenisset.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUI DAEMONES SINT NATURALITER MALI

III *Cont. Gent.*, cap. CVII; *De Malo*, qu. XVI, art. 2; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XIX; *In Ioan.*, cap. VIII, lect. VI; *De Div. Nom.*, cap. IV, lect. XIX.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqui daemones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius *, ut Augustinus introducit X *de Civ. Dei* *, quod *est quoddam genus daemonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum*. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui daemones sunt naturaliter mali.

* Epist. ad Aneb.
* Cap. XI.

2. PRAETEREA, sicut angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur *Sap.* XII *: *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

* Vers. 10.

3. PRAETEREA, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax: et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.**, quod *daemones non sunt natura* [α] *mali*.

* S. Th. lect. XIX.

RESPONDEO DICENDUM quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum: sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura [β] ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit quod daemones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed [γ] propria voluntate. – Porphyrius autem hac ratione posuit daemones esse natura fallaces, quia ponebat daemones esse animalia habentia naturam sensitivam [δ]. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est coniunctum bono.

AD SECUNDUM DICENDUM quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

AD TERTIUM DICENDUM quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quaedam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *

* S. Th. lect. XX.

α) *natura.* – *naturaliter* PF.
β) *natura.* – *quidem* add. Pab.
γ) *eos ... sed.* – *eos esse naturaliter bonos, sed fallaces* B.
δ) *sensitivam.* – *et animam passivam* addunt ABCDE, *et omnino passiva* addunt FG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore una conclusio responsiva negative: Daemones non sunt naturaliter mali. – Probatur sic. Inclinati ex natura ad bonum universale, non inclinantur ad malum: ergo nec substantiae intellectuales: ergo nec daemones. Ergo non sunt naturaliter mali.

Antecedens probatur et declaratur simul, ostendendo modum, causam, et conditionem inclinationis naturalis in malum. *Modus* est *per accidens:* quoniam nulla natura ordinatur per se in malum, sed in bonum; quia ex bono principio est, et universaliter effectus in suam convertitur causam. – *Causa* est coniunctio mali alterius cum proprio bono, ad quod per se tendit. Patet exemplo. – *Conditio* est particularitas boni ad quod per se inclinatur natura. Patet, quia particulari bono potest aliud bonum contrariari, ac per hoc, malum illius huic coniungi, et e converso: universali autem bono, cum omnis boni rationem contineat, impossibile est alicuius malum coniungi. – Ex his manifeste patet antecedens. Et nota diligenter quod non diximus particularitatem boni esse *causam mali*, sed *conditionem boni fundantis malum:* quia non est opus omne alicuius malum esse particulare bonum.

Prima consequentia patet: appetitus intellectivus naturaliter inclinatur in bonum ut sic, quia non est minor intellectu praesentante, sed adaequat ipsum. – Secunda patet: quia daemones sunt intellectualis naturae. – Tertia patet ex terminis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DIABOLUS FUERIT MALUS IN PRIMO INSTANTI SUAE CREATIONIS PER CULPAM PROPRIAE VOLUNTATIS

Parte III, qu. xxxiv, art. 3, ad 1; II *Sent.*, dist. iii, parte ii, qu. 1; III, dist. xviii, art. 3, ad 4; *De Verit.*, qu. xxix, art. 8, ad 2; *De Malo*, qu. xvi, art. 4; *In Ioan.*, cap. viii, lect. vi.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus per culpam propriae voluntatis. Dicitur enim Ioan. viii * de diabolo: *Ille homicida erat ab initio.*

* Vers. 44.

2. PRAETEREA, secundum Augustinum, I *super Gen. ad litt.**, informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum. Per *caelum* autem quod legitur * primo creatum, ut ipse dicit in II libro *, intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur * quod Deus dixit, *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio eius per conversionem ad Verbum; simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a *tenebris* *, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

* Cap. xv. - Cf. lib. V, cap. v.
* *Gen.* cap. i, vers. 1.
* Vide lib. I, cap. iii, iv, ix; lib. II, cap. viii; lib. III, cap. xx.
* *Gen.* loc. cit. vers. 3.
* Ibid. vers. 4.

3. PRAETEREA, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

4. PRAETEREA, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suae creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur praemium, ut supra * dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent: quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

* Qu. lxii, art. 5.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* i *: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam daemones. Ergo et[α] daemones aliquando fuerunt boni.

* Vers. 31.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam posuerunt quod statim daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis: quia *ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiae,* ut Augustinus dicit, XI *de Civ. Dei* *, *quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, idest Manichaeis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali.* – Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de diabolo, Isaiae xiv *: *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. xxviii *, *In deliciis paradisi Dei fuisti* dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri), ideo a magistris haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

* Cap. xiii.
* Vers. 12.
* Vers. 13.

Unde aliqui dixerunt quod angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. – Sed haec opinio etiam a quibusdam improbatur ea ratione quia, cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo angelus esse coepit, fuerit malus.

Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad[β] alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea *; et similiter motus liberi arbitrii in angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis *, ut ex supra * dictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii *.

* D. 413.
* D. 142.
* Qu. lviii, art. 3.
* D. 746.

Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti[γ] peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest[δ] igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae[ε] actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati *. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

* D. 503.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit, XI *de Civ. Dei* *, cum dicitur ** quod « diabolus ab initio peccat », *non ab initio ex quo*

* Cap. xv.
** I Ioan. cap. iii, vers. 8.

α) *et.* – Om. codices.
β) *ad.* – Om. FG*ab*.
γ) *instanti.* – *suae creationis* addit B.
δ) *inest.* – *est* codices et *a b*.
ε) *defectivae.* – *defectiva* PpG et *a b*.

creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augustinus dicit, XI *de Civ. Dei* *, quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros.* (* Cap. xix.)

Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito ζ, est a Deo: et ideo in primo instanti suae creationis angelus mereri potuit *. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est *. (ζ) (* D. 155.) (* In corpore.)

Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI *de Civ. Dei* *: et ideo omnes, in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati. (* Cap. xi.)

ζ) *quidquid est in merito.* – *meritum* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria principaliter, iuxta tres opiniones quas tractat.

In *prima opinione,* tria dicit. Primum est ipsa opinio: scilicet quod fuit malus in primo instanti. – Secundum, quod non spectat ad Manichaeos, ex Augustino. – Tertium, quod repugnat Scripturae.

In *secunda opinione,* tria dicit. Primum est ipsa opinio: quod potuit peccare in primo instanti, sed non peccavit. – Secundum est improbatio quorundam, ex ratione ordinis actionis creaturae ad actionem qua creatur. – Tertium est exclusio istius rationis: quia habet locum in successivis, non in instantaneis, quales sunt creaturae et volitio.

In *tertia,* opinionem propriam ponit et probat. Conclusio est, quod nec peccavit, nec potuit peccare, in primo instanti sui esse. – Et probat sic. Deus, seu agens quod angelos in esse produxit, non potest esse causa peccati: ergo angelus non potuit in primo instanti peccare. – Antecedens supponitur, tam per se quam per accidens. – Consequentia probatur: quia operatio incipiens cum esse rei, inest ab agente illius. Quod declaratur et in operatione naturali, scilicet motus sursum respectu ignis; et in operatione defectiva, idest claudicatione tibiae a nativitate; et hoc quia peccatum est operatio defectiva.

II. Circa rationem adductam pro ultima opinione, dubium occurrit ex multis capitibus. Primo, quia illa propositio fundamentalis: *Omnis operatio incipiens cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse,* aut intelligitur quod sit ab agente seu a generante *immediate*, idest sine agente medio, sicut creditur de motu gravium et levium: et sic propositio est manifeste falsa; sequeretur enim quod ignis non calefaceret, et universaliter quod res naturales non essent proprie causae effectivae. – Aut intelligitur *in communi,* sive mediate sive immediate. Et tunc obstat *primo* verbum s. Thomae subiungentis: *sicut moveri sursum inest igni a generante.* – Obstat *secundo,* quia cum de operatione dupliciter possit esse sermo, scilicet quoad substantiam eius, et quoad conditiones eiusdem; et hic sit sermo secundo modo (alioquin non esset ad propositum); propositio ista neque est per se nota, neque cum aliqua probatione assumpta, et ideo videtur voluntaria. – Obstat *tertio* Scotus, in v distinctione Secundi, qu. II *, sic. In causa secunda sunt duo: perfectio quam habet ab agente, et defectus quidam. Ergo operatio incipiens cum esse rei, potest in duas causas reduci: scilicet in Auctorem naturae, quoad substantiam; et in defectum secundae causae, quoad conditionem defectuosam ipsius operis. Non ergo totaliter attribuitur Agenti naturae.

Et confirmatur, in proposito. Quia cum Deus, cui in proposito convenit ratio generantis, sit causa non solum in fieri, sed etiam in conservari, par ratio est quod operatio coexistens ipsi fieri, attribuatur Auctori naturae quae fit; et operatio coexistens ipsi conservari, attribuatur ipsi Conservatori. Et sic aut omnis operatio naturae a Deo productae ei attribuetur, aut nulla: neque est maior ratio de prima quam de aliis.

III. Dubium quoque est in applicatione medii ad conclusionem: quoniam videtur repugnare dictis Augustini, XI *de Civ. Dei,* relatis hic a s. Thoma. Quoniam ille dicit non sapere Manichaeam haeresim, angelum voluntarie peccasse in primo instanti sui esse. Sanctus Thomas vero dicit quod ex hoc sequitur Deum esse causam mali culpae immediate, sicut generans ignem est causa motus sursum. Et ex hoc ulterius sequitur, *Ergo Deus est malus;* et redit haeresis Manichaea, cum pluralitate deorum, boni et mali. Igitur et Augustino et sibi ipsi videtur contradixisse. – Et haec obiectio tangitur etiam a Scoto, ubi supra.

IV. Circa conclusionem ipsam, obiectiones occurrunt Scoti, ubi supra, dupliciter contra illam partem, scilicet *Non potuit in primo instanti peccare*, arguentis. Primo, ad hominem. Angelus in primo instanti, apud te, potuit mereri: ergo potuit peccare. Et patet sequela: quia eiusdem rationis est, quoad tempus, mereri et peccare. – Deinde simpliciter. Quia angelus in primo instanti habuit potentiam operativam perfectam ad operandum, et non determinatam necessario ad rectitudinem operationis: ergo. Et probatur antecedens quoad secundam partem: quia non magis in primo quam in secundo instanti, habuit necessario tale determinans.

V. Ad evidentiam horum, sciendum est quod ratio s. Thomae in hoc fundatur quod, ut superius * iam dictum est, primum in unaquaque re est naturae ratio; et consequenter prima operatio cuiusque rei est naturalis, utpote a re illa inquantum naturae rationem habet, proveniens. Et quoniam operatio naturae, ut sic, opus est Actoris naturae illius; ideo universaliter omnis prima operatio rei et naturalis est, et Actori naturae attribuitur. Nec hoc deficit in natura intellectuali, eo quod libera est: quoniam etiam in ipsa libera potestate naturae ratio primum locum obtinet, ut ex supra * dictis iam patet. (* Qu. lx, art. 2.) (* Ibid.)

VI. Unde ad obiecta contra primam propositionem * respondendo, dicitur quod propositio illa intelligitur *in communi.* Et intendit quod prima operatio cuiusque rei inest illi ab agente, idest inest illi *ratione eius quod habet ab agente.* Nec refert utrum illud quod habet ab agente, concurrat ad talem operationem effective proprie, sicut ignis calefacit; aut per modum principii formalis, ut quidam putant in motu gravitatem concurrere. Comparatio enim adducta in littera, similitudinem denotat quoad hoc quod est attribui ei quod est ab agente; et non quoad modum attribuendi. (* Cf. num. II.)

Quod vero obiicitur de resolutione operationis in duas radices, scilicet perfectionem et defectum, locum non habet in proposito: quoniam aequivocatio ibi committitur. Nam defectus tam naturae quam operationis est duplex: scilicet negativus, puta quia non est infinitae, seu maioris perfectionis; et privativus, puta quia non habet perfectionem quam habere debet. Et sermo noster est de defectu operationis privativo, qui contrariatur perfectioni aptae natae haberi, et debitae naturae intellectuali. Et propterea, si operatio prima tota resolvenda est, quoad conditiones positivas et privativas, quamvis non negativas, in id quod est ab Actore naturae illius; oportet defectum operationis in aliquem defectum privativum acceptae naturae reducere, ut

optime manifestatur in littera exemplo claudicantis tibiae a nativitate.

Et per hoc patet responsio ad confirmationem. Quoniam non est par ratio quod primus actus sit naturalis, et quod alii; sicut non est par ratio de fundamento, et consequenter se habentibus. Unde obiectio de causalitate Dei in fieri et conservari, nihil facit ad propositum: quoniam haec sunt per accidens.

* Cf. num. III.
* Num. v.

VII. Ad dubium autem ex auctoritate Augustini occasionatum *, breviter dicitur, sustinendo dictum Augustini a s. Thoma ratificatum, quod, ut patet ex dictis * et ex littera, tenentes angelum peccasse aut potuisse peccare ex libertate voluntatis, non deducuntur ad hoc quod Deus sit malus; sed ex communi suppositione quod Deus sit optimus, et quod non sit causa peccati aliquo pacto, arguuntur ignorantiae, quod scilicet ignorent naturam appetitus intellectualis. Ex ignorantia enim quod primus motus voluntatis est naturalis, arguuntur: et non ex suspecta in Deo malitia. Unde expresse s.Thomas supponit, cum adversariis, oppositum Manichaeae haeresis; et coassumpta propositione metaphysicali, non ducendo ad impossibile, sed ostensive concludit intentum, ut patet in formatione corporis *.

* Cf. num. I.
* Cf. num. IV.
* Resp. ad 3.
* Num. v.

VIII. Ad obiectionem primam contra conclusionem *, non oportet aliter respondere, quia in littera habetur *. – Ad secundam vero, negatur secunda pars antecedentis. Quoniam, ut ex dictis * patet, in primo instanti ratio naturae determinabat ad rectitudinem, non sic autem in secundo: quia actus primus erat naturalis, secundus autem liber. – Et scito quod haec Scoti argumenta s. Thomas contra se fecerat in *Qq. Dispp., de Daemonibus* *, art. 4.

* Al. *De Malo* qu. XVI. – Art. 4, arg. 4, 5.
* Cf. num. II.

IX. In responsione ad tertium, dubium occurrit duplex. Primum ex Scoto, ubi supra *, contra hoc quod dicitur, quod angelus potuit in primo instanti mereri. Prima enim operatio angeli non erat sua, sed Actoris naturae, apud te: ergo in ea non potuit mereri. Tenet sequela: quia nullus meretur in operatione non sua.

Secundum, quia aut prima operatio est totaliter naturalis; aut partim naturalis et partim libera. Non totaliter naturalis: tum quia in pure naturalibus non meremur nec demeremur; tum quia, apud s. Thomam *, respectu cuiusque actus, viator est liber quoad exercitium actus. Ergo operatio prima est secundum quid libera. Et si sic est, cur voluntas, ut libera, non potuit apponere aliquam circumstantiam deformitatis? Nulla enim ratio de hoc apparet. – Et confirmatur. Quia si fuit libera quoad exercitium actus, ergo poterat elicere illum actum et non elicere. Ergo poterat peccare peccato omissionis, etsi non commissionis.

* Iª IIªᵉ, qu. x, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 6; *De Malo*, qu. VI.

X. Ad haec breviter dicitur, quod operatio angeli prima fuit quidem naturalis *quoad specificationem et rectitudinem actus;* ita quod natura angeli determinat ipsum ad hoc quod primum eius velle sit consonum naturae volentis. Hoc enim est voluntatem inchoare actum sub ratione naturae, idest rei determinatae ita ad hoc quod non ad oppositum, et ita ad rectitudinem quod non ad oppositum. Determinat enim natura ad amandum Deum ut finem et naturae Actorem, et seipsum, et ad sic intense amandum, ita quod non ad oppositum: quod in primo actu salvari debet. Sed fuit liber *quoad exercitium actus:* quia non necessitatur voluntas angeli necessitate naturae ad eliciendum hunc actum in primo instanti; quamvis, si exeat in actum, ad actum naturae consonum naturali necessitate determinata sit. Unde operatio illa fuit sua, et consequenter potuit esse meritoria.

Non potuit autem voluntas libera circumstantiam deformitatis apponere, quia ad rectitudinem eius determinata est a natura. – Omissionem autem actus quamvis potuisset incurrere, alioquin libertas nulla fuisset; non tamen potuit omissionis *peccatum* incurrere. Quoniam peccatum omissionis rationem voluntariae declinationis praeincludit, ac per hoc, actum voluntatis non rectum habet necessario annexum: iam autem dictum est quod voluntas angeli determinata naturaliter est ad rectitudinem primi actus. Et propterea eadem ratione non potuit in primo instanti peccatum esse omissionis, qua non potuit esse commissionis.

In responsione ad quartum, occurrit dubium in sequenti articulo * tractandum.

* Comment. num. IV, VII.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ALIQUA MORA FUERIT INTER CREATIONEM ET LAPSUM ANGELI

* Vers. 14, 15.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim Ezech. XXVIII *: *Ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis* α *tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et eius lapsum.

* Homil. I *in Ezechielem.*

2. PRAETEREA, Origenes dicit * quod *serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit;* per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

3. PRAETEREA, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua β mora inter formationem diaboli et eius peccatum.

4. PRAETEREA, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius et lapsum γ.

* Vers. 44.
* Cap. XV.

SED CONTRA EST quod dicitur Ioan. VIII * de diabolo, quod *in veritate non stetit.* Et sicut Augustinus dicit, XI *de Civ. Dei* *, *oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.*

* Art. praec.; qu. LXII, art. 3.
* D. 160.
** Qu. LXII, art. 5.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et Sanctorum dictis magis consona δ est, quod statim post primum instans suae creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra * diximus. Cum enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant *, ut supra ** dictum est; si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.

Si vero ponatur quod angelus in gratia creatus

α) *conceptionis.* – *creationis* E.
β) *aliqua.* – Om. ABDEFG; *hominis ... formationem* om. C.
γ) *creationem eius et lapsum.* – *creationem angeli et lapsum* A, *creationem angeli et eius lapsum* C, *creationem angeli et lapsi* E, *creationem et lapsum* BDFG.
δ) *magis consona.* – *magis convenientior* G, *magis consonans* Pab.

non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus [ε] mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per *ambulationem* intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum quod Origenes dicit quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit,* propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI *Physic.* * Sed in angelis [ζ], qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem: quia in primo die commemoratur * vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi: quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, *per superbiam intumescentes,* ut Augustinus dicit, IV *super Gen. ad litt.** Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti [η]. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

* Cap. 1, n. 2. - S. Th. lect. 1.
* Gen. cap. 1.
* Cap. xxiv.

ε) *per tempus.* – *tempore* ABCDE.
ζ) *Sed in angelis.* – *Sed non in angelis* B, *Sed tamen in angelis* P*b*. – Pro *tempus accipitur, Tamen si tempus accipitur* B.
η) *sed in secunda sunt discreti.* – *sed in secunda sunt distincti et discreti* B, *sed in secunda sunt distincti* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est – In corpore tria facit: primo, utramque opinionem refert, et comparat; secundo, radices primae; tertio, radices secundae ponit.

Quoad *primum,* duo dicit: scilicet opiniones; et negativam, scilicet *Non fuit mora,* praefert ex auctoritate et ex probabilitate rei in se.

Quoad *secundum,* duas radices ponit: scilicet angelum prorupisse in actum liberi arbitrii in primo instanti; et quod fuit creatus in gratia. Ex his enim, adiuncto tertio illo fundamento, scilicet quod per unum actum pergunt ad beatitudinem, sequitur quod statim beatitudinem accepissent, nisi statim impedissent.

Quoad *tertium,* dicit quod, quocumque horum duorum negato, sequitur oppositum. – Ubi adverte quod, licet etiam negato tertio fundamento, et concessis duobus, poneretur mora inter creationem et casum (ut Scotus negat *); tamen quia hoc fundamentum tertium ex philosophiae principiis evidenter sequitur, non connumeravit illud s. Thomas cum illis duobus, de quibus diversae sustinentur opiniones.

* Negat scilicet tertium fundamentum; cf. loc. cit. infra, n. iv. - Cf. qu. lxii, art. 5, Comment. n. ii.

II. Hoc in loco occurrit dubium magnum valde. Quia secundum instans fuit libertatis et meriti, ita quod liberum fuit omnibus immediate post creationis instans mereri et demereri: ergo erant omnes viatores: ergo nullus tunc fuit beatus. Et sic falsum est, primo, quod angeli creati in gratia, et merentes in primo instanti, statim beatitudinem accepissent nisi etc. – Falsum est, secundo, quod per tantum unum actum meritorium ad beatitudinem veniant: quia unum omnes habuerunt. – Repugnat et, tertio, quod via angelorum una meritoria aut demeritoria operatione expleatur, et tamen possit post illam impedimentum praestari. – Haec sunt quae hanc s. Thomae doctrinam difficilem reddunt.

III. Ad haec breviter dicendum est quod, ut apparet ex *Quodlibetis* s. Thomae, *Quodlibeto* IX, art. 8, via angelorum ex duobus instantibus integratur: sed alterum ita est via, quod non terminus; alterum vero est simul via et terminus, via inquantum est ex libero arbitrio, terminus inquantum consummate a Deo perfunditur gratia. Quemadmodum in conversione peccatoris ad Deum, idem instans est conversionis et infusionis gratiae; et universaliter quemadmodum in instantaneis simul est fieri et factum esse.

Esse igitur secundum instans libertatis et meriti, dupliciter intelligi potest. Primo modo, *ut viae distinctae contra terminum:* et sic negatur. Alio modo, *ut in termino viae:* et sic conceditur. Esse autem in termino stat cum libertate, merito et beatitudine: quoniam actus ille, ut inchoat ex libero arbitrio et gratia, meritorius est; inquantum vero completur per gloriam, beatitudo est. – Et sic verificantur omnia dicta: et quod statim post primum actum beatitudinem acceperint; et quod per unum tantum actum meritorium perveniant ad beatitudinem; unum scilicet ut viam, cum quo stat quod exigatur alter ut terminus. Et sic stat quod post unum ut viam, possit impedimentum praestari per alterum ut terminum. Via enim pura in uno consistit: sed aggregatum ex via et termino, ex duobus actibus meritoriis et instantibus constat. – Et haec est resolutio ultima.

IV. Sed contra hoc sunt obiectiones multae Scoti, in Secundo, dist. v, in responsione ad quaestionem motam in dist. iv. Et duo dicta s. Thomae impugnat. Primum est, quod *in secundo instanti simul fuit meritum et praemium.* Quia meritum praecedit duratione praemium; ut ex quaestione praecedente * probatum fuit ex ratione gratiae perfectae et imperfectae secundum statum.

* Art. 5.

Secundum est, quod *in secundo instanti quidam posuerunt obicem.* Quia merentes usque ad nunc praemiationis, in illo *nunc* praemiati sunt: sed omnes, per te, meruerunt usque ad nunc praemiationis, quia usque ad secundum nunc, quod apud te est nunc praemiationis: ergo omnes praemiati sunt. Et sic nullus peccavit. – Maior probatur. Tum quia in nunc praemii non sunt amplius in via: ponentes autem obicem sunt in via. Tum quia homo in tota vita sua existens in merito, in instanti mortis non potest demereri, aut obicem ponere quin praemietur: meruit enim ut daretur sibi tunc impeccabilitas. – Minor autem est tua, supposito quod via omnium angelorum fuerit aequalis, scilicet in duobus instantibus seu morulis, apud te.

V. Ad primum respondetur, quod meritum dupliciter contingit: *viae purae,* et *ut termini.* Et quod meritum purae viae praecedit duratione praemium: sed meritum ut in termino, potest esse simul cum praemio. Nec sequitur quod simul sit gratia perfecta et imperfecta: sed quod simul sit *terminus gratiae imperfectae* et gratia perfecta. Meritum enim, quemadmodum dupliciter contingit, scilicet ut in via et ut in termino, ita infert imperfectionem gratiae vel ut in via, vel in termino. Et propterea ex ratione meriti rationabiliter infertur quod merens prius duratione meruit quam praemiatus est, ut hic * intulit s. Thomas. Non tamen

* Q. lxii, art. 4.

infertur quod nullum instans meriti sit instans praemii. Ex eo enim quod meritum oportet esse in termino viae et in via, necesse est duratione praecedere praemium, et gratiam esse imperfectam secundum statum: ex eo vero quod post meritum viae sequitur meritum termini, necesse est simul esse meritum illius instantis cum praemio, et esse terminum gratiae imperfectae.

VI. Et sic, salva pace, minus bene intellectus est s.Thomas ab his qui dixerunt doctrinam s. Thomae in Summa hac non esse eam quam in *Quodlibetis* * tradiderat: iam enim apparet hanc doctrinam sine illa non posse salvari. Veruntamen diligenter adverte quod, licet in sua opinione hic et ibi non discrepet, quia utrobique tenet duplicem actum meritorium concurrisse, alterum ut viam duratione praecedentem praemium, alterum ut terminum natura tantum praecedentem; in hoc tamen difformitas quaedam est, quod ibi non reputavit falsam opinionem dicentem unum tantum fuisse actum meritorium, illum scilicet ut in termino fuit, et nullum praecessisse meritorium ut in via; quam tamen opinionem hic reputavit falsam, dum in quaestione praecedente * expresse voluit meritum praecedere duratione praemium. Nec hoc est mirum consideranti quod continue intellectus studiosus perficitur. Tota tamen illa doctrina quam pro rationabilitate illius opinionis adduxit, simpliciter admittenda est, et applicanda ad meritum in termino. Ideo enim sic diligenter illam est prosecutus, quia suam opinionem illa egere doctrina videbat. Cuius signum est, quod argumenta in oppositum solvit ex illa doctrina: et tamen constat quod ipse per se aliam opinionem elegerat ibidem; et constat etiam quod mos eius, et omnium, nisi aliud specificetur, est respondere ad argumenta secundum propriam scribentis opinionem. Quia ergo videbat argumenta illa communia esse et suae et illi opinioni, ideo ex doctrina utrique communi responsiones conflavit communes. Et haec bene nota.

* Loc. cit. supra, num. III.

* Art. 4.

VII. Ad secundum * vero dicitur, quod mereri usque ad nunc praemiationis contingit dupliciter: *exclusive,* et *inclusive.* Et hoc quidem modo, verum est quod praemiantur: sed non primo modo. – Et ad primam probationem in oppositum dicitur, quod in nunc praemiationis sunt in termino viae, et possunt ponere obicem tanquam in termino viae existentes. – Ad secundam vero dicitur, quod in termino viae hominis consummatur meritum cuiusque, nec videtur verum quod tunc sit impeccabilis: sed quilibet est liber ut in termino viae existens, quemadmodum de angelo dictum est.

* Cf. num. IV.

VIII. In responsione ad tertium, dubium est non parvum: quia haec videntur sibi invicem repugnantia, scilicet quod actus unus angeli sit primus, naturalis, et meritorius. Si enim est *meritorius,* ergo est informatus gratia: et non sufficit esse habentis gratiam, ut patet. Et rursus: ergo actualiter vel virtualiter tendit in Deum ut principium gratiae et obiectum beatitudinis supernaturalis; quia gratia, seu caritas, sua omnia sic in Deum ordinat. – Et quia est *primus,* ergo actualiter tendit in Deum ut obiectum beatitudinis: quia actualiter tendere est prius quam virtualiter (sicut universaliter id quod est per se, prius est eo quod est per aliud); constat namque quod actus virtualiter tendens in aliquod, ideo virtualiter tendit, quia manet in eo vis prioris actus actualiter tendentis in illud. – Si autem est *naturalis,* sive quoad exercitium actus, sive quoad specificationem, ergo non est meritorius. Et de exercitio quidem patet: quia sic nullo modo actus esset liber, et consequenter nullo modo meritorius. De specificatione vero deducitur facile: quia sic actus ille sisteret ad obiectum naturale; ergo non tenderet in obiectum beatificum supernaturale aliquo modo; ergo non informatur gratia; ergo non meritorius.

Et augetur maxime dubitatio, quia s. Thomas in Qq. *de Malo,* qu. XVI, art. 4, vult naturalitatem primi actus angelici esse talem, ut angelus non potuerit simul ferri in obiectum naturale et supernaturale in illo primo instanti.

IX. Ad hanc obiectionem dicitur quod, si verba s. Thomae ponderentur, apparebit solutio difficultatum. In primis, non dixit illum actum angeli esse naturalem absolute, sed esse *naturalem motum in bonum;* ita quod naturalitas, ut prius * declaratum est, determinat actum non simpliciter, sed in ordine ad obiectum. Et nunc adiungimus quod determinat actum in ordine ad tale obiectum, scilicet bonum. Unde intentio s. Thomae est, accipiendo naturale ut distinguitur contra liberum, dicere quod primus actus angeli non fuit totaliter liber, libertate quae nata est naturaliter convenire libero arbitrio creato, scilicet ad bonum et malum; sed fuit motus naturalis quoad hoc, quod tenderet in bonum, quia non poterat esse malus; et non quoad hoc, quod terminaretur ad obiectum pure naturale. Ut sic naturalitas determinet actum quoad specificationem a bono, sive naturali sive supernaturali; et determinet obiectum naturale sic quod non ad oppositum eius, idest malum; non autem sic quod non ad aliud quodcumque, quia potest esse simul ad aliud non oppositum, sed perficiens, quale est supernaturale. Unde actus primus angeli dupliciter est naturalis: primo, quia tendit naturaliter, idest non libere, in bonum; secundo, quia tendit necessario in obiectum vel pure naturale (puta si non habuit gratiam), vel non dissonum a naturali, sed perfectivum eius (puta si creatus fuit in gratia).

* Art. praeced., Comment. n. x.

Et per hancmet distinctionem ultimam patet quomodo intelligenda est doctrina s.Thomae in Qq. *de Malo.* Quoniam tendere in supernaturalia contingit dupliciter: scilicet absolute, et ut conformia naturalibus. Tendere in supernaturalia absolute, est tendere in ea indifferenter; ac per hoc bene vel male, etc. Tendere vero in ea ut conformia naturalibus, arctatur ad tendere bene: eo quod malum est praeter naturam. Et quia iam dictum est quod angelus in secundo instanti liber fuit ad bonum et malum *, in primo autem ex natura ad bonum determinatus est *; consequens est quod non potuit tendere in primo instanti in naturalia et supernaturalia, nisi ut supernaturale est perfectio naturalis. – Et quod haec sit mens s. Thomae, patet: quia constat quod apprehendere naturale et supernaturale, ut perfectio est naturalis, simul non inconvenit; quamvis absolute sit impossibile. Unde ex hoc quod angelus in primo instanti non potuit apprehendere naturale et supernaturale absolute, optime sequitur quod non potuit peccare tunc, cum oportebat ipsum in naturalia ferri. Cum hoc tamen stat quod simul potuerit apprehendere aliquid supernaturale ut perfectionem naturalis, eo modo quo finis ulterior est perfectio finis anterioris ordinati in illum: quemadmodum universaliter simul apprehendere et tendere possumus in finem, et in ea quae sunt ad finem.

* Cf. num. II. III.

* Cf. supra in hoc num.

X. Circa eandem responsionem dubium aliud occurrit: An angeli in primo instanti vere et proprie meruerint vitam aeternam. Si enim dicitur quod sic, ergo habuerunt actum dilectionis electivae respectu supernaturalis obiecti beatitudinis: et si sic fuit, cum electio eorum sit inflexibilis, ergo redditi sunt omnes impeccabiles: quod est haereticum.

Si vero dicitur quod non, ergo non amaverunt Deum ut obiectum supernaturalis beatitudinis: ergo nullo modo meruerunt: quod est oppositum doctrinae tuae. – Secunda consequentia est per se nota: quia meritum non est nisi per actum caritatis, cuius obiectum constat esse Deum ut obiectum supernaturalis beatitudinis. – Prima vero probatur. Quia aut amaverunt Deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis dilectione electiva, aut naturali: non enim datur tertia. Sed non naturali: quia illa non se extendit supra obiectum naturale, ut patet. Ergo, si non electiva, nullo modo amaverunt Deum ut obiectum supernaturalis beatitudinis: quod erat deducendum.

XI. Ad hoc respondetur dupliciter *. Primo, quod non proprie meruerunt. Tum quia s. Thomas, in responsione ad tertium, dicit illum motum fuisse naturalem. – Tum quia, in responsione ad quartum, expresse dicit quod primum instans respondet operationi qua mens angelica conversa est in seipsam. – Tum propter rationem in oppositum adductam *, quia scilicet vere meritum est actus electivus.

* Cf. num. seq.

* Num. praec.

XII. Sed insufficienter motos esse ad hanc opinionem sic dicentes, tripliciter declaratur. *Primo*, ex eorum falsa suppositione. Credunt enim quod angelus in primo instanti ad naturalia tantum se converterit; cum gratia tamen, et

ideo meruerit. Quod tamen est impossibile. Quia ad rationem actus meritorii non sufficit quod sit actus non malus habentis gratiam, sed exigitur quod sit informatus gratia actualiter vel virtualiter; sicut universaliter ad rationem cuiusque actus spectantis ad quemcumque habitum, exigitur quod informatus sit illo habitu; alioquin ex illo habitu nihil haberet, quoniam actus nullo alio modo aliquid habet ab habitu, nisi per informationem. Si autem informatus fuit caritate, ergo tetendit in obiectum caritatis, quod est Deus supernaturaliter videndus. Et si adiunxeris quod primus actus non virtualiter, sed actualiter in obiectum caritatis tendit, ut probatum est *, restat ut impossibile fuerit primum actum meritorium ad naturalia sistere.

* Cf. num. VIII.

Secundo, ex ratione vere et proprie meriti. Nihil enim aliud exigit, nisi ut de condigno et sufficienter quis vitam aeternam mereatur. Hoc autem omnibus fuit commune: quoniam *beatitudine quam meruerunt,* inquit s. Thomas *, *fuerunt quidam privati.* Sufficienter autem meruisse intellige *ut in via;* non ut in termino, nisi perseverantes usque in finem.

* Art. praeced., ad 4.

Tertio, ex solutione obiectionum *. Iam ** enim declaratum est quomodo motus ille non fuit naturalis absolute, sed in bonum. – Quod vero in responsione ad quartum dicit s. Thomas, nihil obstat: quia, ut ibi patet, non loquitur de conversione angeli in se absolute; sed per cognitionem vespertinam, ut distinguitur contra matutinam proprie dictam, quae est visio beata. Et intendit quod duo instantia attenduntur penes duas operationes angelicas, quarum una succedit alteri, et prima est vespertina, secunda matutina; sed sub prima vespertina, si erant in gratia, comprehenditur omnis cognitio citra beatam, quae sola est matutina; ita quod cognitio vespertina distinguitur in naturalem et revelatam, et similiter omnis conversio in se et in Deum, citra conversionem fruitionis. – Patet autem hanc esse vere mentem litterae. Tum quia expresse loquitur de vespertina conversione, ut distinguitur contra matutinam. Tum quia de successione sollicitus erat: constat autem quod, quotquot operationes simultaneas ponamus, non ponunt in numerum quoad mensuram durationis, sed ad unum tantum instans spectant; et ideo non fuit opus multiplicitatem operationis in primo instanti explicare. Designavit autem illud magis ab actu naturae, scilicet conversionis in se, quia ille fundamentum est omnium, et certior.

* Cf. num. praec. ** Cf. num. IX.

XIII. Cum autem quaeritur: *Aut dilectione electiva* etc. *, respondetur quod, cum dilectio electiva significet idem quod libera dilectio non solum quoad exercitium sed etiam quoad specificationem actus, et haec sit duplex; distinguendum est iuxta supra * dicta, et dicendum quod quaedam est dilectio *libera totaliter,* et quaedam *non totaliter* (et loquimur de libertate naturaliter conveniente voluntati creatae). Illa est libera totaliter, quae est etiam libera ad bonum et malum: nam haec libertas nata est naturaliter convenire libero arbitrio creato. Illa vero est libera, sed non totaliter, quae quamvis sit indifferens ad hoc et illud, non tamen ad bonum et malum. Unde angelus dilexit libere, seu dilectione electiva, non totaliter in primo instanti: quia non poterat pro tunc eligere malum. – Quando vero dicitur quod electio angeli est inflexibilis, intelligitur de electione totaliter libera; quae non potuit esse ante secundum instans.

* Cf. num. X. * Cf. num. IX.

Posset quoque dici, quod illa dilectio fuit *naturalis,* non angelo absolute, sed *habenti gratiam,* in primo instanti sui esse, et tunc operanti. Quoniam ex quo in illo instanti non potest fieri actus dissonans a gratia, consequens est quod liberum arbitrium, si supernaturalibus se immiscet, determinatur ad conformiter gratiae se habendum. Et sic, quamvis dilectio naturalis absolute non tendat ad supernaturalia, dilectio tamen naturalis habentis gratiam, in primo instanti tendit in supernaturale. Et dicitur dilectio ista naturalis, quia est determinata ad unum, ad conforme scilicet gratiae ita quod non ad oppositum. – Et hae duae responsiones in idem redeunt.

XIV. Circa praedicta adhuc non quiescit intellectus, sed dubium consurgit. Quia si angeli omnes in primo instanti vere meruerunt per actum dilectionis Dei ut obiectum est beatitudinis supernaturalis; ergo in secundo instanti non tenebantur ad actualiter dirigendum actum suum in obiectum caritatis. Ergo non peccaverunt eligendo bonum non cum debita subiectione ad Deum: sed aut non peccaverunt, aut peccaverunt eligendo malum. – Prima consequentia probatur. Quia praeceptum caritatis est affirmativum, et obligat pro principio ad actualiter amandum; quod constat impleri a quolibet habente caritatem, quia in primo actu in Deum tendit ut sui suorumque omnium finem; et sic omnia sua consequentia, modo non repugnent, virtualiter tendunt in obiectum caritatis, virtute scilicet primi actus. – Secunda vero consequentia probatur sic. Eligere bonum absque actuali ordinatione ad Deum immediate post primum actum caritatis, non est malum, immo est actus caritatis virtualiter: sed talis fuit actus angeli in secundo instanti, apud s. Thomam, ut patet ex supra * dictis: ergo male dictum superius * fuit quod sola inconsideratio actualis regulae divinae ad peccatum angeli sufficit.

* Art. 1, ad 1. * Ibid.

XV. Ad hoc dicitur, quod argumentum procedit ex malo intellectu dictorum s. Thomae. Imaginatur namque quod primum peccatum angeli consistit in sola omissione actualis regulae; cum tamen peccaverit faciendo actum contrarium regulae. Licet enim ex parte intellectus sola fuerit inconsideratio, liberum tamen arbitrium, cum illa inconsideratione, non solum elegit sine illa, sed contra illam modaliter, non obiective. Sicut si incidens aliquid absque regula, incidat oblique: actus enim tunc non solum fit absque regula, sed contra regulam. Patet autem sic angelum peccasse, quia superbiae peccatum commisit: superbia enim contrarie opponitur humilitati et divinae regulae; quoniam, ut Boetius dicit, *sola superbia se opponit.* Unde angelus peccans recessit a virtualitate caritatis quam in primo actu habuit, voluntarie superbiendo.

Posset quoque dici, quod angelus in secundo instanti, quia erat primum et ultimum totalis suae libertatis ad bonum et malum, tenebatur deliberare de fine vitae suae, sicut homo in principio suae libertatis.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANGELUS SUPREMUS INTER PECCANTES, FUERIT SUPREMUS INTER OMNES

II *Sent.*, dist. VI, art. 1; III *Cont. Gent.*, cap. CIX; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XIX.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim de eo [2] Ezech. XXVIII *: *Tu Cherub extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, VII cap. *Angel. Hier.* Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes [3], non fuit supremus inter omnes.

* Vers. 14.

2. Praeterea. Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit,

[2] de eo. – Omittunt Pab.

[3] inter peccantes. – [illegible]

sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes [γ], sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in Homilia *de Centum Ovibus* *, quod primus angelus qui peccavit, *dum cunctis agminibus angelorum praelatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

* Homil. XXXIV in Evang. – Cf. Moral. l. XXXII, c. XXIII, al. XVIII, in vet. XXV.

Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare: scilicet pronitatem [δ] ad peccandum; et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit * quod maior eorum qui peccaverunt, fuit *terrestri ordini praelatus.* – Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. *de Civ. Dei* VIII et X *. Dicebant [ε] enim quod omnes dii erant boni, sed daemonum quidam boni, quidam mali; *deos* nominantes substantias intellectuales quae sunt [ζ] a globo lunari superius, *daemones* vero substantias intellectuales quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae. – Nec [η] est abiicienda haec opinio tanquam a fide aliena: quia tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit, III *de Trin.* *; unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit * quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: in quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt.

* De Fide Orth., lib. II, cap. IV.

* Lib. VIII, cap. XIII, XIV; lib. X, cap. XI.

* Cap. IV.

* Loc. sup. cit.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, ut supra * dictum est; cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit * quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes.

* Art. 2.

* Loc. cit. in arg. Sed contra.

Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio: unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum. – Non est tamen inde alii opinioni praeiudicandum: quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod *Cherubim* interpretatur *plenitudo scientiae; Seraphim* autem [θ] interpretatur *ardentes* sive *incendentes.* Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali [ι] esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur: utrorumque enim eventum [κ] Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos [λ] ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

γ) *inter omnes.* – Om. codices et ed. *a;* quae om. etiam *sed de inferioribus.*
δ) *pronitatem.* – *pronitas* ACDEFG*a.*
ε) *Dicebant.* – *Dicunt* P*ab.*
ζ) *sunt.* – *erant* ACDE.
η) *Nec.* – *Sed* PFG*ab.*
θ) *autem.* – Omittunt P*ab.*
ι) *mortali.* – Om. codices et *a.*
κ) *eventum.* – *eventus* codices et *a.*
λ) *hos.* – *nos* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore quatuor: primo, radices duas diversimode opinandi; secundo, opinionem Damasceni, penes primam radicem, tractat; tertio, opinionem Gregorii, penes secundam; quarto, comparat eas ad invicem tam opiniones quam radices.

II. Quoad *primum,* radices sunt pronitas ex parte peccantis; et motivum ex parte obiecti.

Quoad *secundum,* quatuor dicit. Primo, opinionem quod de inferiori ordine fuerunt mali, et quod maior inter praelatos terrestribus fuit primus, ex prima radice. – Secundo, quid superficietenus supponere videtur haec opinio, secundum Platonicos. – Tertio, reprehendit illud suppositum *. – Quarto, ostendit quomodo potest bene intelligi opinio Damasceni. – Et omnia clara sunt.

* Cf not. η.

Quoad *tertium,* ex secunda radice, et quod superiores peccaverunt, et quod supremus peccantium erat supremus simpliciter.

Quoad *quartum,* comparat opiniones ex radicibus quoad probabilitatem: et dicitur secunda probabilior, quia radix melior. – Et quoad falsitatem: et dicit quod non propterea prima iudicanda est falsa, quia etiam in eis habet locum secunda radix. – Omnia clara.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM PECCATUM PRIMI ANGELI FUERIT ALIIS CAUSA PECCANDI

II *Sent.*, dist. VI, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior [α] est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit *. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

[* De Fide Orth., lib. II, cap. IV.]

2. Praeterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra * dictum est. Sed superbia excellentiam quaerit. Magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori: et sic non videtur quod daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum [β] angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

[* Art. 2.]

3. Praeterea, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praeesse: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores angeli quam supremus: quod est contra hoc quod super illud [γ] Psalmi CIII *, *Draco iste quem formasti,* dicit Glossa: *Qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior.* Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

[* Vers. 26.]

Sed contra est quod dicitur *Apoc.* XII *, quod draco traxit secum *tertiam partem stellarum.*

[* Vers. 4.]

Respondeo dicendum quod peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes daemones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus, Matth. XXV *: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati [δ] subdatur in poena; secundum illud II Pet. II *: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

[* Vers. 41.] [* Vers. 19.]

Ad primum ergo dicendum quod, licet simul daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis [ε] capit, potest assentire ei quod dicitur: ut patet maxime in primis conceptionibus, *quas quisque probat auditas* *. Sublato ergo tempore locutionis et [ζ] deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis [η] in eam consentire.

[* Cf. Boet. *de Hebdom.* - S. Th. Prooem.]

Ad secundum dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam daemonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo angelo naturae ordine etiam tunc subiecti erant.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur *, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

[* Qu. LXII, art. 6.] [* D. 121, 125, 1158.]

α) *prior. – natura prior* F.
β) *superiorum. – supremorum* codices.
γ) *contra hoc quod super illud. – contra illud* Pab.
δ) *eius potestati. – peccati* D, *eius peccati* Ga.
ε) *loquentis. – loquendi* ACE.
ζ) *locutionis et.* – Om. Pab.
η) *possibile fuit aliis. – possibile fuit ab aliis* ABCDEF; pro *consentire, consentiri* ABCD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore una conclusio responsiva: Peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non cogens, sed quasi exhortatione inducens. – Probatur sic ab effectu. Ceteri daemones sunt subditi primo: ergo eius suggestione peccaverunt.

Antecedens probatur auctoritate Christi, Matth. XXV: *diabolo et angelis eius,* idest nuntiis et ministris eius. – Consequentia probatur: quia ordo divinae iustitiae hoc habet, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena. Quod probatur II Pet. II: *A quo quis* etc.

II. In responsione ad primum, dubium occurrit ex Scoto, ubi supra *: contra hoc scilicet, quod secundum instans est mora indivisibilis in se, seu instantanea. Tum quia angeli peccaverunt pluribus peccatis diversarum specierum, et non simul, sed ordine quodam. – Tum quia peccatum malorum angelorum tentavit bonos, ita quod, *Apoc.* XII *, victoria tentationis in laudem et excellens meritum bonis adscribitur: ergo. Et tenet sequela: tum quia, si in instanti omnia perfecta essent, non fuisset, aut facillimmum fuisset praelium inter eos: tum quia mali prius peccaverunt, deinde tentaverunt, et ultimo victoria bonorum resistentium subsecuta est. Non ergo instantanea fuit mora pugnae et meriti.

[* Cf. art. 6, Comment. num. IV.] [* Vers. 10.]

III. Ad haec dicitur brevissime quod totus ille ordo, tam peccatorum quam pugnae et victoriae etc., cum sit

ordo operationum indivisibilium seu instantanearum, non est ordo durationis, sed naturae et praesuppositionis; quemadmodum quotcumque illuminationes ordinatae in eodem sunt instanti. – Victoriae autem instantaneae, apud eos qui non sunt naturae discursivae, sed omnia complete habent in instanti, summae sunt laudis: quamvis apud nos, qui cum continuo et tempore intelligimus, pro nihilo habeantur.

ARTICULUS NONUS

UTRUM TOT PECCAVERUNT, QUOT PERMANSERUNT

I *Sent.*, dist. XXXIX, qu. II, art. 2, ad 4; II, dist. I, part. I, art. I, ad 3.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plures peccaverunt de angelis, quam permanserunt. Quia, ut dicit Philoso-
* *Topic.* lib. II, cap. VI, n. 3. phus *, *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus*

2. PRAETEREA, iustitia et peccatum eadem ra-
α tione inveniuntur [α] in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni;
* Vers. 15. secundum illud *Eccle.* I *: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in angelis.

3. PRAETEREA, angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

* Vers. 16. SED CONTRA EST quod dicitur IV *Reg.* VI *: *Plures*
β *nobiscum* [β] *sunt quam cum illis;* quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

RESPONDEO DICENDUM quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem: ea vero quae
* D. 839. contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt *; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus lo-
* D. 295. quitur quantum ad homines *, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur [γ] bona sensibilia, γ
quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod secundum illos qui dicunt quod diabolus maior fuit de inferiori ordine angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo [δ] tantum. – Secundum vero δ
illos qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et [ε] in quemlibet ε
ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. – In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut *Seraphim* et *Thronorum,* daemonibus non attribuuntur; quia haec nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione [ζ] Dei, quae non ζ
possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina *Cherubim*, *Potestatum* et *Principatuum;* quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

α) *inveniuntur.* – *invenitur* ACDEFG.
β) *nobiscum.* – *nobis* BCDEFG.
γ) *sequuntur.* – *consequuntur* BDFG, *consequitur* ed. *a.*
δ) *infimo.* – *inferiori* BG*a.*
ε) *et.* – Om. PG*ab.* – Pro *homines, hominis* CEpAD.
ζ) *inhabitatione.* – *habitatione* P*ab.* – *mortali* om. codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore una conclusio responsiva: Plures remanserunt quam ceciderunt. – Probatur. Quia *praeter naturam* invenitur in paucioribus: peccatum autem est contra naturam angelorum: ergo.

QUAESTIO SEXAGESIMAQUARTA

DE POENA DAEMONUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter quaeritur de poena daemonum* [* Cf. qu. LXIII, Introd.]. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo [α]: de obtenebratione intellectus.

Secundo: de obstinatione voluntatis.

Tertio: de dolore ipsorum.

Quarto: de loco poenali ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS DAEMONIS SIT OBTENEBRATUS PER PRIVATIONEM COGNITIONIS OMNIS VERITATIS

II *Sent.*, dist. VII, qu. II, art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime [β] cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriae non convenit: cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo daemones privantur omni cognitione veritatis.

2. Praeterea, id quod est manifestissimum [γ] in natura, videtur esse maxime manifestum angelis [δ], sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis: eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Praeterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum* [* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXII; De Civ. Dei, lib. XI, cap. VII.]: scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit daemonibus, quia non vident res in Verbo: nec etiam [ε] cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem Creatoris (unde post *vespere* fit *mane*, ut dicitur *Gen.* I). Ergo daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Praeterea, angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V *super Gen. ad litt.** [* Cap. XIX.] Sed daemones hac cognitione privati sunt: quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriae crucifixissent*, ut dicitur I *Cor.* II* [* Vers. 8.]. Ergo, pari ratione, omni [ζ] alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Praeterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut per experientiam [η] longi temporis, sicut quae scimus inveniendo. Sed daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam: quia ab eis divisi sunt boni angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit* [* De Civ. Dei, lib. XI, cap. XIX, XXXIII.]; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur *Ephes.* V* [* Vers. 13.]. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis angelis: quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur II *Cor.* VI* [* Vers. 14.]. Neque etiam [θ] per experientiam longi temporis: quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.** [* S. Th. lect. XIX.], quod *data daemonibus angelica dona nequaquam* [ι] *mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima*. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum quod duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero [κ] quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui [λ] aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae.

Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens: propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur [μ] per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius* [* Loco sup. cit.] quod

α) *Primo.* – *enim quaeritur* addunt codices.

β) *maxime.* – *magis* Pab; om. sC; *maxime cognoscerent* om. pC.

γ) *manifestissimum.* – *maxime manifestissimum* FG, *magis manifestum* ed. *a*, *maxime manifestum* Pb.

δ) *angelis.* – *in angelis* Pb.

ε) *etiam.* – Om. Pab.

ζ) *omni.* – *et omni* codices.

η) *per experientiam.* – *experientia* Pab. – Ante *scimus* P om. *quae.*

θ) *etiam.* – Om. Pab.

ι) *data ... nequaquam.* – *data sunt daemonibus aliqua dona quae nequaquam* Pb.

κ) *una quidem ... alia vero.* – *una ... alia* Pab.

λ) *alicui.* – *aliquibus* ACDF.

μ) *punitur.* – *puniri potest* codices.

dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta *. – Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel *per aliqua temporalia divinae virtutis effecta*, ut dicit Augustinus, IX *de Civ. Dei* *; non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. – A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

* D. 440.
* Cap. XXI.

Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos: unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas angeli [ν] in hoc, quod cognoscat substantias separatas *.

* D. 274.

Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus, secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam *. – Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei [ξ] remanet etiam in daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura.

* D. 143.

Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis: et ideo cognitio creaturae in propria natura, *vespertina* dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce: cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina: si autem non referatur in Deum, sicut in daemonibus, non dicitur vespertina, sed *nocturna*. Unde et in *Genesi* * legitur quod tenebras [o] quas Deus a luce separavit, *vocavit noctem*.

* Cap. I, vers. 5.

Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non* enim *innotuit eis*, ut Augustinus dicit *, *sicut angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta*. Si autem perfecte et per certitudinem [π] cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.

* *De Civ. Dei*, lib. IX, cap. XXI.

Ad quintum dicendum quod daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae: quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. – Secundo, per revelationem a sanctis angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis [ρ] manifestatur. – Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra * de cognitione angelorum dictum est.

* Qu. LVII, art. 3, ad 3.

ν) *angeli*. – *angelo* P*b*.
ξ) *Dei*. – Om. P*ab*.
o) *tenebras*. – *tenebrae* FG*ab*.
π) *et per certitudinem*. – *cognovissent, ut per certitudinem* BF*ab*; om. ACDEG.
ρ) *ab aliis*. – *aliis* ACE. – Statim *modo* om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, distinctionem trimembrem ponit; secundo, iuxta singula membra conclusiones. – Distinctio est. Cognitio duplex: *naturalis*, et *gratuita*. Et haec duplex: *speculativa*, et *affectiva*.

Prima conclusio: Cognitio naturalis nec est ablata, nec diminuta. – Probatur dupliciter. Primo, quia consequitur naturam simplicem. Secundo, auctoritate Dionysii.

Secunda: Cognitio gratuita speculativa est non ablata, sed diminuta. – Probatur: quia pauca et obscure eis revelantur, quantum oportet, et per angelos, seu effectus; aliis autem plura et clarius.

Tertia: Cognitio affectiva est totaliter ablata. – Probatur: quia caritas est ablata.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS DAEMONUM SIT OBSTINATA IN MALO

II *Sent.*, dist. vii, qu. i, art. 2; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 10; *De Malo*, qu. xvi, art. 5.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas daemonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in daemonibus, ut dictum est *[α]. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas daemonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

* Art. I.

2. PRAETEREA, maior est misericordia Dei, quae est infinita, quam daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem iustitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam daemones a statu malitiae possunt redire ad statum iustitiae.

3. PRAETEREA, si daemones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia: quia nec motivum manet, scilicet excellentia [β]. Ergo daemon non est obstinatus in malitia.

4. PRAETEREA, Gregorius dicit * quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed daemones inferiores [γ] per primum ceciderunt, ut supra * dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest [δ]. Ergo non sunt in malitia obstinati.

* *Moral.*, lib. IV, cap. iii, al. x, in vet. ix.

* Qu. lxiii, art. 8.

5. PRAETEREA, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod [ε] bonum opus operatur. Sed daemon aliqua bona opera facit: confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio quia sis Sanctus Dei*, Marc. i *; *daemones* etiam *credunt et contremiscunt*, ut dicitur Iacob. ii *; Dionysius etiam dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod *bonum et optimum concupiscunt, esse* [ζ], *vivere et intelligere*. Ergo non sunt obstinati in malitia.

* Vers. 24.

* Vers. 19.

* S. Th. lect. xix.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo lxxiii *: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* quod de daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

* Vers. 23.

RESPONDEO DICENDUM quod Origenis positio fuit * quod omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi. – Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis angelis et hominibus: quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et *vita aeterna* nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae daemones et homines malos *in supplicium aeternum* mittendos, bonos autem *in vitam aeternam* transferendos pronuntiat *. – Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo *.

* *Peri Archon*, lib. I, cap. vi.

* Matth. cap. xxv, vers. 46.

* D. 151, 447.

Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status [η]. *Hoc* enim *est hominibus mors, quod angelis casus*, ut Damascenus dicit *. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. iv.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae [θ] a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra * dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. – Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est *intellectus:* homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere: voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult): sed postquam iam [ι] adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum *et ante electionem, et post;* liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum [κ] *ante electionem, sed non post.* – Sic igitur et boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati: mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. – De obstinatione vero hominum damnatorum infra * dicetur.

* Qu. lix, art. 1.

* Vide *Supplementum* Tertiae Partis, qu. xcviii, art. 1, 2 (ex IV *Sent.*, dist. l, qu. ii).

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes [λ], per divinam misericordiam non liberantur.

α) *ut dictum est.* – Om. P*ab*.
β) *excellentia.* – *eius excellentia* PDI G*ab*.
γ) *inferiores.* – *superiores* B.
δ) *potest.* – *potuit* P; *Ergo ... potest* om. *a b*.
ε) *aliquod.* – Om. P*ab*.
ζ) *esse.* – *scilicet esse* AB.
η) *naturae status.* – *sui status* edd. *a b*. *naturae seu status* codd.
θ) *apprehensivae.* – *apprehensioni* codices. – Pro *motori*, *a motore* P.
ι) *iam.* – Om. FG*a*.
κ) *oppositum.* – Om. ABCDEFG et ed. *a*. – *electionem* om. codices et ed. *a*.
λ) *adhaerentes.* – *adhaerent et* P*ab*.

AD TERTIUM DICENDUM quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo [μ] peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

AD QUARTUM DICENDUM quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

AD QUINTUM DICENDUM quod actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens: et hic [ν] proprie potest dici actus eius. Et talis actus daemonis semper est malus: quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie [ξ] credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus *. – Alius autem actus daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali [o] bono actu abutuntur ad malum.

* D. 607.

μ) *primo.* – Om. ABCE.
ν) *hic.* – *is* Pab.
ξ) *voluntarie.* – *voluntate* FG.
o) *etiam tali.* – *in tali* GpC, *tali* PFsC et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo: primo, tractat opinionem Origenis: secundo, determinat veritatem *.

* Cf. num. III.

II. Quoad *primum,* duo. Primo, opinionem in duobus punctis et causa eorum: scilicet quod *omnes mobiles praeter Christum;* causa primi, libertas; causa secundi, unio Verbi. – Secundo, dicit hanc tanquam erroneam vitandam, ratione et auctoritate. Ratio est, quia ruit ratio beatitudinis Sanctorum: auctoritas, Christi.

III. Quoad *secundum,* tria dicit. Primo, conclusionem responsivam, scilicet: Daemones sunt obstinati in malo, et Sancti confirmati in bono. – Secundo, unde huius causa sumenda sit, ostendit: scilicet non ex gravitate tantum culpae, quia omnes culpae remissibiles sunt; sed ex conditione status, scilicet quod extra viam sint, quia *hoc est angelis casus, quod hominibus mors.* – Tertio, causam ipsam assignat *.

* Cf. num. V, VI.

IV. Ubi adverte primo, quod gravitatem culpae non dixit s. Thomas non esse causam, sed non tantum esse causam. Quia in rei veritate gravitas culpae tanta quanta est peccati mortalis, quaedam causa demeritoria (et ex genere, quia mortalis; et ex specie, quia superbiae; et ex causa, quia ex malitia; et ex conditione peccantis, quia tam spiritualis, etc.) est obstinationis: eo quod iustum est ut qui non venialiter, sed usque adeo delinquit ut impotentem se faciat ad bene faciendum, hac poena mulctetur, ut bene velle non possit. Non tamen haec sufficiens et proxima est obstinationis causa: quia quantumcumque gravior sit culpa, remissibilitatem ex gravitate non excludit.

V. Adverte secundo, quod causas duas obstinationis inquirimus, subordinatas tamen. Quoniam causa proxima quare mali sint obstinati, et illi sint confirmati, est status eorum, quia scilicet sunt iam extra viam: conditio enim viatorum est mutabilitas de bono in malum. Sed causa quare angelus cadendo fiat extra viam, sicut homo moriendo, est anterior causa huius obstinationis et confirmationis: quoniam est causa status extra viam, qui est causa obstinationis. Et consequenter est causa principalis.

VI. Et propterea post assignatam status conditionem ex auctoritate Damasceni in littera, proponitur venanda obstinationis causa, scilicet principalis. Ubi tria facit. *Primo,* causam assignat talem. Angelus apprehendit immobiliter: ergo appetit immobiliter: et sic, postquam semel elegit bonum aut malum, inflexibilis est. – Antecedens probatur: quia angelus apprehendit sine discursu omnia, sicut nos principia. – Consequentia vero probatur. Tum quia universaliter appetitus proportionatur apprehensivae virtuti, sicut mobile suo motori (quod declaratur in nobis: quia appetitus particularis sequitur apprehensionem singularem, et universalis universalem). Tum, ex opposito, quia apprehensionem mobilem sequitur appetere mobiliter, ut patet in homine, cuius apprehensio differt ab angelica: quia mobilis est (quia discursiva ad utrumque oppositorum), electio quoque mutabilis est.

Secundo, confirmatur consueta differentia inter liberum arbitrium angeli et hominis. – *Tertio,* remittit se ad locum alium, in Tertia Parte, de obstinatione hominum, cuius meminerat.

VII. Circa antecedens assumptum occurrit dubium, *primo,* ex ratione discursus negati ab angelo. De quo supra * dictum est.

* Qu. LVIII, art. 3.

Secundo, quia aequivocatur de apprehensione. Quoniam immobilitas convenit apprehensioni naturali: modo autem loquimur de apprehensione practica supernaturalium, respectu quorum peccatum est; quam non esse immobilem, patet in daemone procurante mortem Christi, et postmodum dissuadente per uxorem Pilati *.

* Ioan. XIII, 2, 27; Matt. XXVII, 19.

Tertio, quia erratur in radice immobilitatis. Quoniam *non discurrere* non est sufficiens ratio immutabilis apprehensionis. Quoniam et immutabilis cognitio stat cum discursu, ut patet in conclusionibus geometricis. Et cum negatione discursus stat mutabilis cognitio, propter successionem cognitionum simplicium: quia cognoscens actu absque discursu aliquid, est in potentia ad cognitionem oppositi; ut si cognoscens quod omne totum est maius sua parte, esset in potentia ad cognoscendum oppositum per simplicem apprehensionem. Unde si per simplicem apprehensionem cognoscatur ratio aliqua alicuius conclusionis, et postmodum per simplicem apprehensionem apprehendatur ratio alia probabilior ad oppositum, intellectus flecti potest ad hanc secundam.

Quarto, quia omittitur vera radix immobilitatis, scilicet *connaturalitas.* Ex eo enim quod aliquorum cognitio est naturaliter indita, sive speculative sive practice, oritur immutabilis apprehensio; ut patet in primis principiis. Ex hoc enim excluditur potentia ad oppositum, et non ex eo quod per simplicem apprehensionem cognoscitur; ut experimur in prima operatione intellectus.

Quinto quia, si angelus apprehendit immobiliter, cum in primo instanti omnes apprehenderint Deum ut obiectum beatificum, amabilem super omnia, etc.; ergo semper hanc cognitionem practicam servant, et sic in secundo instanti non peccaverunt.

VIII. Circa consequentiam * occurrit dubium, quoad utramque eius probationem, et simpliciter. Et quidem contra primam probationem arguit Scotus, in Secundo, dist. VII. Primo, aut intendis de motore sufficiente, aut insufficiente. Si de insufficiente, manifeste falsum est quod oportet mobile proportionari tali motori; quamvis verum sit voluntatem moveri sic ab intellectu.

* Cf. num. VI.

Si de sufficiente, quamvis verum sit mobile oportere proportionari motori, falsum tamen est, et repugnans dictis tuis, intellectum esse motorem sufficientem respectu voluntatis. Falsum quidem, ut in XXV distinctione huius declarabitur. – Repugnans vero, quia duo ex hoc sequuntur: *primo,* quod angelus non potuerit peccare; *secundo,* quod non solum post primam electionem, sed in prima vel ante primam electionem, sit voluntas immobilis. – Primum deducitur sic. Intellectus ante peccatum immobiliter et recte apprehendit, et movit voluntatem: quia poena non praecessit culpam; et sicut est, ita movet, quia naturaliter mo-

vet. Ergo voluntas, a recto et immobili immobiliter mota, ad rectum immobiliter tendit. Ergo nunquam potuit peccare. – Secundum vero sic. Quia par ratio est de prima apprehensione et consequentibus: omnes enim immobiles sunt.

IX. Contra secundam autem probationem et consequentiam simul arguit, quia stat immobilitas intellectus cum mobilitate voluntatis; ut patet in homine certo de aliqua conclusione per discursum. Ex hoc enim sequitur *primo,* quod consequentia non valeat: quia sic etiam voluntas hominis respectu certorum esset immutabilis. – Et sequitur *secundo,* quod differentia assignata inter voluntatem angeli et hominis non valeat. Quia immutabilitas intellectus, quamvis in angelo sine discursu, in homine etiam cum discursu inveniatur; tamen in homine voluntas est mobilis. Ergo et in angelis.

X. Contra ipsam vero consequentiam obiicit idem Scotus, ibidem, quia effectus communis in homine et angelo, oportet assignare causam utrique communem. Sed obstinatio est communis effectus, et unius rationis in utroque, ut Augustinus * innuit, *de Fide ad Petrum,* cap. III. Immobilitas autem apprehensionis non est communis angelo et homini. Ergo. – Probatur minor. Quia cum in hac vita nunquam immobilitetur homo in malo, aut anima separata obstinata redditur absque praevia apprehensione immobili; aut praevia in statu separato. Non secundum: quia anima separata non demeretur. Ergo primum: quod est intentum. – Et confirmatur: quia Lazari anima fuit separata, et tamen nec immobilitatus est in bono nec in malo.

* Fulgentius.

XI. Contra conclusionem * obiicit Scotus, ubi supra, intendens probare quod voluntas angeli non sit inflexibilis post electionem, quadrupliciter. *Primo,* auctoritate Augustini *, *de Fide ad Petrum,* cap. III, volentis quod, si homo ex se posset redire ad iustitiam, multo magis angelus. Ergo, inquit Scotus, natura angeli non magis repugnat reversioni ex se ad bonum, quam natura hominis. Sed si esset inflexibilis post electionem, magis repugnaret, ut patet. Igitur.

* Cf. num. VI.
* Fulgentii.

Secundo, ratione tali. Causa totalis non aliter causat, nisi ipsa, secundum quod causa, aliter se habet: et hoc, deductis impedimentis. Ergo voluntas non aliter causat actus post primam electionem, nisi ipsa, secundum quod causa, aliter se habeat. Sed ex hoc quod elicuit primam electionem, non aliter se habet secundum quod causa. Ergo eadem libertatis auctoritate causare potest actus consequentes, sicut primum. – Processus clarus est totus. Et illa propositio, scilicet quod post primam electionem non aliter se habet secundum quod causa, probatur: quia ipsa est causa ut prior suo actu, et non ut stat sub actu; prius autem, ut prius, non variatur ex posteriori. – Et confirmatur. Quia nulla causa secunda potest esse causa principali causae agendi opposito modo illi qui convenit principali causae ex sua causalitate: alioquin non esset principalis causa. Sed voluntas ex se agit libere. Ergo per nullum habitum aut actum superadditum agit necessario.

Tertio, quia daemon pluribus peccatis, non simul, peccavit. Ergo non quaecumque adhaesio fecit ipsum obstinatum, et posuit in termino.

Quarto, quia apud te, omnes angeli in primo instanti meruerunt et adhaeserunt bono. Ergo inflexibiliter. Et sic impeccabiles: quod est falsum.

XII. Contra eandem arguunt Durandus * et Gregorius **, quia ex hoc sequitur quod angeli boni sint naturaliter confirmati in bono, nec male velle possunt: quod est contra Damascenum, lib. II, cap. III: ***Nunc immobiles sunt ad malum, non natura, sed gratia.***

* II *Sent.*, dist. VII, qu. II.
** II *Sent.*, dist. VII, qu. I, art. 2.

XIII. Ad dubium contra antecedens *, respondetur quod positio s. Thomae fundatur super duabus propositionibus. Prima est, quod naturalis cognitio angeli est immobilis. – Secunda est, quod supernaturalis cognitio est per modum naturalis, et consequenter immobilis.

* Cf. num. VII.

Prima propositio non fundatur super alio fundamento quam eo quod posuit s. Thomas in littera, scilicet negatione discursus. Sed intelligendum est non solum de discursu in actu, sed *in potentia;* ita quod non ex hoc quod aliqua cognitio habetur absque discursu, concluditur immobilis; sed ex hoc quod, naturalis cum sit, nec terminat nec terminare potest discursum. Ex hoc enim manifeste excluditur etiam mobilitas per vicissitudinem. Nam cum unicuique naturae intellectuali naturaliter inditam esse oporteat aliquam cognitionem immobilem (ut patet ex hoc, quia hoc praestitum est animae nostrae, quae est infima omnium); si aliquorum cognitio congenita est, et reliquorum acquirenda relinquitur, opus est discursu quo ex notis principiis ad ignota se perducendo perficiat, ut patet in nobis. Non enim potest dici quod superiores habeant talem notitiam congenitam aliquorum, et quod privata sint habitudine principii respectu ignotorum: cum habere hanc rationem principii sit nobilitatis, praesupposita ignorantia aliorum. Si vero omnium notitia congenita est, neque discursus neque vicissitudo habitualis locum habere potest; sed omnium notitia ad illam comparatur naturam, quemadmodum notitia principiorum ad nos; ac per hoc, immobilis est omnino. Et sic radix immutabilis cognitionis est absolute non discurrere tam actu quam potentia: quod enim est sic intellectivum, omnium notitiam habitualem habet congenitam actu; ac per hoc, ad oppositum nullam habet potentiam, et consequenter immutabilis est cognitionis.

Secunda vero propositio fundatur super hoc, quod unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis, et gratia perficit naturam modo conformi illi naturae. Et experimur quod eo modo, quamvis non ea evidentia, cognoscimus et iudicamus de supernaturalibus, quo de naturalibus.

XIV. Ex his autem patet responsio ad omnes obiectiones in oppositum *, praeterquam ad ultimam. Nulla enim aequivocatio commissa est, sed de omni cognitione, sive naturali sive supernaturali, verificatur immobilitas: quamvis de naturali primo, et de supernaturali consequenter propter illam, et non ex se.

* Cf. ibid.

Negatio quoque discursus, non actualis tantum et respectu unius singularis cognitionis, sed tam actu quam potentia, et totius naturae cognoscentis, posita est causa immutabilitatis. Quoniam ex tali negatione oritur negatio viae ad opposita, scilicet ex principiis ad conclusiones: et ubi haec negatio totaliter invenitur, habet secum annexam negationem vicissitudinis habitualis, ut patet. Ac per hoc nulla via restat ad opposita.

Tacta est ergo et inclusa connaturalitas cognitionis tanquam radix immutabilitatis, ponendo negationem totalem discursus proprie dicti in tota una natura. Quia, ut iam * dictum est, hoc manifeste infert actualiter inesse habitualem notitiam omnium tanquam principiorum.

* Num. praec.

XV. Ad ultimam autem obiectionem dicendum est quod, cum dicitur omnem apprehensionem angeli esse immobilem, intelligitur de apprehensione *completa et iudiciaria;* ita quod, cum semel iudicaverint aliquid, immobiliter illudmet semper iudicant. Et ex hoc excluditur tam instantia de fluctuatione daemonis de morte Christi *, et de pugna angelorum bonorum apud Danielem *, et aliorum eiusmodi (quia scilicet in nullo horum fuit totale iudicium, sed velut dubia et suspensa tentatio), quam instantia de iudicio angelorum in primo instanti: quoniam tale iudicium completum non fuit, non propter dubitationem aut inevidentiam annexam, sed propter defectum libertatis. Iudicium namque de fine supernaturali amando, in viatore puro, ex sui natura exigit quod sit liberum ad bonum et malum: alioquin completum non est. In primo autem instanti iudicium illud liberum non fuit ad bonum et malum: sed determinatum necessario erat ad bonum, quemadmodum ipsum liberum arbitrium, ut dictum est *. Et ideo non ex plena libertate iudicaverunt illud bonum esse amandum super omnia: et ideo non immobiliter. Sed in secundo instanti iudicium illud fuit plene in eorum libertate, nulla evidentia convincente intellectum ad alteram partem: quoniam de supernaturalibus iudicium erat, et iam erant ad bonum et malum liberi. Et ideo illud fuit immobile quod iudicatum est tunc.

* Cf. num. VII, *Secundo.*
* Cap. X, vers. 13, 20, 21.
* Qu. LXIII, art. 6, Comment. n. IX.

XVI. Ad obiectiones Scoti contra primam probationem consequentiae *, dicitur quod sermo est de motore suffi-

* Cf. num. VIII.

ciente in suo ordine: obiective enim, et in genere causae finalis, intellectus est sufficiens motor voluntatis. Nec hoc est falsum, ut inferius*, cum de intellectu et voluntate quaeretur, manifestabitur. – Nec repugnat dictis: neutrum enim eorum quae inducuntur, sequitur. Quoniam intellectus, etsi non male, deficienter tamen movit voluntatem angeli ad primam electionem, ut ex supra* dictis patet; et ideo, deficiens a rectitudine, movit voluntatem immobiliter ad actum malum. – Secundum vero inconveniens dupliciter intelligi potest. Uno modo, quod prima electio sit immutabilis, ita quod prius natura quam intelligimus ipsam positam, non possit aliter fieri quin ipsa talis ponatur. Et hoc proprie vocatur immobilitas ante electionem; et est impossibilis angelo. Alio modo, quod etiam ipsa prima electio, ex quo posita est, non potest retractari. Et hoc modo omnis electio angeli est immobilis. Et hoc manifeste est ipsa nostra positio.

* Qu. LXXX, art. 2, in Comment.

* Qu. LXIII, art. 1, ad 4.

XVII. Ad obiectionem autem contra secundam probationem*, dicitur quod differentia assignata est optima: et quod, de notitia practica seu affectiva in particulari, cum ceteris singularibus circumstantiis, loquendo, nulla cognitio per discursum acquisita, est alicui homini immobilis, naturaliter loquendo: quoniam iudicium in particulari, *nunc, hic, in ordine ad haec,* etc., potest semper variari, vel ex aliquo passionis motu insurgente, vel ex aliquo medio probabiliore nunc secundum apparentiam, vel ex oblivione prioris medii, aut inconsideratione eiusdem: quae omnia ad discursum pertinent. Non sic autem est in angelo, in quo semper conclusio cum suo medio offertur, quia non est ibi discursus. Unde patet quod differentia voluntatum penes discurrere et non discurrere, mobilitatem et immobilitatem inducit.

* Cf. num. IX.

XVIIII. Ad obiectionem autem contra consequentiam*, dicitur quod obstinatio daemonis et animae separatae non est omnino eiusdem rationis secundum veritatem, nec secundum Augustinum*: et ideo non oportet quod habeat causam communem eiusdem omnino rationis in utroque. Sed eo modo quo aliqualiter est eiusdem rationis, sic aliqualiter habet causam communem: et illa est immobilitas tam intellectus quam voluntatis animae positae extra statum viae. Et dico quod anima obstinata redditur per primum actum quem elicit in statu separationis; et quod anima tunc demeretur, non ut in via, sed ut in termino, ut ex superius* dictis patet. – Anima autem Lazari, quamvis extra praesentem vitam, non tamen extra viam posita fuit, dispensatione divina quae nulli legi arctatur. Nec hoc oportet probare, quia ad sensum patuit.

* Cf. num. X.

* Fulgentium.

* Cf. qu. LXIII, art. 6, Comment. num. III sqq.

XIX. Ad argumenta Scoti contra conclusionem* dicitur: et primo, ad auctoritatem Augustini*, quod cum veritate illius conditionalis stat veritas nostrae categoricae. Quoniam redire ad bonum post peccatum mortale, nonnisi deiformi natura, quae gratia vocatur, fieri potest. Et si illa esset naturalis homini, a fortiori angelo, qui *speculum est purissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, Dei pulchritudinem*, apud Dionysium*. Cum veritate igitur huius conditionalis, scilicet, *Si vis qua reditur ad bonum, inesset homini, a fortiori inesset angelo,* stat quod nec homo nec angelus possit a malo resurgere, et quod ille immobiliter ex se malo adhaereat postquam elegit illud.

* Cf. num. XI.

* Fulgentii.

* *De Div. Nom.*, cap. IV.

Ad rationem autem dicitur, quod voluntatem ut priorem actu esse causam sui actus, potest dupliciter intelligi. Primo, ut ly *actu* distribuatur pro omni actu voluntatis simpliciter: et est sensus, *voluntas ut prior omni sua operatione, est causa omnis sui velle.* Et in hoc sensu propositio est falsissima: sic enim est causa tantum primi sui velle; quoniam voluntas affecta primo suo actu, qui est amor finis, vult cetera, et nuda nihil vult nisi finem quem primo vult. – Secundo, ut ly *actu* distribuatur accommode: et est sensus, *voluntas ut prior actu eliciendo, est causa illius.* Et sic est verissima: quoniam universaliter causa efficiens est prior natura effectu. – Nec est quaerenda alia causa huius, nisi ipsa natura voluntatis, cui naturaliter convenit quod aliter causat nuda, et aliter affecta, eo quod transit in affectionis suae naturam.

Ad confirmationem vero dicitur, quod voluntas obstinata est libera et libere causat actus suos; quamvis non sit libera hac libertate, scilicet ad bonum et malum. Unde simpliciter loquendo, argumentum non valet, *Est determinata ad malum immobiliter, ergo non est libera:* immo est sophisma Consequentis, a negatione minus communis ad negationem magis communis. Quemadmodum enim cum libertate voluntatis stat immobilis determinatio eius ad bonum formaliter, quia nemo operatur respiciens ad malum; ita cum determinatione ad malum stat libertas plurium eligibilium sub illo malo. – Quod si ad libertatem respectu boni et mali restringatur argumentum, dicendum est quod *causare libere ad bonum et malum, esse modum causandi convenientem voluntati ex se,* potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut ly *ex se* aut *per se* teneatur positive: ut sit sensus quod voluntas vindicat sibi per se, iuxta aliquem modum perseitatis, talem modum causandi. Alio modo, ut ly *per se* teneatur negative, idest, *nullo addito:* ut sit sensus quod voluntas creata, nulla sibi additione facta, habet hunc modum causandi, scilicet libere ad bonum et malum. Et hac distinctione stante, dicitur quod, si in argumento sumatur ly *per se* positive, maior est vera, sed minor falsa: quoniam nulli voluntati convenit talis libertas per se, in primo aut in secundo modo dicendi per se: alioquin oporteret dicere quod voluntas beatorum potest peccare; quod enim convenit alicui per se, necessario et inseparabiliter convenit. Si vero sumatur ly *per se* negative, tunc minor est vera, sed maior est falsa: quoniam oppositum eius quod convenit alicui per se negative, idest nude sumpto, potest convenire per aliquid adiunctum, ut manifeste patet. Et sic est in proposito: quoniam voluntas, si nuda est, libera est ad bonum et malum; si affectione determinata ad malum aut ad bonum, amplius talem libertatem non habet. Libera tamen semper remanet respectu eorum quae sunt ad finem suum sive bonum sive malum.

Ad tertiam autem et quartam obiectiones patet responsio ex supra dictis.

XX. Ad obiectionem Durandi et Gregorii* dicitur negando consequentiam, absolute loquendo, et de bono moris supernaturali, de quo est sermo. Quoniam quemadmodum bene operari principaliter est ex gratia et secundario ex voluntate angeli, ita continuatio bonae operationis principalius est ex gratia quam ex natura: quia gratia est causa et in fieri et in conservari talis bonitatis. Cum hoc tamen stat quod, quia gratia perficit naturam per modum illius naturae, quod conditio naturae redundet in conditionem gratiae; et sic immobilitas naturae immobilitat gratiam, et voluntati mobili gratia mobiliter inhaeret. Et hoc modo dicimus angelos confirmatos in bono: et non quod natura sit principalis causa confirmationis.

* Cf. num. XII.

XXI. In responsione ad tertium, dubium occurrit: videtur enim repugnare determinationi factae in corpore articuli. Nam hic dicitur quod peccatum angeli non perseverat quoad opinionem assequendae excellentiae: ergo apprehensio illa qua peccavit, non est immobilis. Et patet sequela: quia de facto mutata est.

Ad hoc breviter dicitur, negando consequentiam. Tum quia apprehensio qua peccavit, fuit iudicium talis *eligibilis*, et non opinio talis *possibilis:* hoc autem iudicium, ut in littera dicitur, perseverat immobile. – Tum quia opinio talis possibilis non positive, sed negative concomitata est iudicium electionis: non enim oportet quod, dum iudicavit excellentiam suam appetendam, crediderit positive illam possibilem; sed satis est quod non reputaverit illam impossibilem. Quam non reputationem modo non habet, positive apprehendendo illud esse impossibile. – Sic igitur mutatio ista non est de positivo in positivum; neque de iudicio in iudicium oppositum.

Et per hoc patet responsio ad Durandum arguentem* angelum posse converti ad bonum, cessante inconsideratione; quemadmodum peccans ex passione, cessante passione. Inconsideratio enim illa, quamvis cessaverit speculative, non tamen affective, ut conditio iudicii; sed daemon perseverat iudicans eligendum sibi fore beatum absque recursu ad divinam misericordiam supernaturalem.

* Loco cit. sup., num. XII.

XXII. In responsione ad quintum, tria dicta sunt ambi-

gua. Primum est, quod quilibet actus voluntarius daemonis est malus. – Secundum est eius ratio. – Tertium est, quod actu naturae bono abutuntur.

Contra primum enim dupliciter instatur a Scoto, ubi supra *. *Primo,* quia hoc non est necessarium: quoniam voluntas potest se suspendere ab omni actu secundo, sicut potest aliquam aliam virtutem; ut patet ex Augustino, I *Retract.*, cap. XXII, dicente quod *nihil est tam in potestate nostra quam ipsa voluntas.* – *Secundo,* quia sequeretur quod quilibet actus voluntarius angeli esset eiusdem speciei: quod est inconveniens. Et tenet sequela: quoniam causa universalis malitiae non posset esse nisi prima affectio mala, quam constat non inclinare nisi ad actus eiusdem speciei. – *Tertio* instat Durandus *: quia fine existente bono ex genere, non est necesse ceteros actus esse malos. Sic autem est in angelis, ut patet ex dictis *.

* Cf. num. VIII.

* Loco cit. supra, num. XII.

* Vide Durand., II *Sent.*, dist. V, qu. I.

Contra secundum vero est, quia non valet, *fit non bene, ergo male,* sed est sophisma Consequentis: quoniam *non bene* et dicitur de malo, quod est contrarium bono; et de *non bono,* quod negative opponitur bono, quod scilicet non habet circumstantias bonificantes moraliter ipsum. – Et confirmatur. Quia in carente gratia, inter actum bonum et malum datur medium, puta honorare parentes: et sic, in proposito, credere ex evidentia rerum est actus, quamvis non bonus, quia non debito fine, non tamen malus; ut etiam Scotus, ubi supra *, tangit.

* Cf. num. VIII.

Contra tertium autem instat ibidem Scotus: quia inclinatio naturae, puta synderesis, potest habere actum conformem sibi, sistendo in eo, puta displicentiam de malo culpae; et similiter dolere de malo poenae inquantum laesiva naturae, et similia. Quare enim non potest sistere in hoc, absque eo quod apponat circumstantias malas, nulla apparet ratio; cum naturalia eorum, apud Dionysium, IV cap. *de Div. Nom.*, sint *integra et splendidissima.*

XXIII. Ad evidentiam horum, sciendum est quod proportio voluntatis perfecte extra viam ad finem suum, est quemadmodum proportio voluntatis nostrae ad beatitudinem in communi; ita quod ita se habet ille finis ad voluntatem sic complete affectam, quemadmodum beatitudo nunc se habet ad nos; quoniam voluntas in naturam affectionis illius transit, et perinde voluntas illa affectione determinatur ad unum talem finem, quemadmodum voluntas naturaliter determinata est ad boni rationem. Et quoniam affectio illa non ad aliquem particularem, sed universalissimum finem, utpote ultimum, est; et ad ultimum finem alicuius simpliciter omnia diriguntur, et in ordine ad illum omnia mensurantur; consequens est ut obstinatus simpliciter non solum habitualiter semper in illa affectione permaneat, sed etiam virtualiter; etsi non actualiter, ut in instanti quo peccavit obstinate. *Virtualiter* autem dico, idest *participative;* quemadmodum in omni actu voluntatis nostrae salvatur virtualiter appetitus beatitudinis, dum quidquid volumus, ut participemus beatitudinem volumus. Ac per hoc, omnia quae vult obstinatus, propter illum finem virtualiter vult. Et sic ex eo quod illa affectio inest voluntati, immobiliter determinat, velut natura, ad unum. Ex eo enim quod illa est respectu finis ultimi simpliciter, et non in hoc vel in illo ordine, habet rationem principii respectu omnium actuum voluntariorum sequentium; eo quod finis in operabilibus se habet ut principium in speculabilibus. – Ex his autem patet facile responsio ad omnia obiecta *.

* Cf. num. praec.

XXIV. Ad obiecta namque Scoti contra primum dictum, dicitur quod voluntas nec se, nec aliam vim potest sine omni suo actu suspendere: quia velle suspendere se vel aliam, actus voluntatis est; et ille actus esset malus propter vim primae electionis. Quamvis, in proposito, negandum sit voluntatem obstinatam esse huius libertatis: quoniam non potest facere quin doleat, et odio habeat damnationem, etc. Et manifeste sophisma Figurae dictionis committitur, a voluntate ad voluntatem obstinatam arguendo. – Nec inconvenit, immo oportet omnem actum voluntatis obstinatae esse eiusdem rationis virtualiter; quemadmodum actus omnium virtutum sunt actus caritatis virtualiter. Cum tali enim identitate specifica stat diversitas specifica formaliter eorundem actuum; ut patet in exemplo adducto. – Nec obstat Durandi obiectio: quia nihil refert an finis sit malus ex genere an non, modo affectio ad illum sit mala et immobilis, et ad ultimum simpliciter.

Ad obiecta vero contra secundum, iam patet quod, si non valeat simpliciter, *fit non bene, ergo male;* valet tamen in obstinato, propter immobilitatem finis ultimi simpliciter. – Et propter eandem causam non datur actus medius voluntarius in statu extra viam, quamvis detur in via.

Et propter haecmet patet responsio ad obiecta contra tertium. Quia cum omnes actus secundi, sive naturae conformes sive non, in angelo, voluntati suae sint subiecti quoad exercitium actus; et voluntas daemonis sit determinata ad talem finem; necesse est ut in omnibus illud velit quod est finis eius. Et sic omnes eius operationes, etiam naturales, inquantum voluntariae, inficiuntur initiali affectione finis. Nec potest sistere in aliquo opere, ut naturae conforme est tantum, nisi possit velle, et non propter ultimum finem: quod est impossibile. Volunt enim, quaecumque volunt in tali pessimo statu, habere et facere ut dictum est *: et sic omnibus abutuntur bonis.

* Cf. num. praec.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DOLOR SIT IN DAEMONIBUS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dolor non sit in daemonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in daemonibus est gaudium: dicit enim Augustinus, *contra Manichaeos* *: *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur.* Ergo in daemonibus non est dolor.

* De Gen. contra Manich., lib. II, cap. XVII.

2. PRAETEREA, dolor est causa timoris: de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum praesentia sunt. Sed in daemonibus non est timor; secundum illud *Iob* XLI *: *Factus est ut nullum timeret.* Ergo in daemonibus non est dolor.

* Vers. 24.

3. PRAETEREA, dolere de malo est bonum. Sed daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpae; quod pertinet ad vermem conscientiae.

SED CONTRA EST quod peccatum daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud *Apoc.* XVIII *: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maxime se glorificavit, punitur doloris luctu.

* Vers…

RESPONDEO DICENDUM quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in daemonibus esse non possunt: sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis *, sic possunt esse

in daemonibus. – Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt: vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor: et praecipue quia de ratione poenae est, quod [α] voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum quod sicut in daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur, *Factus est ut nullum timeret,* intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi * namque [β] scriptum est quod *daemones credunt et contremiscunt.* (* Iacobi cap. II, vers. 19.)

Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpae propter se, attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur. Dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati [γ] naturae, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei* *, quod *dolor amissi boni in supplicio, testis est naturae bonae.* (* Cap. XIII.) Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis et obstinatae, de malo culpae non dolet.

α) *quod.* – *ut* codices et *a b.*
β) *namque.* – *enim* ABCDE.
γ) *bonitati.* – *voluntati* FG*a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, distinguitur dolor dupliciter, assignando iuxta singula possibilitatem vel impossibilitatem respectu angeli; secundo, respondetur quaesito una conclusione affirmativa de necessario *. (* Cf. num. III.)

Quoad *primum,* dolor dupliciter: ut passio, et ut simplex actus voluntatis. Primo modo, est impossibilis angelo: secundo modo, est possibilis.

II. Circa hanc partem, adverte quod Scotus, in Primo, dist. I, qu. III, et in Quarto, dist. XLIX, qu. VII, imaginatur quodam novo modo tristitiam et delectationem in angelis et animabus separatis. Distinguit voluntatem ut operativam, ut receptivam, ut productivam. Et imaginatur quod voluntas inquantum operativa, amat, odit, eligit, etc. Inquantum receptiva, delectatur, tristaturque: ita quod delectari aut tristari non est operari, sed pati; est enim passio consequens operationem perfectam. Inquantum vero productiva, spirat amorem. Et sic, apud ipsum, tam delectatio quam tristitia semper est passio: sed quandoque est passio cum alteratione organi, et tunc est passio appetitus sensitivi; quandoque vero est passio voluntatis, et tunc est ab obiecto praesenti in ipsa voluntate.

S. Thomas autem, ut hic, et clarius in I[a] II[ae], qu. XXII, et specialiter in art. 3, et singulariter ad 3, nescit huiusmodi passiones in voluntate; sed *actus simplices voluntatis* ponit *cum similitudine effectus.* – Nec obstat si dicatur quod delectatio non est in potestate voluntatis, et quod consequitur operationem perfectam: cum his enim omnibus stat simul quod sit simplex actus voluntatis: quoniam non quomodolibet disposita voluntas potest libere non operari, sed stante una, necesse est tunc sequi aliam, etc.

Fundamentum autem Auctoris, hic tactum, sed ibi * declaratum, est quia passio a *pati* sumitur: unde quot modis dicitur pati, tot dicitur passio. (* Art. I.) Et ut ibi ostenditur, secundum solam receptionem non dicitur passio doloris vel gaudii; sed secundum quod patiens trahitur ad agens. Quod in omni actu voluntatis fit: *facti sunt* enim *sicut ea quae dilexerunt* *. (* Osee cap. IX, vers. 10.) Unde omnes actus voluntatis hoc modo passiones vocantur: sed propria locutio non est, ut per Augustinum, IX *de Civ. Dei,* ibidem * allegatum, patet. (* Art. 3, ad 3.)

III. Quoad *secundum* *, conclusio est: Dolor necessario est in daemonibus. (* Cf. num. I.) – Probatur sic. Daemones multa esse volunt quae non sunt, et non esse quae sunt: ergo dolent.

Consequentia probatur ex definitione doloris sic sumpti. – Antecedens vero probatur quadrupliciter: primo, quia invidi sunt; secundo, quia poenis addicti (de ratione enim poenae est involuntarium); tertio, quia beatitudine privantur; quarto, quia iniqua eorum voluntas cohibetur a multis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM AER ISTE SIT LOCUS POENALIS DAEMONUM

II *Sent.,* dist. VI, qu. I, art. 3; IV, dist. XLV, qu. I, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est daemonibus poenalis.

2. Praeterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum daemonis. Sed locus poenalis hominis est infernus. Ergo multo magis daemonis. Ergo non aer caliginosus.

3. Praeterea, daemones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae daemonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *super Gen. ad litt.* *, quod *aer caliginosus* est *quasi carcer daemonibus usque ad tempus iudicii.* (* Cap. X.)

Respondeo dicendum quod angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret [α]. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis [β] inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exerce-

α) *procuret.* – *procuretur* P.
β) *scilicet aliquis.* – Om. codices et *a b.*

tur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. – Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae: et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae: et sic debetur eis caliginosus aer.

Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii: unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium: licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. – Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam angeli, in inferno erunt; boni vero in caelo.

Ad primum ergo dicendum quod locus non est poenalis angelo aut [γ] animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem [δ] naturae non praefertur alteri animae, sicut daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod aliqui dixerunt usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam daemonum quam animarum: et similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiae, qui [ε] dicit, II *Cor.* v *: *Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo.* – Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus [ζ]. – Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis angelis. (* Vers. 1.)

Unde dicendum est quod, sicut locus caelestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod daemones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam glossa Iacobi iii *, quod *portant secum ignem gehennae quocumque vadant.* – Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Lucae viii *: quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marci v * dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.* (* Vers. 6. * Vers. 31. * Vers. 10.)

γ) *aut.* – *nec* codices.
δ) *ordinem.* – *conditionem* C.
ε) *qui.* – *quae* ACDE.
ζ) *daemonibus.* – *hoc addunt* ABCEFGa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, respondet quaesito una conclusione; secundo, respondet tacitae obiectioni.

II. Quoad *primum,* conclusio est ista: Angelis malis duplex locus poenalis convenit, infernus simpliciter, et aer caliginosus usque ad diem iudicii. – Prima pars relinquitur per se nota. – Secunda probatur sic. Ratio divinae providentiae habet, quod inferiorum bona per superiora procuret: ergo conveniens est quod hominum bonum indirecte per daemones procuret: ergo conveniens est eos iuxta nos in aere isto locari, usque ad diem iudicii.

Prima consequentia et declaratur et probatur. Declaratur quidem, distinguendo dupliciter procurari bonum hominis: scilicet directe; et indirecte, per exercitium contrarii. Probatur vero: quia daemones sunt medii inter Deum et homines, et non totaliter exclusi ab utilitate naturalis ordinis; nec habiles sunt ut directe promoveant nos ad bonum; restat ergo ut indirecte, impugnando scilicet et exercendo nos. – Secunda vero consequentia, quoad primam partem, patet: quia locus debet esse conveniens exercitio. Quoad secundam autem, probatur: quia pugna et exercitium nostrum usque ad diem est iudicii. Et declaratur ex opposito: quia angeli boni etiam usque ad illud tempus huc mittuntur.

III. Quoad *secundum,* dicit cum his stare quod aliqui angeli mali mittantur etiam nunc in infernum; sicut etiam boni multi non sunt hic, sed cum animabus sanctis. Post iudicium vero omnes hi in inferno, et omnes illi in caelo.

QUAESTIO SEXAGESIMAQUINTA

DE OPERE CREATIONIS CREATURAE CORPORALIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

POST considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali * [* Cf. qu. L, Introd.]. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat: scilicet opus creationis, cum dicitur * [* Gen. cap. I, vers. I.]: *In principio creavit Deus caelum et terram*, etc.; opus distinctionis, cum dicitur * [* Ibid. vers. 4, 7.]: *Divisit lucem a tenebris*, et *aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento;* et opus ornatus, cum dicitur * [* Ibid. vers. 14.]: *Fiant luminaria in firmamento* etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis * [* Qu. LXVI.]; tertio, de opere ornatus * [* Qu. LXX.].

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis sit a Deo.

Secundo: utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio: utrum sit facta a Deo mediantibus angelis.

Quarto: utrum formae corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT A DEO

De Pot., qu. III, art. 6; *In Symb. Apost.*, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim *Eccle.* III * [* Vers. 14.]: *Didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum.* Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum: dicitur enim II *Cor.* IV * [* Vers. 18.]: *Quae videntur, temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna.* Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. PRAETEREA, *Gen.* I * [* Vers. 31.] dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Sed creaturae corporales sunt malae: experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis [α] serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet * [* Cf. qu. XLVIII, art. 5, arg. *Sed contra*.]. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

3. PRAETEREA, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo: unde Apostolus dicit, II *Cor.* IV * [* Vers. 18.]: *Non contemplantibus nobis quae videntur.* Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo CXLV * [* Vers. 6.]: *Qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt.*

RESPONDEO DICENDUM quod quorundam haereticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, II *Cor.* IV * [* Vers. 4.]: *deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium.* – Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. – Dicitur autem diabolus esse *deus huius saeculi*, non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo Apostolus loquitur, *ad Philip.* III * [* Vers. 19.]: *Quorum deus venter est.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino [β] immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia: puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. – Quod autem Apostolus dicit, *quae videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis quae sunt in istis rebus visibilibus [γ], temporaliter transeunt: quae autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in

---

α) *multis.* – *muscis* G. – *et huiusmodi* om. ACE.

β) *omnino.* – Omittunt P*ab.* – Pro *immobiles, immobilia* codices et *a.*

γ) *visibilibus.* – *sensibilibus* DFG, om. ABCE. – Pro *in rebus invisibilibus, invisibilia* G.

aeternum. Unde et supra* praemiserat: *aeternum gloriae pondus operatur in nobis.* (* Loc. cit. vers. 17.)

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona: sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare [δ]* et contractum; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. (* D. 285.) – Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur; non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt: quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur,* ut dicitur *Rom.* I*. (* Vers. 20.) Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur *Sap.* XIV*, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium.* (* Vers. 11.) – Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

δ) *particulare.* – *particulatum* ABCDE, *partitum* pF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. Ly *a Deo* tenetur effective. – In corpore tria facit: primo, refert opinionem quandam; secundo, determinat veritatem contra eam, respondendo quaesito; tertio, satisfacit motivo adversariorum.

Quoad *primum,* duo. Primum est opinio Manichaea: Visibilia sunt a deo malo. – Secundum, auctoritas II *ad Cor.* IV.

II. Quoad *secundum,* conclusio responsiva ad quaesitum est: Corporalia, immo omnia, sunt a Deo. – Probatur sic. Quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua causa una recipiant: sed in omnibus, tam corporalibus quam spiritualibus, invenitur *esse:* ergo ab aliqua una essendi causa invenitur. Illa est Deus. Ergo.

Maior declaratur exemplo, seu inductione, in habentibus calorem, etc. Et probatur ratione. Quia diversa unita, seu communicantia in aliquo (quod idem est), aut ex se, aut ab alio uniuntur. Et cum non ex se, quia diversa, ut sic, non uniuntur; ergo ab aliqua causa unionis.

Adverte hic quod s. Thomas, brevitati studens, maiorem absolute assumpsit, sciens tamen sub disiunctione debere intelligi: quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum specie, genere, sive analogia, oportet vel quod in omnibus illis illud unum sit causatum ab aliqua causa extrinseca; vel quod unum sit causa, et reliqua sint causata ab eo cui primo illud convenit. Et sic intellecta, propositio ista evidens est in philosophia.

III. *Tertio,* exponit quomodo intelligenda sit auctoritas Apostoli adducta ab haereticis. Et patet in littera.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT FACTA PROPTER DEI BONITATEM

Qu. XLVII, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim *Sap.* I*: *Creavit Deus ut essent omnia.* (* Vers. 14.) Ergo omnia sunt creata propter suum [α] proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Praeterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Praeterea, iustitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam, est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata, non potest esse [β] nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur *Prov.* XVI*: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* (* Vers. 4.)

Respondeo dicendum quod Origenes posuit* quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. (* Peri Archon, lib. III, cap. v.) Posuit enim* quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales. (* Ibid. lib. I, cap. vi, viii; II, cap. i, ix; III, cap. v.) Quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quaedam vero, aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo.

Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata* [γ] productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis, subiungit: *Vidit Deus quia hoc esset bonum;* quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. (* Gen. I.) Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed

α) *suum.* – Om. [illegible] Pa.
β) *potest esse.* – *est* ACDE.
γ) *enarrata.* – *narrat* [illegible]. – [illegible]

ut malum alterius puniretur. – Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo; si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

Unde hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam: partes enim sunt quasi materia totius *. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. – Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei: quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

* D. 732, 852.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum quod aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo: iustum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria facit: primo, adducit opinionem Origenis; secundo, excludit illam; tertio, respondet quaesito.

II. Quoad *primum,* duo refert: opinionem, et radicem eius. Opinio est, quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, qua ad bonitatem suam aspicit; sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. – Radix vero est prioritas creationis spiritualium, aequalitas naturalium, libertas arbitrii, et difformitas quoad meritum et demeritum, ut patet in littera.

III. Quoad *secundum,* dupliciter probat hanc solutionem esse erroneam. Primo, quia contrariatur Scripturae dicenti creaturam corporalem esse per seipsam bonam. – Secundo, ducendo ad impossibile: scilicet quod dispositio corporalis mundi quae nunc est, esset casualis, ut patet in littera.

IV. Quoad *tertium,* conclusio responsiva est haec: Divina bonitas est finis omnium corporalium. – Et probatur sic. Totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem: ergo divina bonitas est finis omnium corporalium.

Antecedens declaratur, ostendendo et graduando fines alicuius totius et partium eius, iuxta quadruplicem habitudinem et gradum: primo, partium ad sua opera; secundo, partium inter se; tertio, partium ad totum; et quarto, totius ad finem extrinsecum. Et probatur: quia universum est ad imitandum et repraesentandum divinam bonitatem; quod est ad eius gloriam ordinari.

Consequentia vero probatur ex eo, quod ex omnibus creaturis constituitur universum sicut totum ex partibus: ac per hoc, idem est finis totius et illarum, communiter loquendo. Nihil enim prohibet quasdam partes peculiarius, secundum proprias rationes, ordinari in divinam bonitatem per proprias operationes, iuxta primum gradum; ut de creaturis rationalibus patet.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT PRODUCTA A DEO MEDIANTIBUS ANGELIS

Supra, qu. xlv, art. 5; II *Sent.*, dist. i, qu. i, art. 3, 4; IV, dist. v, qu. i, art. 3, qu^a. 3, ad 3; *De Pot.*, qu. iii, art. 4, ad 9, 12; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. x.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur α per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi *: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed *ordinare est sapientis,* ut dicitur in principio *Metaphys.** Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III *de Trin.** Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem β, tanquam superiorem, est producta.

α

* Ps. ciii, vers. 24.

* Lib. I, cap. ii, num. 3. – S. Th. lect. ii.

* Cap. iv.

β

α) *gubernantur.* – *gubernatur* PDF.

β) *spiritualem.* – *creaturam spiritualem* ACDE.

2. Praeterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturae, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum: cum *propter longe distare a Deo*
* De Gener. et Corrupt., lib. II, cap. x, n. 7. dicat Philosophus * quaedam corruptibilia esse.

3. Praeterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte
γ ob culpam γ.

* Vers. 1. Sed contra est quod dicitur *Gen.* I *: *In principio creavit Deus caelum et terram*, per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

* Avicen., Metaphys., tr. IX, cap. IV. Respondeo dicendum quod quidam * posuerunt gradatim res a Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. – Sed haec positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur: imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari
* D. 127. nisi a solo Deo *.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum: sicut esse quam vivere *, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis * D. 562.
substratum, tanto a superiori causa directe δ procedit. δ
Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. – Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus caelum et terram.*

Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituuntur.

Ad secundum dicendum quod ipse Deus unus, absque suae simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra * ostensum est. Et ideo * Qu. xv, art. 2.
etiam est ε, secundum diversa cognita, diversorum ε
productorum causa per suam sapientiam: sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi: quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae *. Unde nulli creaturae competere potest. * D. 409.

γ) *culpam.* – *suam* addunt P*b*.
δ) *directe.* – *directius* sC.
ε) *est.* – Om. D. – Pro *productorum causa*, *productor* BGsA, *productio* F, *productorum* CDEpA et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo facit: primo, refert opinionem Avicennae; secundo, excludit eam, determinando conclusionem responsivam quaesito, ratione et auctoritate.

Quoad *primum*, opinio est affirmativa, et patet.

II. Quoad *secundum*, conclusio est: Creatura corporalis est immediate a Deo, prima productione. – Probatur primo, ratione. Creatio est actio impossibilis creaturae: prima productio creaturae corporeae est creatio: ergo.

Minor patet ex identitate effectus. Ad primam enim productionem spectat producere primum ordine generationis, et consequenter id quod est imperfectissimum et in re: quia imperfectius est sicut prius. Ad creationem quoque spectat idem: quoniam extendit se usque ad productionem materiae primae. Ergo.

Maior vero probatur sic. Causa quanto superior, tanto ad plura se extendit in causando: ergo ad communius: ergo ad magis substratum. Ergo quod primo in omnibus substernitur, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Ergo nulla causa secunda potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo causato a prima causa. Ergo nulla causa secunda potest creare. – Antecedens et prima consequentia patent. – Secunda vero probatur. Quia substratum communius invenitur semper quam informans illud: quia informare est restringere et terminare; ut patet de esse, vivere et intelligere, in quibus est graduum informatio; et materia et forma, in quibus rerum duarum est per formationem unio. – Ultima autem consequentia probatur ex ratione creationis: quia scilicet creatio est productio rei secundum totam substantiam, nullo praesupposito creato vel increato.

Deinde affertur auctoritas Scripturae ad conclusionem.

III. Adverte hic primo quod, cum dicitur de ratione creationis esse producere rem nullo praesupposito, quod non negatur simpliciter omne praesuppositum (quoniam semper praesupponitur agens, et quandoque materia, ut patet in creatione animae intellectivae): sed negatur omne praesuppositum *quod sit aliquid illius quod est per se primo terminus illius creationis.* Ita quod creari dicitur illud quod sic producitur quod nihil eius praesupponitur: tunc enim tota eius substantia syncategorematice producitur. – Notanter autem dixi, *quod per se primo terminat productionem:* alioquin omnes formae crearentur, quoniam nihil earum supponitur, quoniam subiectum nihil est earum. Secundum tamen veritatem ideo non creantur, quia non fiunt per se, sed ad fieri compositorum, ut Aristoteles adinvenit *: quia hac sola via creationem effugere potuit. Re- * Metaphys., lib. VI, cap. VIII, n. 2, 3; cap. IX, n. 7.
quiruntur ergo, et sufficiunt, ad creari duo: et quod per se fiat; et quod nihil eius praesupponatur, neque ordine temporis neque ordine naturae. Hoc est enim ex nihilo fieri.

IV. Adverte secundo, quod ratio adducta hic ad excludendum creationis actum a causis secundis, si subtiliter perspiciantur et ad memoriam reducantur dicta superius in qu. XLV *, concludit non solum quod nulla secunda causa * Art. 5.

potest propria virtute creare, quod prima facie sonat; sed etiam quod nec instrumentaliter aliqua earum hoc possit. Quoniam si primum ordine compositionis in re est proprius effectus primae causae, nihil fingi potest praevium, quod ad causam aliquam instrumentalem spectet: quoniam ante primum nihil est. Et tamen constat instrumentum omne ad praevium aliquid agendum apponi, ut ex supra * dictis patet. * Ibid., Comment. num. xv.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM FORMAE CORPORUM SINT AB ANGELIS

Infra, qu. xci, art. 2; qu. cx, art. 2; II *Sent.*, dist. i, qu. i, art. 4, ad 4; dist. vii, qu. iii, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. xliii; III, cap. xxiv, lxix, ciii; *De Malo*, qu. xvi, art. 9; Opusc. XXXIV, *de Occult. Op. Nat.*

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod formae corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius, in libro *de Trin.* *, quod *a formis quae sunt sine materia, veniunt*[α] *formae quae sunt in materia.* Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales: formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

* Cap. ii.

2. PRAETEREA, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae: creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

3. PRAETEREA, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi[β] quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus: unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod *non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab angelis, sed a Deo.

* Cap. viii.

RESPONDEO DICENDUM quod opinio fuit quorundam quod omnes formae corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit * formas quae sunt in materia corporali, derivari et formari[γ] a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quendam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam *participationem* vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum: puta quod una substantia separata[δ] est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

* *Phaedonis* cap. xlix; et in *Timaeo* (Did. tom. II, pag. 218).

Avicenna vero * et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi[ε] *Intelligentias,* nos autem angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum. – Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam.

* *Metaphys.*, tr. IX, cap. v.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII *Metaphys.* *, id quod proprie fit, est compositum: formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint[ζ], aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis: quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas: sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa[η] formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito *.

* S. Th. lect. vii, viii. – Did. lib. VI, cap. viii, n. 3, 4; cap. ix, n. 7.

* D. 642.

Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III *de Trin.* *; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

* Cap. iv.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt[θ], sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum

---

α) *veniunt.* – *venerunt* BCDEFG et Boetius.
β) *causandi.* – *essendi* ACDEFG*a.*
γ) *et formari.* – Om. codices.
δ) *separata.* – Om. ACE.
ε) *quidem ipsi.* – *quidam* EsF et *a, quidem* ceteri. Cf. infra qu. lxxix, art. 10. – Post *Intelligentias* B addit *dicunt.*
ζ) *ut aliquando sint.* – *quidem quod aliquando sint et* ACDEFG, et omisso *et* B.
η) *causa.* – *ut causa* D.
θ) *corpora habuerunt.* – *corpora humanorum* pF, *corpora humana habuerunt* Pab.

obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit, *Dixit Deus, Fiat hoc vel illud;* in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum *, est *omnis forma et compago et concordia partium.*

In Ioan. tract. I.

Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina: sicut etiam Apostolus dicit, *Hebr.* xi *: *Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* – Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Vers. 3.

Ad secundum dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo principaliter facit: primo, refert opinionem affirmativam, diversimode tamen a Platone, Avicenna, et quibusdam modernis haereticis dictam; secundo, respondet quaesito.

II. Quoad *primum,* quatuor refert ex Platone: scilicet et quod ponebat formas materialium separatas; et quod ponebat eas iuxta ordinem formarum materialium; et quod ab his formis derivantur formae materiales in materia; et quod hoc fit per modum participationis et assimilationis cuiusdam. – Ex Avicenna vero refert tria: scilicet quod sunt quaedam substantiae separatae non de naturis inferiorum, quas angelos dicimus; et quod in mente earum sunt formae naturalium sicut in artifice; et quod ab illis effluunt formae naturales. – Ex haereticis autem duo: scilicet Deum esse creatorem omnium; et diabolum formare materiam corporalem per varias species.

III. Quoad *secundum,* tria. Primo, quod formae corporum non per se fiunt. – Secundo, quod eo modo quo fiunt, fiunt ab agentibus corporalibus ut a causis propinquis; a substantiis separatis ut motoribus ad formas; et a Deo ut a prima causa. – Tertio, quod in prima rerum conditione formae corporales productae sunt a solo Deo.

Prima conclusio probatur sic. Eius est fieri cuius est esse, et eodem modo: quia fieri terminatur ad esse. Sed formae non sunt per se, sed quasi ipsis composita sint. Igitur nec fiunt per se. – Et confirmatur auctoritate Aristotelis VII *Metaphys.* Et sic patet radix erroris omnium recitatorum.

Secunda vero conclusio probatur eodem medio, adiuncta alia propositione, scilicet quod *unumquodque fit a sibi simili,* sic. Compositum per se primo fit, et forma non fit nisi ad factionem compositi: ergo formae corporales causantur non quasi influxae ab aliqua forma immateriali, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. – Et probatur consequentia: quia omne quod fit, fit a sibi simili. Ex hoc enim probatur prima pars sic. Forma non fit: ergo non oportet ab aliqua forma immateriali eam derivari. Et antecedens patet tum ex VII *Metaphys.,* tum ex ratione: quia eiusdem et eodem modo est esse et fieri; formae autem non sunt quasi ipsae sint; ergo nec fiunt. Deducatur etiam secunda pars sic. Compositum fit: ergo a composito, alias non fieret a sibi simili: ergo a transmutante materiam de potentia in actum; nullo enim alio modo compositum agere potest. Et his si adiungas quod forma non alia ratione est nisi ut qua compositum est, sequitur evidenter quod ab eodem composito per transmutationem materiae educitur forma. – Reliquae vero partes huius secundae conclusionis, scilicet quod formae fiunt a substantiis spiritualibus tanquam a moventibus ad formas, et a Deo tanquam a prima causa, et probantur quia composita agentia moventur a substantiis spiritualibus, ut Augustinus dicit; et ipsae species intellectus angelici reducuntur in primam causam, quasi rationes seminales in agens perfectum et primarium.

Tertia conclusio, *Formae corporales in prima rerum conditione fuerunt immediate a Deo,* et probatur, quia nulla ibi intervenit transmutatio de potentia ad actum, et soli Deo obedit materia ad nutum: secundo, confirmatur auctoritate Scripturae, *Gen.* I: et patet in littera.

IV. Adverte hic diligenter quod formam fieri per transmutationem, et ipsam educi de potentia ad actum, non differunt. Et propterea non est idem formam recipi in materia, et educi de ipsa: sed oportet quod forma ex vi transmutationis resultet. Imaginandum est enim formas omnes educibiles praeesse in materia in potentia quasi latitantes sub potestate ipsius, et esse in ea vim causativam earum, materialiter tamen; ita quod, accedente determinato agente ad certam speciem, et transmutante materiam, illa ex vi talis mutationis mutatur, non ex eo quod habet in aliquid extrinsecus adveniens; sed ex eo quod habet indeterminate, paulatim determinatur ad habendum distincte quod in se prius habebat confuse. Haec enim est vis determinatae transmutationis.

QUAESTIO SEXAGESIMASEXTA

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXV, Introd.
* Qu. LXVII.

DEINDE considerandum est de opere distinctionis *. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius.

Secundo: utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio: utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi.

Quarto: utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INFORMITAS MATERIAE TEMPORE PRAECESSERIT FORMATIONEM IPSIUS

Infra, qu. LXIX, art. 1; qu. LXXIV, art. 2; II *Sent.*, dist. XII, art. 4; *De Pot.*, qu. IV, art. 1.

* Vers. 2.
* Septuag. Interp.
* *Confess.*, lib. XII, cap. XII; *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. XI.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. Dicitur enim *Gen.* I *: *Terra erat inanis et vacua*, sive *invisibilis et incomposita*, secundum aliam litteram *; per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit *. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. PRAETEREA, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore praecedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. PRAETEREA, materia potior est accidente: quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in Sacramento Altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

* Vers. 4.

SED CONTRA, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum: unde de eo dicitur, *Deut.* XXXII *: *Dei perfecta sunt opera.* Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

PRAETEREA, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt *Chaos*.

* *Confess.*, lib. XII, cap. XXIX; *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. XV.
* Homil. II in *Hexaem.*
* *In Hexaem.*, lib. I, cap. VII, VIII.
** Homil. II in *Gen.*

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc sunt diversae opiniones Sanctorum. Augustinus enim vult * quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius *, Ambrosius * et Chrysostomus **, volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse [α] contrariae, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu: hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu: quod implicat contradictionem. – Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem, et [β] postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum Naturalium *, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu [γ], sed ens actu *hoc*, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino [δ] sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. – Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius [ε] tempore, ut Augustinus dicit,

* Cf. Aristot., *Physic.*, lib. I, cap. IV, n. 1; cap. VIII, n. 1. – S. Th., lect. VIII, XIV.

α) *esse.* – Om. codices.
β) *et.* – *sed* FGab.
γ) *ens actu.* – *actu* EpAsC, *in actu* pC, *ens in actu* D. – Pro *actu hoc quod est, actu tale quod est* B, *actu hoc est* C, *actu secundum quid hoc quod est* G.
δ) *omnino.* – *primo et omnino* G, *primo omnino* ed. *a.*
ε) *ipsius.* – Om. FGa.

sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero Sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem. Et sic [ζ] secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra * patebit.

* Qu. LXIX, art. 1; qu. LXXIV, art. 2.

Et quantum ex littera *Genesis* * accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis: unde dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta: et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis* [η], sive *invisibilis,* quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis: et ideo dicitur quod erat *vacua,* vel [θ] *incomposita,* idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas [ι], scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, *tenebrae erant super faciem abyssi,* secundum quod sub *caelo* etiam aer includitur: informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, *terra erat inanis et vacua.*

* Cap. I, vers. 2.

Ad primum ergo dicendum quod *terra* aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis Sanctis. Augustinus enim vult * quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum [κ] terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua. Habet tamen [λ] similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra *inanis et vacua,* vel *invisibilis et incomposita,* quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato * materiam dicit esse *locum*). – Alii vero Sancti per terram intelligunt ipsum elementum: quae qualiter [μ], secundum eos, erat informis, dictum est *.

* Locis cit. in arg.; De Gen. contra Manich., lib. I, cap. VII.

* [illegible] II [illegible] IV [illegible] lect. III.

* [illegible]

Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia: et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo: et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.

Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam: materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto.

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios [ν] Sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum Naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum *. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit * multiplicem distinctionem. Primo quidem, caeli et terrae (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra * patebit): et hoc cum dicit: *In principio Deus creavit caelum et terram.* – Secundo [ξ], distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est [ο] de terra et aqua. Quamvis Plato * aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini* (quia etiam aer *spiritus* dicitur): ignem vero intellexerit significari per *caelum* (quod igneae naturae esse dixit), ut Augustinus refert in VIII libro *de Civ. Dei* *. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit * ignem significari per *tenebras*: quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est: quia *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu Sancto consuevit poni. Qui [π] aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare. – Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, *tenebrae erant super faciem abyssi.* – Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus * apparebit.

* Cf. Aristot., Physic., lib. I, cap. IV, num. 1; s. Th. lect. VIII; lib. VIII, cap. I, n. 2 (s. Th. lect. I.

* Gen. I, vers. 1, 2.

* Art. 3; qu. LXVIII, art. 1, ad 1.

* In Timaeo (Did. tom. II, pag. 206).

* Cap. XI.

* Doct. Perplex., part. II, cap. XXX.

* Q. LXIX.

ζ) sic. – similiter BDEab, om. ACFG.
η) inanis. – et vacua add. Pab.
θ) vel. – et Pb.
ι) naturas creatas. – creaturas creatas ACDEG, creaturas FsB et a, creaturas creaturas pB.
κ) tantum. – Om. [illegible] et ab.
λ) tamen. – tamen et ACEFGb.
μ) quae qualiter. – quod naturaliter B, quae aliqualiter D. – Post dictum est BCDEFpA addunt sicut.
ν) alios. – aliquos FGa.
ξ) Secundo. – Secundo per Pb.
ο) est. – est hoc codices.
π) Qui. – Qui tamen ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria principaliter facit: primo, refert diversitatem opinionum; secundo, ostendit sententiam Augustini oportere veram fateri; tertio, sententiam aliorum tractat *.

* Cf. num. v.

II. Quoad *primum,* duo dicit: scilicet ipsas opiniones contrarias de quaesito; et radicem, quod in rei veritate non sunt contrariae, propter aequivocationem *informitatis.*

III. Quoad *secundum,* duo dicit. Primo, quid nominis ipsius *informitatis* apud Augustinum: significat enim *negationem omnis formae.*

Secundo, conclusionem responsivam apud eundem: Informitas materiae non praecessit duratione eius formationem aut distinctionem, sed natura tantum. – Et de formatione quidem probatur: quia sequeretur quod esset ens in actu sine actu. – De distinctione vero: quia sequeretur opinio antiquorum Naturalium, ponentium subiectum generationis ens in actu. Et consequenter generari non esset nisi alterari: quia omnis forma genita non faceret ens simpliciter, sed adveniret illi. – Quod autem praecedat natura, sicut potentia actum et partes totum, probatur ex eo quod talis informitas est conditio materiae primae secundum se.

IV. Circa hanc partem adverte, quod ad hunc locum videntur spectare quaestiones duae: altera est, *An materia possit esse sine forma?* altera, *An detur forma corporeitatis, quasi forma coaeva materiae?* Sed prima quidem non directe ad hunc spectat locum. Quoniam non de divina potentia, sed de rerum ordine sermo est: constat autem, etiam secundum adversarios, quod secundum rerum ordinem materia non potest esse sine forma. Unde de hoc specialis requiratur quaestio in commentariis *de Ente et Essentia* *. – Secunda autem, cum de pluralitate formarum inferius * tractabitur, aliqualiter tractabitur.

* Qu. viii.
* Qu. lxxvi, art. 4, in Comment.

V. Quoad *tertium,* quinque dicit. Primo, quid nominis *informitatis* apud Basilium, Ambrosium et Chrysostomum: scilicet *negationem formositatis.* – Secundo, conclusionem responsivam: Informitas praecessit duratione formationem. – Tertio, discordiam Augustini et concordiam in hoc. – Quarto, triplicem distinguit formositatem ex Scriptura: luminis in caelo et corpore diaphano, visibilitatis in terra, et decoris vegetantium in eadem. – Quinto, informitates oppositas ex verbis Scripturae accipit. Et patet in littera.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNA SIT MATERIA INFORMIS OMNIUM CORPORALIUM

II *Sent.*, dist. xii, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. xvi; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. viii; *De Caelo et Mundo,* lib. I, lect. vi.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, XII *Confess.* *: *Duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe;* et hoc dicit esse *terram invisibilem et incompositam*, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

* Cap. xii.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in V *Metaphys.* *, quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

* S. Th. lect. vii. – Did. lib. IV, cap. vi, n. 7.

3. Praeterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium α est materia una.

4. Praeterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

Sed contra, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I *de Gen.* * Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

* Cap. vi, n. 3; cap. vii, n. 11.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat * non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro.*

* In *Timaeo* (Did. tom. II. pag. 211).

Hanc autem positionem Aristoteles reprobat *, per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei β qui est deorsum; ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.

* *De Caelo,* lib. I, cap. ii, n. 5 sqq.; cap. iii, n. 4. – S. Th. lect. iv, vi.

Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis. – Sed si forma corporeitatis esset una forma γ per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur δ. Quia illa forma immutabiliter materiae inhaereret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile: sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum: quae non esset corruptio sim-

α) *corporalium.* – Om. ACDEFG*ab.*
β) *ei.* – *et* BCDEFGpA et *a.*
γ) *forma.* – Om. BCDE.
δ) *dicitur.* – *ab Avicebron* addit D.

pliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi.

Supposito [ε] autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam [ζ] omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. – Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute [η] alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter [θ] se habet ad perfectum et imperfectum: unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. – Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione: quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis [ι]. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit *, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad *ubi* et non ad *esse;* et [κ] forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma [λ], vel habeat actum seu formam. Remota [μ] ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile.

* *De Subst. Orbis*, cap. II.

Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quaecumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad *esse,* sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit *. Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

* *Metaphys.*, lib. XI, cap. II, n. 4. - S. Th. lib. XII, lect. II.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis [ν] quintam essentiam. – Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X *Metaphys* *. Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

* S. Th. lect. XII. - Did. lib. IX, cap. X, n. I.

Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus: cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ε) *Supposito.* – *Supponendo* ABCE.
ζ) *formam.* – *omnes formas* A, *formas* BCDE.
η) *virtute.* – *virtutes* FG.
θ) *indifferenter.* – Om. codices et *a.*
ι) *corporis.* – *et sic sequeretur quod corpus caeleste esset corruptibile, quod falsum est,* addit G.
κ) *et.* – *si* G, *sed* ed. *a.*
λ) *actus et forma.* – *vel actus et forma* B. – Post *vel habeat* A addit *secum.*
μ) *Remota.* – *Semota* codices et *a b.*
ν) *ponentis.* – *ponens* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. *Una* proprie sumitur pro unitate generis physici, quae proprie est unitas materiae, ut patet V *Metaphys* *.

In corpore duo principaliter: primo, tractat opiniones partis affirmativae; secundo, partis negativae.

II. Quoad *primum*, duas opiniones tractat: prima est antiquorum, secunda est Avicebron: utrique enim ponunt unam omnium materiam. In opinione antiquorum, tria dicit: scilicet opinionem eorum; et Platonis defensionem; et Aristotelis contra eos impugnationem. – In opinione Avicebron, tria quoque dicit: scilicet opinionem eius; et fundamentum eius; et impugnationem contra eum, quia sequitur quod generari non est nisi alterari.

III. Quoad *secundum,* duas quoque opiniones tractat, scilicet Averrois, et suam, tali ordine *. Primo, probat hanc negativam: *Materia corruptibilium et incorruptibilium non est una.* In hac enim convenit cum Averroe, et discrepat ab omnibus supra dictis: ex eisdem enim fundamentis eliditur opposita opinio. Probat autem eam tali ratione. Materia, secundum id quod est, est in potentia ad formam: ergo, secundum se, est potentia ad omnes formas quibus est communis: ergo, habendo unam illarum, remanet in potentia ad omnes alias formas: ergo est simul sub forma una et privatione alterius: ergo, si una est corruptibilis et incorruptibilis compositi, erit idem simul corruptibile et incorruptibile secundum naturam: ergo impossibile est esse unam materiam corruptibilium et incorruptibilium.

Secunda consequentia probatur. Quia si, habendo unam, non remaneret in potentia ad reliquas, hoc esset quia illa forma quam habet, perficeret eam sic, quod non relinqueret potentiam ad alias. Sed hoc non potest esse. – Probatur dupliciter. Primo, quia materia per unam non fit actu nisi secundum potentiam ad illam. Secundo (et est exclusio responsionis), quia materia, secundum se, indifferenter se habet ad formam perfectam et imperfectam.

IV. Circa hanc partem adverte, quod Scotus contra conclusionem, Aegidius vero contra rationem et conclusionem instat. Unde hic, in Secundo, dist. XII *, rationem hanc nititur solvere, negando secundam consequentiam: imaginatur enim quod materia lunae non sit in potentia ad formam ignis, quia forma lunae non habet contrarium, et sic non est privata, nec appetit illam. Sed revera mirum est de tam

praeclaro discipulo, quomodo a tanto declinavit magistro, in re tam patula. Privatio enim, ut habetur V *Metaphys.* *, est negatio in subiecto apto nato: sed materia lunae est secundum se apta nata recipere formam ignis, et habet negationem eius: ergo in materia lunae est privatio formae ignis. Nec potest responderi ad hoc, nisi negando rationem privationis. Unde s. Thomas et Scotus * conati sunt excludere responsionem in littera tactam, quia apparentiam habet; non istam, quae nihil valet. Stat ergo ratio.

* Cap. xviii. - Did. lib. IV, cap. xxii, n. 1, 2.
* Loco cit. num. seq.

V. Contra conclusionem autem dupliciter arguitur: primo, impugnando in caelo materiam quae est pura potentia; secundo, impugnando quod alterius rationis *. Contra primum arguit Scotus, in Secundo, dist. xiv, qu. i. In caelo non est potentia contradictionis: ergo in eo non est materia quae est pure potentia. Antecedens ex IX *Metaphys.*, text. xvii *. Consequentia probatur: potentia pura est, secundum se, ad esse et non esse. – Et confirmatur hoc motivum: quia pura potentia prius natura habet privationem quam formam. Probatur: quia privationem habet ex se, formam ab alio; sicut aer se habet ad tenebras et ad lumen.

* Cf. num. seq.
* Did. lib. VIII, cap. viii, n. 13.

Et confirmatur. Quia materia est per quam res potest esse et non esse. Et materia, I *Physic.* *, est principium unum subiecto et duo secundum rationem, propter privationem. Ergo.

* Cap. vii, n. 7, 8.

Arguunt quoque contra idem alii: quia si caelum esset compositum ex materia et forma, non esset opus anima sive intelligentia motrice. Et tenet sequela: quia formam sequeretur motus circularis, sicut motus deorsum sequitur formam gravis.

VI. Contra secundum vero arguit primo Scotus, ubi supra *. Non dantur duo primi fines, nec duo prima agentia: ergo nec dantur primae materiae duae. – Praeterea, materia solis, dato quod non sit in potentia ad aliam formam, est tamen secundum se in potentia ad formam solis et eius privationem. Ergo est in potentia contradictionis. Et consequenter corruptibile erit, quantum est ex se, corpus caeleste.

* Cf. num. praec.

Aegidius vero, ubi supra *, contra hoc idem arguit. Primo, quia negatio omnium formarum constituit unitatem materiae secundum se: sed seclusa omni forma tam caelesti quam inferiori, invenitur omnis materia cum abnegatione omnis formae: ergo omnis materia, secundum se, est una et eadem negative, ut de materia omnium inferiorum dicimus. – Secundo, quia actus est qui distinguit et separat, VII *Metaphys.*, text. xlix *: ergo in pura potentia nulla potest esse distinctio seclusis actibus. – Tertio, si darentur diversae purae potentiae, sequeretur quod inter actum et potentiam puram non esset maxima distantia positiva: hoc non potest intelligi: ergo. Et probatur sequela: quia positis duabus puris potentiis diversarum rationum, ut hic ponitur, oportet quod altera magis distet ab actu puro quam altera; ergo distantia unius potentiae purae non est maxima. – Haec sufficiant hic: quoniam solutio horum erit manifestatio reliquorum.

* Cf. num. iv.
* Cap. xiii. - Did. lib. VI, cap. xiii, num. 8.

VII. Ad evidentiam huius rei, adverte diligentissime quod si quis naturam materiae ut sic consideraverit, facile omnium rationem reddet. Materia enim secundum se, *secundum id quod est*, ut in littera dicitur, non est aliquod ens nisi substantialis potentia ad formam, nec aliam naturam habet, et hoc est eius *quod quid est.* Verum hoc non contingit uno modo, sed duobus: quia esse ad formam contingit dupliciter, scilicet ad formam secundum genus, et ad formam talem secundum speciem. Cum enim oporteat potentiam omnem aliquem actum per se primo respicere ut adaequatum sibi, per quem definienda est, ut patet IX *Metaphys.* *; consequens est ut substantialis potentia materiae respiciat ut adaequatum actum, aut formam talem secundum genus, aut secundum speciem: individua enim extra artem sunt. Inter hos autem duos modos haec est in manifesto differentia, quod potentia ad formam unam genere tantum, est ad plures species: potentia vero tantum ad formam unam specie, non est ad plura, nisi forte per accidens, puta quia species illa multiplicabilis esset numeraliter. Ex hac autem differentia sequitur alia: scilicet quod potentia primo modo habet privationem annexam; potentia vero secundo modo, non. Et patet sequela: quia materia quae est in potentia ad plura, habendo unum actu, adhuc est in potentia ad aliud, ac per hoc privatur illo (potentia enim ad aliquid cum negatione illius in ea, constituit privationem, ut patet); materia vero cuius potentia est ad unum solum, cum habendo illud nullo sibi possibili careat, nullam habet privationem.

* Cap. vii. - Did. lib. VIII, cap. viii, num. 2.

Nec pertransibis hic, sed philosophice subsiste, et considera quod nulla res appetit negationem aut malum, nisi quia appetit bonum cui est annexa negatio alterius: sicut calefactibile, appetendo calorem, appetit negationem frigoris; et ignis, appetendo perpetuitatem sui, corruptionem aquae ex consequenti appetit. Et propterea si potentia aliqua non est ad aliam formam, non habet congenitam privationem eius formae quam habet: aliter appeteret primo non esse, quod non est intelligibile.

Unde in proposito sic contingere rationi consonat: Et quod materia prima horum inferiorum est potentia substantialis respectu omnium formarum rerum generabilium et corruptibilium, ac per hoc respicit per se primo, ut actum adaequatum, formam substantiae generabilis; sub qua quoniam multae sunt species, oportet ipsam, sub una, esse in potentia ad aliam, et consequenter illa privatam; et sic omnia sunt ad invicem generabilia, etc. Et quod materia caelestis corporis non est ad actum unum tantum secundum genus, sed unum specie atoma. Ita quod non est putandum quod materia caeli respiciat formam caelestem ut actum adaequatum (quia sic sequeretur potentia ad plura, et privatio, et corruptibilitas ab intrinseco): sed quod materia lunae est in potentia secundum se ad formam lunae tantum, et materia solis ad formam solis tantum, et sic de aliis. Ita quod quot sunt species corporum caelestium, tot sunt genera physica eorum: et hoc quod dico *caeli materia,* non significat aliquam unam materiam, sed quoddam analogum omnibus materiis caelestium corporum.

VIII. Ad rationem ergo Scoti et Averrois * dicito dupliciter: primo, secundum rem; secundo, ad hominem, idest secundum modum loquendi Aristotelis IX *Metaphys.* Secundum rem, distingue quod potentia passiva est duplex: quaedam *pure receptiva,* quae scilicet nulla passione media recipit formam; quaedam vero *receptiva et passiva simul,* ita quod et agitur ab agente, et recipit formam. Modo dico, et ita est, quod potentia pure receptiva non est potentia contradictionis: potentia autem receptiva et passiva simul, haec est contradictionis. Ex dictis autem patet quod materia lunae est potentia receptiva tantum: quoniam nulla passione aut actione media, materia habet illam formam. Et patet hanc distinctionem esse veram, in potentia caeli respectu suae figurae: illa enim non est contradictionis, et tamen receptiva; non tamen passiva. – Et si contra instetur, quia potentia, secundum se, est indifferens ad actum et negationem; vel, quod plus est, prius natura habet negationem, quia *secundum se,* ex Avicenna, IV *Metaphys.*, cap. ii: respondeatur negando consequentiam, si antecedens fiat negative; vel antecedens, si fiat positive. Ista enim propositio negativa est vera, *potentia non ex se habet actum:* sed ex hac non sequitur affirmativa, *ergo ex se habet non actum,* quod est esse in potentia contradictionis secundum se, ad actum scilicet et non actum. Illa vero affirmativa, *potentia ex se habet non actum,* est falsa. Et similiter ista est falsa, *potentia ex se non habet actum magis quam non actum:* quoniam ex se, in proprio genere causae, scilicet materialis, ita vindicat sibi actum talem, quod nullo modo oppositum; quoniam ita talem quod nullum alium.

* Cf. num. v; et locum ex Averr. in corp. art. citatum.

Ad hominem vero, scito quod Aristoteles IX *Metaphys.*, text. xvii, qui allegatur, non vocat *potentiam* nisi potentiam *ut potentiam.* Potentia autem ut potentia, non est quando iam est sub actu: et sic potentiam pure receptivam non vocat potentiam. Et propterea dicit * quod omnis potentia est potentia contradictionis. – Et si vis etiam protervos convincere, affer codicem, et videbis ibidem * quod negat in caelo esse potentiam ad motum localem; cum tamen constet quod motus est *actus entis in potentia, inquantum in potentia* *. Quia enim posuit ** motum caelo coaeternum, sicut et figuram, ac per hoc, caelum nunquam est in statu potentiae respectu motus, sed semper in actu; ideo dixit *

* Loco cit. - Did. n. 11.
* Did. n. 12, 13.
* *Physic.* lib. III, cap. i, n. 10. - ** *De Caelo,* lib. II, cap. iii, n. 1.
* *Metaphys.* loco ult. cit.

non esse in potentia ad motum, sed in potentia ad terminos motus *unde* et *quo,* ad quos continue agitur a motore deperdendos et acquirendos.

Ad confirmationes autem dicitur dupliciter. Primo, distinguendo de non esse et privatione *simpliciter* vel *secundum quid:* et quod materia est per quam potest res non esse saltem secundum quid; et similiter est idem subiecto cum privatione secundum quid saltem. – Secundo potest dici, et melius, quod istae propositiones possunt dupliciter exponi. Primo, ut subiectum vindicet sibi praedicatum: et sic non sunt verae, nisi cum disiunctione *simpliciter* vel *secundum quid.* Alio modo, ut praedicatum determinet sibi subiectum: et sic sunt verae absolute. Ubicumque namque est potentia ad esse et non esse, ibi est materia; similiter ubi est privatio, ibi est idem subiecto cum materia; et non e contra.

Ad argumentum aliorum, negatur sequela. Et ratio est, quia motus circularis est motus animalis, et non mere naturalis: et propterea non superfluit forma caeli. – Nec est dicendum quod est principium pure passivum respectu motus circularis: sed quod, quemadmodum forma cordis concurrit ad motum cordis medio modo inter pure passivum et activum, et tamen non nisi ab anima motus ille esse potest; ita forma caeli natura talis est ad quam, in coniunctione ad animam seu Intelligentiam, natus est sequi motus circularis. Unde substantia corporalis caeli est principium naturale motus circularis (alioquin rueret totus processus in I *de Caelo et Mundo* * ad inferendam quintam essentiam), et nihilominus animam oportet adiungere; sicut patet in motu cordis. Est enim primus motus in universo, sicut motus cordis in animali, ut patet in VIII *Physic.* *

* Cap. II.

* Cap. I, n. I.

IX. Ad rationem autem primam Scoti contra secundum dictum *, neganda est sequela. Quoniam non est par ratio de causis extrinsecis et intrinsecis: quoniam istae sunt partes rei, et intrant compositionem rerum, ac per hoc oportet esse varias iuxta rerum varietates; extrinsecae autem, non. – Ad secundum vero iam patet responsio ex dictis *. Negatur siquidem quod materia solis sit in potentia secundum se ad privationem suae formae. Et ratio est, quia potentia ad privationem huius formae, fundatur super potentia ad aliam formam, ut patet ex dictis.

* Cf. num. VI.

* Num. VII.

X. Ad primum vero Aegidii, modificatur illa propositio, *negatio omnium formarum constituit unitatem materiae.* Potest enim dupliciter intelligi. Primo absolute, ut sonat. Et sic est falsa: quia negatio absolute dicitur de nihilo. – Alio modo, *in subiecto apto nato:* et sic est vera. Sed subiectum aptum, in proposito, est materia communis multis: haec enim est una negative, non positive. Sed materia communis multis cum materia propria uni non sortitur unitatem ex negatione: quia ex hoc ipso quod haec est communis his, illa non, iam sunt diversae.

Ad secundum autem, conceditur quod solus actus distinguit. Et dico quod duae purae potentiae distinguuntur actibus quos per se primo respiciunt, et per quos definiuntur, et a quibus non possunt abstrahi etiam per primam operationem intellectus. Et si quaeras distinctivum intrinsecum in eis, dico quod est ipsa cuiusque substantialis commensuratio ad actum sibi adaequatum. Et si de ipsa substantiali commensuratione ad actum quaeras, dico quod est, non solum identice, sed formaliter, ipsa essentia cuiusque purae potentiae. Et propterea, sicut actus adaequati sunt diversi seipsis, ita potentiae propriae ad eos sunt per se diversae propter actus: sicut enim materia est propter formam, ita distinctio materiae est propter diversitatem formarum.

Ad tertium, quoad rem, dicitur quod nullum inconveniens est unam puram potentiam magis distare ab actu puro quam aliam puram potentiam; non per inclusionem alicuius actualitatis in una magis quam in alia (quia non essent ambae purae potentiae); sed per unius commensurationem ad perfectiorem actum adaequatum, respectu alterius; ita quod ex hoc una pura potentia est altera pura potentia minus ab actu distans, quia est capacitas perfectioris actus. – Sed cave hic ne fallaris sophismate Consequentis aut Figurae dictionis, a *pura potentia* ad *puram potentiam ad talem actum.* Illa enim est *prope nihil,* et *maxime distans a Deo,* etc.; sed habet latitudinem propter actus respectos, modo declarato. Singularum autem pure potentiarum nulla, nisi commensurata infimo actui, est maxime distans et prope nihil. – Ex his autem puto facile reliqua solvi posse: quare transeamus ad alia.

XI. In littera deinde Auctor destruit hanc affirmativam, quae est positio Averrois *, *Materia caeli est simplex substantia corporea,* tali ratione. Omne ens actu, vel est actus seu forma, vel habens actum seu formam: sed corporeitas caeli, secluso motore, est ens actu, et non est habens actum seu formam: ergo est actus seu forma. – Discursus bonus, cum praemissis evidentibus, saltem naturaliter, et ad hominem, scilicet Averroem. – Falsitas autem conclusionis probatur sic. Si corporeitas illa esse actus, esset intellecta in actu: quod repugnat caelesti corpori, quia est sensibile, ut patet.

* Cf. num. III.

XII. Circa hanc rationem adverte, quod calumniam patitur, propterea quia fundatur super hac propositione, *omne quod est secundum se totum actus, est intellectum in actu,* ut patet. Hoc autem esse falsum patet ex eo, quod haec albedo est secundum * se tota actus, et similiter haec forma huius bovis est tota actus (nihil enim horum habet plures partes, quarum una sit actus vel forma, et altera non): et tamen constat quod nihil horum est intellectum in actu, sed sensibile in actu et intelligibile in potentia. Et similiter diceret Averroes de illa corporeitate, quod est de genere substantiae sensibilis, et tamen tota est actus potentiae admixtus, quia mobilis, et subiectus quantitati, figurae et ceteris accidentibus.

* *secundum* om. edd. 1508, 1514.

XIII. Ad evidentiam huius, scito quod esse *ens in actu* contingit dupliciter: uno modo, proprie; alio modo, communiter. Et communiter quidem vocatur ens in actu omne quod quomodolibet extra causas suas est. Proprie autem illud tantum cuius proprie est esse; quod scilicet est per seipsum, non quia aliquid est alicuius. Hoc autem in his quae fiunt, est illud quod fit, idest compositum, ut patet VII *Metaphys.**: in his autem quae non generantur nec corrumpuntur, est illud quod fieret, si fieret.

* Cap. VII. - Did. lib. VI, cap. VIII, n. 3, 4.

In proposito, non est sermo de ente in actu communiter, sed proprie. Et propterea instantiae nihil valent: nulla enim forma apud nos est aut fit, nisi quia est aut fit compositum. Unde ratio litterae ex resolutione substantiae robur trahit. Cum enim substantia dividatur sufficienter in materiam et formam et compositum * ex illis; et materia definita sit * quod *non est secundum eam hoc aliquid,* forma vero sit *secundum quam sit hoc aliquid;* oportet quod corporeitas caelestis (cum manifeste sit hoc aliquid, secluso motore, ut patet), quod non cadat sub membro primo, scilicet materia, sed secundo vel tertio, scilicet forma vel composito. Et cum Averroes neget compositum, ergo restat quod est forma; et est, non quia aliquid alicuius est, sed est per seipsam; ita quod si fieret, eius esset per se primo fieri; ac per hoc, eius est per se primo esse. Omnis autem forma quae per se primo est, est intellecta in actu: quoniam, ut in III *de Anima* * dicitur, *omnino ita se habent quae circa intellectum sunt, sicut circa separationem a materia.* – Duo igitur sequuntur ad positionem Averrois. Ex eo quod per se primo est ens in actu, sequitur quod sit de genere intellectorum in actu. Ex eo vero quod subiicitur quantitati, potentiae ad ubi, etc., sequitur quod sit de genere sensibilium. Sunt ergo haec incompossibilia.

* *composita* edd. 1508, 1514.
* *De Anima,* lib. II, cap. I, n. 2.

* Cap. IV, n. 8.

Nec potest ab hac ratione evadere quis, nisi ponendo quartum genus substantiae: quod ab Aristotelis philosophia alienum esse patet. Quod enim aliqui ponunt, scilicet corporeitatem illam comprehendi sub primo membro, scilicet sub materia, distinguentes materiam in *materiam ad esse* et in *materiam ad ubi,* contradicit definitioni seu proprietati materiae, quae ipsum est primum membrum, ut patet in II *de Anima* *. Contrariatur quoque doctrinae Aristotelis alibi *; ut ostendi facile posset, si contra Averroem modo scribendum esset.

* Loco cit. supra.

* [illegible] VII [illegible] [illegible] lib. X [illegible]

XIV. Tertio *, infert tres propositiones. Prima est: Materia caeli, secundum se, non est in potentia nisi ad formam quam habet. – Secunda est, quod non remanet in potentia ad *esse,* sed ad *ubi.* – Tertia, quod materia corporum corruptibilium et incorruptibilium non est eadem nisi analogice. Et est responsio ad quaesitum directe.

* Cf. num. III [illegible]

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CAELUM EMPYREUM SIT CONCREATUM MATERIAE INFORMI

II *Sent.*, dist. II, qu. II, per totam.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod caelum empyreum non sit concreatum materiae informi. Caelum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Caelum autem empyreum non est mobile: quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo caelum empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

* Cap. IV.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in III *de Trin.**, quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur.* Si ergo caelum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora [α] corpora. Sed hoc non videtur: praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo caelum empyreum materiae informi concreatum.

* Cap. XX.

3. SI DICATUR quod caelum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum [β] ad naturales effectus, contra: Augustinus dicit, in IV *de Trin.**, quod *nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus;* ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. PRAETEREA, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet *caelum sidereum.* Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant *caelum aqueum* vel *crystallinum.* Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest: quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum empyreum materiae informi est concreatum.

* In Glossa Ord. super *Genes.* I.

SED CONTRA EST quod Strabus dicit*, quod cum dicitur, « In principio creavit Deus caelum et terram, » *caelum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, idest igneum.*

* Loco cit. ** *Hexaem.*, lib. I.

RESPONDEO DICENDUM quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus Beatorum. Dicit enim Strabus*, et etiam Beda**, quod *statim factum, angelis est repletum.* Basilius etiam dicit, in II *Hexaem.: Sicut* [γ] *damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum, ubi Beati quietis domicilium sortientur.* – Differunt tamen [δ] quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt caelum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum sidereum intelligunt, non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichaei calumniantur, Deum Veteris Testamenti deum tenebrarum nominantes.

* Cf. infra, qu. LXVIII, art. I, ad I. * *Contra Advers. Leg. et Proph.*, lib. I, cap. VIII, IX.

Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et [ε] ab aliis Sanctis*. – Quaestio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum*, per hoc quod informitas (quae per tenebras significatur) non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et [ζ] postmodum ea perduceret ad perfectum.

* Luc. XX, 36.

Potest autem convenientior [η] ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequalitas Sanctis promittitur*. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam [θ] a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura [ι]. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest *igneum,* non ab ardore, sed a splendore.

* Cap. IX. * *De Caelo,* lib. I, cap. III, n. 6; s. Th. lect. VII. – *Meteor.* lib. I, cap. III, num. 4; s. Th. lect. III.

Sciendum est autem quod Augustinus, X *de Civ. Dei**, dicit quod Porphyrius *discernebat a daemonibus angelos, ut aerea loca esse daemonum, aetherea vero vel empyrea diceret angelorum.* – Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat: et ideo *empyreum* nominabat; vel *aethereum,* secundum quod nomen *aetheris* sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit*. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum caelum empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod corpora sensi-

α) *in haec inferiora.* – *in inferiora* codices et *a.*
β) *ordinatum.* – *ordinatus* B.
γ) *Sicut.* – *Sicut enim* G. – Pro *restauratur, restaurantur* F(pG?). – Pro *ubi Beati quietis domicilium, ubi quietis domicilium Beati* DsB, *ubi quietis domicilium* GsF, *quietis domicilium* CEpBF et *a b, et ibi quietis domicilium* P.
δ) *tamen.* – *autem* codices.
ε) *et.* – *et aliter* P.
ζ) *et.* – *sed Gab.*
η) *convenientior.* – *convenientius* codices et *a,* quae om. *ratio.*
θ) *etiam.* – Om. codices.
ι) *futura.* – *futuram* PABD*ab.*

bilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi: quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum [x] multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli empyrei.

Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod caelum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. – Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium * (* *Cael. Hier.*, cap. XIII.); ita caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur * (* D. 333, 336, 830.). Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur [λ], non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit * (* Homil. II in *Hexaem.*) quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et laetitia decentem* [μ] *sibi habitum possidebat.*

Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit in II *Hexaem.*, *constat factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob* [ν] *hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso.* – Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut [ξ] patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis); potest aliter dici quod habet lucem caelum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

x) *electorum multiplicatio.* – *elementorum multiplicatio* PBCDEF pA et editiones *a b*.
λ) *movetur.* – *licet ipsum non moveatur* addit B. – Pro *non aliquid*, *non ad aliquid* ed. *a*.
μ) *decentem.* – Ita legimus cum antiqua versione Eustathii, iuxta textum πρέπουσαν; *degendi* codd. et *Pab*.
ν) *Ob.* – *Et ob* AB.
ξ) *ut.* – *et* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus ex usu: caelum *immobile*.

In corpore quinque facit. Primo, unde habemus caelum empyreum esse: idest a tribus tantum. – Secundo, in quo conveniunt hi tres: quia in fine. Et in quo differunt: quia in ratione. – Tertio, librat eorum rationes. – Quarto, rationem magis congruam assignat. – Quinto, ostendit secundam partem exclusivae propositae, excludendo Augustinum a ponentibus tale caelum. – Omnia clara sunt.

II. In responsione ad secundum, adverte quod s. Thomas suam olim in II *Sent.*, dist. II, qu. II, art. 3, relinquit opinionem de negatione influentiae caeli empyrei: quam etiam in *Quodlib.* VI, qu. XI, reprehendit. Quare hic dicta amplectere.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM TEMPUS SIT CONCREATUM MATERIAE INFORMI

II *Sent.*, dist. XII, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi. Dicit enim Augustinus, XII *Confess.* * (* Cap. XII.), ad Deum loquens: *Duo reperio quae fecisti carentia temporibus*, scilicet materiam primam [α] corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

2. Praeterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum *divisit Deus lucem a tenebris*. Ergo a principio non erat tempus.

3. Praeterea, tempus est numerus motus firmamenti: quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Praeterea, motus est prior tempore. Magis igitur deberet [β] numerari inter primo creata motus, quam tempus.

5. Praeterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *super Gen. ad litt.* * (* Vide lib. I, cap. I.), quod spiritualis et corporalis creatura est creata *in principio temporis*.

Respondeo dicendum quod communiter dicitur quatuor esse primo creata: scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit * (* Loc. cit. [illegible]) duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de caelo empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem praedicta connumeratio [γ] secundum opinionem aliorum Sanctorum * ([illegible]), ponentium quod informitas materiae duratione praecessit formationem: et tunc pro illa duratione

α) *primam.* – Omittunt [illegible] et *a*. – [illegible] *concreatum informi*.
β) *deberet.* – *debet* [illegible], *debebat* P. – [illegible] *motus*.
γ) *connumeratio.* – [illegible]

necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua [δ] natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura, tempus.

Ad secundum dicendum quod sicut, secundum alios Sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea [ε] fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incoepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tem-
* D. 1151. pori quod sit numerus motus firmamenti *, inquantum hic motus est primus motuum: si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura [ζ], quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica [η]. Motum autem non est intelligere sine tempore: cum nihil aliud sit tempus quam *numerus prioris et posterioris in motu.*

Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensurae: non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in caelo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, con-
creatum est in suo principio *: sicut etiam modo * D. [illegible], 1150.
nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc.*

δ) *qua.* – *quia* ABEpDF et *a b*, *quod* G. – Pro *praecedunt*, *praecedit* codices.

ε) *postea.* – *postmodum* codices.

ζ) *tempus mensura.* – *temporis mensura* P, *motus tempus mensura* E, *tunc mensura* G.

η) *angelica.* – *aliqua* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria. Primo, conclusionem responsivam affirmative: Communiter dicitur quatuor esse concreata. – Secundo, ostendit hoc non verificari apud Augustinum. Et consequenter, apud Augustinum, negative respondetur quaesito. – Tertio, ostendit hoc verificari apud alios. – Omnia clara.

QUAESTIO SEXAGESIMASEPTIMA

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se*. Et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei*; tertio, de opere tertiae*.

* Cf. qu. LXVI, Introd. — * Qu. LXVIII. — * Qu. LXIX.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.
Secundo: utrum lux corporalis sit corpus.
Tertio: utrum sit qualitas.
Quarto: utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LUX PROPRIE IN SPIRITUALIBUS DICATUR

II *Sent.*, dist. XIII, art. 2; *In Ioan.*, cap. I, lect. III.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, IV *super Gen. ad litt.* *, quod in spiritualibus *melior et certior lux est:* et quod *Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.*

* Cap. XXVIII.

2. Praeterea, Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.**, ponit *Lumen* inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

* S. Th. lect. IV.

3. Praeterea, Apostolus dicit, *ad Ephes.* V *: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

* Vers. 13.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro *de Fide* [α] *, ponit *splendorem* inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

* Lib. II Prolog.

Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, *Vide quomodo sapit*, vel *quomodo redolet*, vel *quomodo est calidum*); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V *: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

* Vers. 8.

Et similiter dicendum est de nomine *lucis* [β]. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus: postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. – Si ergo accipiatur nomen *luminis* secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit*. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad [γ] omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

* Loco cit. supra.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *De Fide.* – *De Trinitate* codices et *a b.*
β) *lucis.* – *luminis* codices et *a b.*
γ) *ad.* – *et ad* B. – *sic* om. ACDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una distinctio, de significatione duplici nominis: scilicet quoad primam impositionem, et quoad usum. Iuxta utrumque membrum respondet quaesito: iuxta primum, negative; iuxta secundum, affirmative.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LUX SIT CORPUS

II *Sent.*, dist. XIII, art. 3; II *de Anima*, lect. XIV.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in libro *de Lib. Arbit.* *, quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

* Lib. III, cap. V.

2. Praeterea, Philosophus dicit * quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Praeterea, ferri [γ], intersecari, et reflecti est proprie corporum: haec autem omnia attribuun-

γ) *ferri.* – *vel frangi* [illegible] B.

tur lumini vel radio. Coniunguntur etiam [β] diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, II cap. *de Div. Nom.* *: quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus. [* S. Th. lect. II.]

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis: nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum [γ] requirit distinctionem in situ.

Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis [δ]. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti: quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. – Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere: in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset: statim enim cum sol est in puncto orientis [ε], illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. – Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum: motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis.

Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras [ζ] esse corpus. – Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet [η] medium hemisphaerium, quotidie generetur. – Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur. – Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur: quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam: quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. – Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles *lumen* nominat ignem in propria materia: sicut ignis in materia aerea dicitur *flamma*, et in materia terrea dicitur *carbo*. – Non tamen est multum curandum de eis [θ] exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus: quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice: sicut etiam possent attribui calori [ι]. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII *Physic.* *, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus: sicut etiam nomen *distantiae* derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X *Metaphys.* * [* Cap. VII. - S. Th. lect. XIV.] [* Cap. IV, n. 1. - S. Th. lect. V.]

β) *etiam.* – *enim* B, *etenim* G.
γ) *contiguum.* – *continuum* F.
δ) *corporis.* – Om. codices. – Mox pro *quia*, *cum* BCDEpA.
ε) *orientis.* – *horizontis* P.
ζ) *tenebras.* – *tenebram* codices.
η) *replet.* – *repleat* codices.
θ) *eis.* – Om. codices. – *exemplis* om. ed. *a.*
ι) *calori.* – *colori* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore una conclusio responsiva negative: Lux non est corpus. Probatur clare ex tribus motivis: scilicet loco, motu, et generatione et corruptione. Et clare patent, sine quaestione.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LUX SIT QUALITAS

II *Sent.*, dist. XIII, art. 3; II *de Anima*, lect. XIV.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Praeterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium: tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Praeterea, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus: quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma [α], aut spiritualis.

α) *substantialis forma.* – *forma substantialis* codices. – Pro *spiritualis*, *supernaturalis* ed. *a*, *specialis* ed. *b*.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit, in libro I * [De Fide Orth., lib. I, cap. VIII, al. IX.], quod lux est quaedam qualitas.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. – Sed hoc non potest esse * [D. 826.], propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem: fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum * [D. 86.]: non enim dicitur aer coloratus. – Secundo, quia lumen habet effectum in natura: quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales * [D. 787.].

Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. – Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis: quia *quod quid est* est obiectum intellectus, ut dicitur in III *de Anima* * [Cap. VI, n. 7. – S. Th. lect. XI.]. Lux autem est secundum se visibilis. – Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio: quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris: alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia β perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem γ. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae. Et δ ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales: et ad hoc quod faciat colores visibiles actu * [D. 361, 828 b.], inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

β) *materia.* – *iam* codices et editiones *a b*. – Pro *recipit*, *recepit* ACEFG.

γ) *ignem.* – *tunc qualitas ignis, scilicet caliditas, firmiter in materia aquae stabilitur* addit D.

δ) *Et.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore tria, iuxta tres opiniones: duas extremas, – prima est tenentium lumen intentionem; secunda, tenentium lucem substantiam * [Cf. num. IV.]; – et mediam, scilicet esse qualitatem activam consequentem corpus lucens ex se * [Cf. num. V.].

Quoad *primum*, duo. Primum, opinio: Lumen non habet esse naturale, sed intentionale. – Secundum, contra dupliciter. Primo, quia denominat. Secundo, quia causat effectus naturales.

II. Hic adverte quod Scotus, in Secundo, dist. XIII * [Art. 2.], et Aegidius, in II *de Anima* * [Comm. LXXVI.], et in II Sent., dist. XIII ** [Qu. II, art. I.], tenent lumen intentionale esse habere. Et ad primam rationem s. Thomae dicit Scotus, quod maior non est necessaria, sed vera in multis per accidens, quia non habemus denominativa propria. – Ad secundam vero, negat maiorem.

Affert autem Scotus rationem pro se, contra s. Thomam, difficilem. Lumen recipitur in organo visus: ergo habet esse intentionale. – Antecedens probat auctoritate Averrois in *de Sensu et Sensato* * [Cap. II.], et Aristotelis ibidem, ponentis lumen intrinsecum oculo. – Consequentia probatur: quia sensibile positum supra sensum, non causat sensationem.

III. Ad hoc breviter videtur mihi dicendum, quod esse luminis neque est esse pure intentionale, neque naturale ut distinguitur contra intentionale, sed est esse altius, praehabens in se virtualiter id quod spectat ad esse naturale et intentionale. Ita quod est utrumque, et neutrum, et alterum, scilicet naturale, ut s. Thomas dicit. – *Neutrum* quidem: quia non habet esse naturale quod distinguitur contra intentionale, idest esse naturale sic materiale quemadmodum sensibilia obiecta sensuum habent, quae ob suam materialitatem sentiri non possunt posita supra sensum secundum se, quia sensus non est receptivus nisi specierum sine materia. Nec habet esse intentionale ut distinguitur contra naturale: quia scilicet non est tantum intentio rei sensibilis, sed res ipsa sensibilis. Nec deficit a complemento essendi quod natum est in natura convenire quidditati lucis; quemadmodum intentio albedinis non habet esse illud quod natum est in natura convenire *quod quid erat esse* albedinis. – *Utrumque* vero: quia hoc ostendit efficacia eius. Recipitur enim in organo, et non impedit, immo facit sensationem: ergo habet quod est intentionis. Causat rursus transmutationes reales in rebus inanimatis, calefaciendo, etc.: ergo habet quod est esse naturalis. – *Alterum* autem, scilicet *naturale:* quia hoc esse altius in quo lumen praehabet quod est utriusque, naturale esse illius est, ut subiectum ostendit. Esse siquidem naturale alicuius quidditatis ab intentionali eiusdem in subiecto differunt, ut patet in omnibus inductive: subiectum autem lucis et luminis idem est, scilicet diaphanum inquantum huiusmodi: igitur. Sed quoniam hoc esse est spirituale valde, ideo habet etiam id quod est intentionis. Et hoc ex eadem radice venit: quia organum visus est eiusdem naturae cum eius subiecto; quia diaphanum est, ut patet in *de Sensu et Sensato* * [Loc. cit.]. – Et hoc modo omnes aliquo modo dixerunt verum.

IV. Quoad *secundum* * [Cf. num. I.], duo. Primum, opinio: quod est forma substantialis. – Secundum, contra dupliciter: quia sensibile per se, et quia in uno accidens.

V. Quoad *tertium* * [Cf. num. I.], conclusio responsiva: Lux est qualitas activa consequens substantiam corporis ex se lucentis. – Probatur dupliciter. Primo, quasi per locum a divisione: quia nullum praedictorum est; ergo. – Secundo, a signo: quia radii stellarum habent diversos effectus, iuxta stellarum diversitatem.

VI. Sed circa hoc signum est dubium, ad quid adductum sit hoc signum. Non enim ad hoc quod lux sit qualitas; nec ad hoc quod sit activa: quia utrumque horum probatum est. Ergo ad hoc quod est consequens formam corporis lucentis ex se. Sed hoc non infertur ex hoc signo, nisi tenendo omnes stellas lucere ex se: quod est aut falsum aut dubium. Et patet hoc: quia diversitas effectuum non arguit lucem consequi corpus ex se lucens, nisi quia quaelibet lux agit in virtute illius corporis ex quo fluit; sic enim iuxta diversitatem corporum erit diversitas actionum.

Ad hoc est dicendum quod, quidquid sit de causalitate lucis ex stellis, ad propositum distinguere sufficit quod lucem sequi corpus lucens, contingit dupliciter: scilicet quoad agere; et quoad esse. Et quod, dato quod lux sequatur, quoad utrumque simul, tantum corpus lucens ex se, et illud sit sol; sequitur tamen quoad agere quodlibet corpus lucens, quoniam lux imbibitur in eo, et agit secundum proprietatem eius. Et inde est quod lux lunae habet proprium effectum, quamvis sit a sole. Ex hoc igitur quod lux sequitur cuiuslibet corporis lucentis proprietatem quoad agere, ut patet in radiis diversarum stellarum, habentibus diversum effectum iuxta earum diversitatem; signum habetur quod lux sequitur quoad esse et quoad agere simul corpus lucens ex se, tanquam primum subiectum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER LUCIS PRODUCTIO IN PRIMA DIE PONATUR

Infra, qu. LXIX, art. 1; II *Sent.*, dist. XIII, art. 4.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est *. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis. (* Art. praec.)

2. PRAETEREA, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. PRAETEREA, nox et dies fit [α] per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. SI DICATUR quod intelligitur de luce spirituali, contra: Lux quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae: quia etiam daemones fuerunt a principio boni, ut supra * dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis. (* Qu. LXIII, art. 5.)

SED CONTRA, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

RESPONDEO DICENDUM quod de productione lucis est duplex opinio. Augustino enim videtur [β] quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem *. Et ideo dicit ** quod, cum dicitur, *In principio creavit Deus caelum et terram*, per *caelum* intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per *terram* autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali: formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat Verbo Dei. (* Cf. qu. LXI, art. 1, ad 1. ** Vide *de Gen. ad litt.*, lib. I, cap. I, III, IV, IX.)

Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae. Sed huius rationem diversimode [γ] assignant. Basilius enim dicit * quod Moyses principium narrationis suae fecit [δ] a principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. – Chrysostomus autem assignat * aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas: eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur *Deut.* IV *. (* Homil. I in *Hexaem.* * Homil. II in *Gen.* * Vers. 19.)

Praemissa autem fuerat * circa creaturam corporalem multiplex informitas: una quidem in hoc quod dicebatur, *terra erat inanis et vacua;* alia vero in hoc quod dicebatur, *tenebrae erant super faciem abyssi.* Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est *, est qualitas primi corporis: unde secundum eam primo fuit mundus formandus. – Secundo, propter communitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione: nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro *de Gener. Animal.* * Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut primo [ε] inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. – Basilius autem ponit * [ζ] tertiam rationem: quia per lucem omnia alia manifestantur. – Potest et quarta ratio addi, quae in obiiciendo * est tacta: quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem. (* *Gen.* I, vers. 2. * Art. praec. * Lib. II, cap. III. * Homil. II in *Hexaem.* * In arg. *Sed contra.*)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum opinionem quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata se-

---

α) *fit.* – *fiunt* DsB.

β) *Augustino enim videtur.* – *Augustinus enim videtur dicere* PD et *a b*, *Augustinus enim videtur velle* F.

γ) *diversimode.* – *diversi diversimode* B.

δ) *fecit.* – *facit* BCD.

ε) *primo.* – *prima* Pb.

ζ) *Basilius autem ponit.* – *Basilius tamen posuit* Pb, *Basilius tamen ponit* ed. *a.*

cundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens. Quia Scriptura in principio *Genesis* commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat: unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum [η] esse desierit. – Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum [θ] in operibus Dei. – Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma.

Et ideo est dicendum [ι], ut Dionysius dicit IV cap. *de Div. Nom.* * [* S. Th. lect. III.], quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam: secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum: quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio, quantum ad tempus: quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae. Et hoc est quod dicitur: *lucem vocavit Diem, et tenebras Noctem.*

Ad tertium dicendum quod Basilius dicit * [* Homil. II in *Hexaem.*] lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. – Sed contra hoc obiicit Augustinus * [* *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. XVI.] quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. – Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia, sed miraculose potest hoc fieri: in prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit * [* Ibid. lib. II, cap. I.].

Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem: et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, *ut sint in tempora et dies et annos;* quae quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum * [* *Confess.*, lib. XII, cap. XXIX; *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. XV.], informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae, non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quae est per gratiam perfecta [κ], cum qua creata fuit, ut dictum est * [* Qu. LXII, art. 3.]. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturae non formatae. Vel [λ], si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent (quia diabolus non fuit creatus malus); sed quas [μ] Deus futuras praevidit.

η) *postmodum. – post modicum* codices et *a.*
θ) *vanum. – vacuum* ACE, *supervacuum* B.
ι) *dicendum. – dicendum quod* PG.
κ) *perfecta.* – Om. codices.
λ) *Vel. – Sed* P*b*.
μ) *quas. – quales* D, *qualis* F. – Pro *futuras, futurus* C, *futura* G, *esse futuras* ed. *b*, om. ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, respondetur secundum Augustinum; secundo, apud alios. Et iuxta utramque opinionem affirmative. Sed differentia est, quod primo modo *lux* supponit pro luce spirituali: secundo vero, pro corporali.

Prima responsio. Lux convenienter primo fit: quia naturae spiritualis informitas primo debuit formari. Et ea non debuit taceri.

Quoad secundum, duo. Primo, arguit oppositum secundae partis primae, tripliciter. Tum quia illa fuit ante creata, apud Basilium. Tum quia, apud Chrysostomum, occasio idololatriae. Tum quia rudis populus docebatur. – Secundo, ponitur secunda responsio, quadrupliciter probata. Tum quia lux est primi corporis forma. Tum quia communior. Tum quia est manifestativa ceterorum. Tum quia dies non poterat esse sine luce.

QUAESTIO SEXAGESIMAOCTAVA

DE OPERE SECUNDAE DIEI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de opere secundae diei *.

* Cf. qu. LXVII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum firmamentum sit factum secunda die.

Secundo: utrum aliquae aquae sint supra firmamentum.

Tertio: utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Quarto: utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM FIRMAMENTUM SIT FACTUM SECUNDA DIE

De Pot., qu. IV, art. 1, ad 15.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim *Gen.* I *: *Vocavit Deus firmamentum Caelum.* Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secunda die.

* Vers. 8.

2. Praeterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra: de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis [α], quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Praeterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente: quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* I *: *Dixit Deus* [β], *Fiat firmamentum.* Et postea sequitur *: *Et factum est vespere et mane dies secundus.*

* Vers. 6.
* Vers. 8.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet * [γ], in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat: ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur [δ].

* *De Gen ad litt.*, lib. I, cap. XVIII, XIX, XXI.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamento in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere, secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et haec fuit opinio Empedoclis; qui tamen [ε] dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat, sed amicitia tantum. – Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis [ζ], qui posuit * corpus caeleste esse elementum ignis. – Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, praeter quatuor elementa. Et haec est opinio Aristotelis *.

* In *Timaeo* (Did. vol. II, pag. 211).
* *De Caelo et Mundo*, lib. I, cap. II, n. 13. – S. Th. lect. IV.

Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam: ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis. – Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse [η] factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem: quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae. – Multo autem minus secundum opinio-

α) *lucis.* – Om. ACE.
β) *Dixit Deus.* – Om. ABCDE.
γ) *docet.* – *dicit* ACDE.
δ) *Secundo, cum Scriptura ... via credendi praecludatur.* – « Secundo, cum *(utrum* ed. *b)* Scriptura divina multipliciter *(materialiter* ed. *a)* exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum *(hanc esse falsam* ed. *b)*; quod (*certa ... quod* om. E) aliquis sensum Scripturae esse (*esse* om. CGpF, post *sensum* ponunt AsF, ante *sensum* B) asserere praesumat (*praesumit* BCDEFpA et *a, praesumpserit* G): ne *(et* BsA, om. CEFpAD et *a)* Scriptura ex hoc *(ex hoc verbo* PFG et *a b)* ab infidelibus derideatur (*irrideatur* D, *non derideatur* BCEsA, *non derivatur* pA), et (om. ABCDEG*ab*) ne eis via credendi praecludatur. » Editiones aliquae legunt: *Secundo, cum Scriptura... ut, si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur*, etc.
ε) *qui tamen.* – *quidam* E, *qui* Pab.
ζ) *Platonis.* – *opinio Platonis* FG.
η) *esse.* – Om. ACDEFG.

nem Aristotelis * poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae: unde impossibile est quod firmamentum sit factum [θ] ex materia prius tempore existente. – Unde productio substantiae firmamenti ad opus [ι] creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundae diei: sicut etiam Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. – Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult *; nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae [κ], sed illa pars aeris in qua condensantur nubes. Et dicitur *firmamentum* propter spissitudinem aeris in parte illa: nam quod est spissum et solidum, dicitur esse [λ] *corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici,* ut dicit Basilius *. – Et secundum hanc expositionem, nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II *super Gen. ad litt.* *, hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam iudico; quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum Chrysostomum *, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit [μ], praemittens, *In principio creavit Deus caelum et terram:* postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat, *Hic artifex fecit domum istam* [ν], et postea subdat: *primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum.* Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere, cum dicitur, *In principio creavit Deus caelum et terram;* et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum.

Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum *, caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis: caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum. – Secundum vero Bedam * et Strabum *, caelum quod legitur primo die factum, est caelum empyreum: firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est caelum sidereum. – Secundum vero Damascenum *, caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram et mobile primum, quod movetur motu diurno: per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur caelum sidereum.

Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit *, caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum: per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aeris in quo nubes condensantur, quod etiam *caelum* aequivoce dicitur. Et ideo, ad aequivocationem designandam, signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum Caelum;* sicut et supra dixerat, *Vocavit lucem Diem* (quia *dies* etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur). Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit *.

AD SECUNDUM et TERTIUM patet solutio ex supra dictis *.

* Loc. cit. cap. III, n. 4. – S. Th. lect. VI.
* S. Th. lect. III.
* De Gen. ad litt., lib. IV, cap. XXXIV; lib. V, cap. V.
* Homil. III in Hexaem.
* Cap. IV.
* Vide Basil., Homil. III in Hexaem. – Cf. etiam S. Th. De Pot., loc. cit. in cap. art.
* De Gen. ad litt., lib. I, cap. I, III, IV, IX.
* Hexaem. lib. I.
* Glossa Ord. in Gen., cap. I.
* De Fide Orth., lib. II, cap. VI.
* Cf. corp. art., in fine.
* Doct. Perplex., part. II, cap. XXX.
* In corpore.

θ) *firmamentum sit factum.* – *sit formatum* codices et *a*.
ι) *opus.* – *tempus* CDE.
κ) *fixae sunt stellae.* – *fixa sunt sidera* codices. – Pro *illa pars*, *illam partem* FGab. – Pro *in qua condensantur nubes*, *quae condensatur in nubes* codices et *a*.
λ) *esse.* – Om. codices.
μ) *fecit.* – *fecerit* codices. – Ante *postea* ACDE addunt *et*.
ν) *domum istam.* – *hanc domum* codices. – Pro *subdat*, *subdatur* codices et *a b*; pro *fecit*, *iecit* ACDEFG; pro *et postea*, *secundo* codices, *postea* edd. *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo principaliter. *Primo*, praemittit duo generalia documenta Augustini; primum, quod veritas salvetur Scripturae; secundum, quod nulla opinio immobiliter attribuatur illi.

Secundo, respondet quaesito, iuxta tres opiniones de firmamento, – scilicet quod aut caelum sidereum compositum ex elementis; aut caelum sidereum corpus simplex, et hoc vel unum elementorum, vel quinta essentia; aut superior pars aeris, in qua nubes, – sub disiunctione, et conclusione bimembri: Si ordo dierum dicat ordinem temporis, firmamentum primo modo potest dici secunda die factum secundum substantiam: non autem secundo (idem autem est iudicium de tertio), sed secundum formationem aliquam factum dicitur. Si vero dicat ordinem naturae, potest dici secundum substantiam secunda die factum, quocumque modo sumatur.

Prima pars patet, quia firmamentum primo modo est compositum. Secunda, quia formae simplicium corporum pertinent ad productionem primo die factam. – Secundum membrum patet ex se.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM AQUAE SINT SUPRA FIRMAMENTUM

II *Sent.*, dist. XIV, art. 1; *De Pot.*, qu. IV, art. 1, ad 5; *Quodl.* IV, qu. II, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aquae non sunt supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

2. PRAETEREA, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere [α] super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. PRAETEREA, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *, quod *divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento.* [* Vers. 7.]

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dicit Augustinus, II *super Gen. ad litt.**, *maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii* [β] *capacitas. Unde quomodo et quales aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus.* Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit * quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae: unde in Psalmo CXLVIII * dicitur: *Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini;* et Dan. III *: *Benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, Domino* [γ]. – Sed ad hoc respondet Basilius, in III *Hexaem.*, quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae; sed quia *consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit Creatoris.* Unde ibidem [δ] * dicitur idem de igne et grandine et huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae. [* Cap. V.] [* Hom. I in *Gen.*] [* Vers. 4, 5.] [* Vers. 60.] [* Verss. sqq.]

Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur [ε] esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum: sed sicut, secundum Strabum *, dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter solum [ζ] splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum. – Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, *super Gen. contra Manich.* [η] *: quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. [* In Glossa Ord. super illud: *In princip. creavit.*] [* Lib. I cap. VII.]

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae, vaporabiliter [θ] resolutae, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviae generantur. – Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II *super Gen. ad litt.* *, est omnino impossibile. Tum propter soliditatem caeli. Tum propter regionem ignis mediam, quae huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum [ι] orbis lunae. Tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. – Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit [κ], sed usque ad certum terminum. [* Cap. IV.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. – Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II lib. *super Gen. ad litt.**, dicens quod *nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari.* [* Cap. I.]

Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis *. – Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat*; ut quaedam [* In corpore.] [* *De Caelo et Mundo*, lib. II, cap. IV, n. 9, 10. - S. Th. lect. VI.]

α) *consistere.* – *assistere* ACEpD.

β) *ingenii.* – *generis* CDEpAB et *a b.* – Pro *eas tamen ibi esse*, *esse ibi eas* ACa, *esse eas ibi* B, *esse ibi* EFG; pro *dubitamus*, *dubitemus* codices et *a*. *Quoquo modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse eas ibi minime dubitemus: maior est quippe Scripturae huius auctoritas quam* etc., Augustinus.

γ) *sunt, Domino.* – *etc.* Pab.

δ) *ibidem.* – *idem* F. – *idem* om. codices et *a b.*

ε) *ponitur.* – *ponatur* FG.

ζ) *solum.* – *solis* PG*b*, *sol'* BD*a*. – Pro *aliud*, *aliquod* codices et *a b*; pro *quod est*, *quae est* BD.

η) *super Gen. contra Manich.* – *super Gen. ad litt. contra Manich.* Pab.

θ) *vaporabiliter.* – *evaporabiliter* ABCDE; et ita mox ACD.

ι) *concavum.* – *concavitatem* sA. – Mox pro *usque*, *etiam usque* BCDEFG, *etiam* edd. *a b.*

κ) *rarefit.* – *rarescit* ACDEG.

aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram. – Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est *. (* In corpore.)

AD SECUNDUM etiam patet solutio ex praemissis * (* Ibid.), secundum duas ultimas opiniones. – Secundum vero primam, respondet Basilius * (* Cit. Homil. III in *Hexaem.*) dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum [λ] convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum *crystallinum*.

AD TERTIUM DICENDUM quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. – Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod [μ] revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis: sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per [ν] diversas virtutes stellarum. – Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit * (* Loc. cit.), ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit * (* De Gen. ad litt., lib. II, cap. V.), quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

λ) *secundum.* – *super* A, *sed Pab*, om. DF. – Post *aquae* codd. addunt *illae*; pro *circa*, *super* B, *extra Pab.*

μ) *quod.* – *secundum quod* A.
ν) *et per.* – *et* C, *per* edd. *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo principaliter. *Primo,* respondet quaestioni *an est*, affirmative, auctoritate Scripturae.

Secundo, quaestioni *quid est:* idest, quid sint illae aquae. Et quoad hoc, tria facit. Primo, tractat an sint spirituales an corporales, inter Origenem et Basilium, concludens corporales. – Respondet, secundo, tripliciter, iuxta tres opiniones de firmamento: iuxta Platonem * (* Cf. art. praec.), quod sint de natura elementari; iuxta Aristotelem * (* Cf. ibid.), quod sint de quinta essentia diaphanae; iuxta aequivocationem *firmamenti*, quod sint aquae pluviales, etc. – Tertio, excludit errorem dicentium vapores aqueos supra sidera elevari, quinque rationibus, ut patet in littera.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM FIRMAMENTUM DIVIDAT AQUAS AB AQUIS

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed *omnis aqua omni aquae est eadem specie*, ut dicit Philosophus * (* Topic., lib. I, cap. V, n. 4.). Non ergo aquae [α] ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

2. SI DICATUR quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento, contra: Ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. PRAETEREA, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I * (* Vers. 6.): *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

RESPONDEO DICENDUM quod aliquis, considerando superficie tenus litteram *Genesis*, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse [β] quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere [γ] posset in nomine *abyssi,* cum dicitur quod *tenebrae erant super faciem abyssi.* Ponebant etiam quod istud caelum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus: intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes * (* Cf. Arist., Phys., lib. IV, [illegible]). Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam: aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi

α) *Non ergo aquae.* – *Non ergo aliquae aquae* ACDE. *Non ergo aquae quae* pE, *Non ergo aquae aliae* ab.

β) *esse.* – Om. Pab.
γ) *accipere.* – [illegible]

aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod *tenebrae erant super faciem abyssi;* per quod datur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum, quod est subiectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum [δ] intelliguntur. Nam caelum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aer vero nubilosus distinguit superiorem [ε] aeris partem, in qua generantur pluviae et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. – Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae [ζ] sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum quod, si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem: sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem [η] aeris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquae.

δ) *sub nomine aquarum.* – *sub continentia aquarum* BDsA, *sub consequentia aquarum* pF et *a*, *sub ɡn̄ia aquarum* CpA, *ɡn̄ia aquarum* E, *sub omni convenientia aquarum* Pb; *sub communi nomine aquarum* editiones aliquae.

ε) *superiorem.* – *superioris* Pab.

ζ) *aquae.* – Om. ACDE.

η) *invisibilitatem.* – *insensibilitatem* ABCDEa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, tractat quandam falsam opinionem; secundo, respondet quaesito tripliciter.

II. Quoad *primum,* refert opinionem in duobus punctis: primum, quod sit corpus infinitum; secundum, quod caelum non contineat omnia, sed quasdam partes illius infiniti. Et applicat primum ad *abyssum;* et secundum ad *aquas ab aquis.* Et forte fuit ista opinio Thaletis *.

* Conf. Aristot., *Metaphys.*, lib. I, cap. III, n. 4 sqq.

Deinde improbat dupliciter. In se quidem, quia hoc est falsum: ergo. – In radice vero, quia superficies litterae non est ut iacet, accipienda; quia rudi populo etc. Cuius signum est de aere tacito, et tamen insinuato.

III. Quoad *secundum, aquae* dupliciter: materia informis; vel corpus diaphanum. Primo modo, salvatur quomodolibet sumendo firmamentum, ut in praecedente articulo Augustinus dixit. – Secundo vero modo, dupliciter, iuxta *firmamentum* vel pro caelo inter diaphana utrinque; vel pro aere nubiloso inter superiorem et inferiorem partem eiusdem, et utramque diaphanam, et hanc aquis contiguam et aquarum nomine comprehensam.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SIT UNUM CAELUM TANTUM

II *Sent.*, dist. XIV, art. 4; *In Ioan.*, cap. VI, lect. IV; *In II Cor.*, cap. XII, lect. I.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit unum caelum tantum. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

2. Praeterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat Philosophus in I *de Caelo* *. Ergo caelum est unum tantum.

* Cap. IX, n. 7 sqq. - S. Th. lect. XX.

3. Praeterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, *caelum* dicitur univoce de pluribus: quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures caeli.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII *: *Laudate eum, caeli caelorum.*

* Vers. 4.

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse [α] quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus * non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur, *caeli caelorum*, hoc est propter proprietatem linguae Hebraeae, in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino quae singulari carent. Basilius autem *, et Damascenus ** sequens eum, dicunt plures esse caelos. – Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam: nam etiam aves, quae volant in aere, dicuntur propter hoc *volucres caeli.* Sed quia in isto corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit [β] plures caelos.

* Homil. IV in *Gen.*

* Homil. III in *Hexaem.*
** *De Fide Orth.* lib. II, cap. VI.

Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod *caelum* tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et in-

α) *esse.* – Om. ACDE.

β) *posuit.* – *ponit* codices et *a b.*

corruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant *empyreum.* Secundum totaliter diaphanum, quod vocant *caelum aqueum* vel [γ] *crystallinum.* Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant *caelum sidereum*: et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum [δ], et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli [ε].

Secundo dicitur *caelum* per participationem alicuius proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus * ponit unum caelum, nominans illud *aereum* [ζ]. Et sic, secundum eum, sunt tres caeli: aereum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit [η] quod Apostolus legitur * raptus *usque ad tertium caelum.* – Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud caelum Rabanus * distinguit [θ] in quatuor, supremam regionem ignis nominans *caelum igneum;* inferiorem vero regionem, *caelum olympium*, ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit *caelum aethereum*, propter inflammationem; inferiorem vero regionem, *caelum aereum.* Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei.

Tertio dicitur *caelum* metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo caelo exponitur diabolum [ι] dixisse *: *Ascendam in caelum,* idest ad aequalitatem Dei. – Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est Sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, caeli nominantur; ubi dicitur *: *Merces vestra multa est in caelis,* ut Augustinus exponit *. – Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae et intellectualis, tres caeli nominantur. De quibus Augustinus exponit * quod Paulus est raptus usque ad tertium caelum.

Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde una terra existente, multi caeli ponuntur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de caelo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum caelum tantum.

Ad tertium dicendum quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis * patet.

* Loc. cit.
* II *Cor.* XII, vers. 2.
* Cf. Bedam, *in Pentateuch., Gen.* cap. I.
* Isaiae XIV, vers. 13.
* Matth. V, vers. 12; Luc. VI, vers. 23.
* *De Serm. Dom. in Monte,* lib. I, cap. V.
* *De Gen. ad litt.,* lib. XII, c. XXVIII, XXXIV.
* In corpore.

γ) *vel.* – *et* Pab.
δ) *fixarum.* – *sitarum* B, om. CDEpA.
ε) *octo caeli.* – *octo caeli sphaerae* ed. *a*, *octo caeli vel octo sphaerae* ed. *b*, *septem caeli vel septem sphaerae* P.
ζ) *aereum.* – *caelum aereum* ABCDF.
η) *intelligit.* – *intelligitur* codices et *b*.
θ) *distinguit.* – *distinxit* codices.
ι) *diabolum.* – *diabolus* BCDEFGpA et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, discordiam inter Chrysostomum et Basilium, quoad unum vel plures caelos; secundo, iuxta diversas acceptiones, numerat eos.

Quoad discordiam: quia ille unum, hic multos. In voce tamen tantum dissonant: quia aequivocant, dum ille totum, iste partes respicit.

II. Quoad secundum, *caeli* nomen distinguitur in tres significationes: scilicet proprie, participative, et metaphorice. Proprie, et primo modo, tres caeli: totaliter lucidum, totaliter diaphanum, et partim utrumque.

Proprie et participative, secundo modo, etiam tres, apud Damascenum: aereum, sidereum, et supremum. Sed hic utitur caeli nomine participative in primo, et proprie in reliquis. – Apud Rabanum *, participative et proprie, septem: igneum, olympium, aethereum, aereum, sidereum, aqueum, et empyreum.

Metaphorice, vel sancta Trinitas unum; vel bona divina in caelis; vel tria genera supernaturalis visionis, corporalis, imaginaria et intellectiva.

* Bedam.

QUAESTIO SEXAGESIMANONA

DE OPERE TERTIAE DIEI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de opere tertiae diei *.

* Cf. qu. LXVII, Introd.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de congregatione aquarum.
Secundo: de productione plantarum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM AQUARUM CONGREGATIO CONVENIENTER DICATUR FACTA TERTIA DIE

II *Sent.*, dist. XIV, art. 5; *De Pot.*, qu. IV, art. 1, ad 17 sqq.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo *factionis* exprimuntur: dicitur enim, *Dixit Deus, Fiat lux,* et, *Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo *factionis,* et non solum verbo *congregationis.*

2. PRAETEREA, terra prius undique erat aquis cooperta: propter hoc enim *invisibilis* dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquae congregari possent.

3. PRAETEREA, quae [α] non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

4. PRAETEREA, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare [β] currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum praeceptum adhiberi.

5. PRAETEREA, *terra* etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur, *In principio creavit Deus caelum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen *terrae* impositum.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

* Gen. I, vers. 9 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum Sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim * primo [γ] creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit * primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum *. Neque una formatio, secundum eum *, praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. – Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. – Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur, *Congregentur aquae, et appareat arida,* intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri *.

* De Gen. ad litt., lib. I, cap. I, III, IV, IX; lib. V, cap. V.
* Op. cit. lib. I, cap. XV; *De Gen. contra Manich.*, lib. I, cap. VII.
* Cf. *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. XV.
* Cf. ibid. lib. IV, cap. XXXIV; lib. V, cap. V.
* Cf. ibid. lib. II, cap. XI.

Sed secundum alios Sanctos *, in his operibus etiam ordo durationis attenditur: ponunt enim quod informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formae, quia iam erat caelum et aqua et terra (quae tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia): sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis, et consummatae cuiusdam pulchritudinis. – Et secundum haec tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas *tenebrarum:* quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquae, quae est media, significatur nomine *abyssi:* quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum* *. Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat *invisibilis* vel *inanis* [δ], per hoc quod erat aquis cooperta.

* Cit. supra, qu. LXVI, art. I.
* Lib. XXII, cap. XI.

Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motum caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. – Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam dis-

α) *quae.* – *ea quae* codices et *a b.*
β) *ad mare.* – *adunate* ACE.
γ) *primo.* – Om. *Pab.*
δ) *invisibilis vel inanis.* – *invisibilis et inanis* E, *inanis et invisibilis* *Pab.*

tinctionem et ordinem (ita quod sub nomine *aquae* etiam alia comprehenduntur, ut supra * dictum est). – Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem [ε] terrae expresserat dicens quod terra erat *invisibilis* vel *inanis*, ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, *et appareat arida*.

[* Qu. LXVIII, art. 3.]

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum *, ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo *factionis*, sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles [ζ]; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur: *aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in II *super Gen. ad litt.* * – Secundum vero alios, dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo *factionis*.

[* *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. XI.] [* Ibid.]

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum *: quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquae congregatae [η]; sed quod in tali congregatione fuerunt productae.

[* *De Gen. contra Manich.*, lib. I, cap. XII; *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. XI.]

Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I *super Gen. ad litt.* * Uno modo, ut aquae in maiorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae. Nam mare esse altius terra [θ] experimento compertum est in Mari Rubro, ut Basilius dicit *. – Secundo, ut dicatur quod *rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quae congregatione densata est*. – Tertio modo, ut dicatur quod *terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur*. – Inter quas prima videtur probabilior.

[* Cap. XII.] [* Homil. IV in *Hexaem.*]

Ad tertium dicendum quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum. – Vel dicit unum locum, non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae; ut sit sensus: *Congregentur aquae in unum locum*, idest, *seorsum a terra sicca*. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae, subdit quod *congregationes aquarum appellavit Maria*.

Ad quartum dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus praebet. Unde dicitur * quod suis naturalibus motibus *faciunt verbum* [ι] *eius*. – Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est [κ] circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis [λ]. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis [μ] terram *. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinae, non solum in *Genesi*, sed etiam in *Iob* XXXVIII cap. *, ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis*; et Ierem. V *: *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*

[* Psalm. CXLVIII, vers. 8.] [* De his vid. Aristot. *Meteoror.* lib. II, cap. I, n. 3. – S. Th. lect. I.] [* Vers. 10.] [* Vers. 22.]

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum *, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae. – Vel potest dici, secundum Basilium *, quod primo nominabatur terra secundum [ν] naturam suam: nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod *vocavit aridam, Terram*. – Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen *, quod ubicumque dicitur *vocavit*, significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est quod *vocavit lucem, Diem*: propter hoc quod etiam *dies* vocatur spatium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur, *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicitur [ξ] quod *firmamentum*, idest aerem, *vocavit Caelum*: quia etiam *caelum* dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic [ο] quod *aridam*, idest illam partem quae est discooperta aquis, *vocavit Terram*, prout distinguitur contra mare: quamvis communi nomine *terra* vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. – Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur *vocavit*, idest, *dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari*.

[* *De Gen. contra Manich.*, lib. I, cap. VII, XII.] [* Homil. IV in *Hexaem.*] [* *Doct. Perplex.*, parte II, cap. XXX.]

ε) *informitatem*. – *informationem* BF, *in formatione* G.
ζ) *in esse et stabiles*. – *et stabiles in esse* B. – Post *inferiorum* Pab omittunt *corporum*.
η) *sint aquae congregatae*. – *aquae sint congregatae* B, *sint congregatae* sF, *congregatae* PCDEGpF et ed. *b*, *congregata* ed. *a*.
θ) *esse altius terra*. – *est altius terra ut* PFab, *est altius terra quod* D.
ι) *verbum*. – *velle* Pab.
κ) *undique est*. – *est undique* P; *undique ... terram* om. F, *sicut aer ... terram* om. *a b*.
λ) *aquis*. – *ab aquis* ABCDEG.
μ) *desiccantis*. – *desiccantium* G. – Post *sacra Scriptura attribuit* Pab omittunt *hoc*.
ν) *secundum*. – *quantum ad* [illegible].
ξ) *dicitur*. – *dicendum est* Pab.
ο) *hic*. – Omittunt Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, respondet secundum Augustinum; secundo, secundum alios Sanctos. Differunt siquidem in ordine naturae, vel temporis; tam comparando informitatem ad formationem, quam unam formationem ad aliam. Et rursus differunt, quia ille ad spirituales et corporales; isti ad corporales tantum se extendunt. Iuxta tres igitur informitates et tres formationes, tria utrique dicunt.

Sed primo, Augustinus duo, caelum, idest naturam angelicam, et materiam informem corpoream, formatam luce, *fiat lux*; et forma caelesti, *fiat firmamentum*; et forma elementari, *congregentur aquae*. Omnia ordine naturae.

Alii vero tria, caelum, aquam et terram, prius tempore. Et primo die, caelum formatum luce et tempore; secundo, aquam distinctione et ordine, *fiat firmamentum*; tertio, terram distinctione a mari et visibilitate, *congregentur aquae*.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PLANTARUM PRODUCTIO CONVENIENTER TERTIA DIE FACTA LEGATUR

Infra, qu. cii, art. 1, ad 5; II *Sent.*, dist. xii, art. 4, ad 6 sqq.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantae enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus distinctionis.

2. PRAETEREA, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terrae; secundum illud *Gen.* III *: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

* Vers. 17, 18.

3. PRAETEREA, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *: *Protulit terra herbam virentem;* et postea sequitur *: *Factum est vespere et mane dies tertius.*

* Vers. 12. * Vers. 13.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur: una, quod erat *invisibilis* vel [α] *inanis,* quia erat aquis cooperta; alia, quod erat *incomposita* sive *vacua*, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur: prima quidem, per hoc quod *aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida;* secunda vero, per hoc quod *protulit terra herbam virentem.*

* Art. praec.

Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V *sup. Gen. ad litt.* *, dicit quod *causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem.* Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim *Gen.* II *: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. – Confirmat [β] autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit: qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, *usque modo operatur* *. Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum.

* Cap. iv. – Cf. lib. VIII, cap. iii. * Vers. 4, 5. * Ioan. v, vers. 17.

Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet: sed quod ex speciebus [γ] primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, *antequam oriretur super terram*, vel *antequam germinaret;* idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen:* quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam: utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam ante illam maledictionem, spinae et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in poenam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret. Unde dictum est: *germinabit tibi.*

AD TERTIUM DICENDUM quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut iam * dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

* Qu. lxviii, art. 3.

α) *vel.* – *et* Pab.
β) *Confirmat.* – *Confirmatur* PBF*ab.*
γ) *speciebus.* – *his speciebus* B.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo: primo, directe respondetur quaesito affirmative; secundo, qualis sit productio plantarum, tractatur.

II. Quoad *primum,* conclusio: Productio plantarum convenienter tertio die facta est. – Probatur: quia pertinet ad formationem terrae. Declaratur hoc ex duplici informitate terrae.

III. Quoad *secundum,* tria. Primo, diversitas opinionum Augustini et aliorum: quia ille causaliter, isti actualiter plantas productas ponunt. – Secundo, motiva Augustini: ab auctoritate *Gen.* II; et ratione differentiae inter opus creandi, et administrandi propagando. – Tertio, motiva aliorum ex opposito: et a ratione, quia institutio perfectorum ad opus creationis spectat, et nihilominus salvatur differentia inter propagationem et creationem; et ab auctoritate eadem *Gen.* II. Et in hanc partem videtur Auctor declinare.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA

DE OPERE ORNATUS, QUANTUM AD QUARTAM DIEM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

Consequenter considerandum est de opere ornatus * [* Cf. qu. LXV, Introd.]. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex [α] diebus in communi * [* Qu. LXXIV.]. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei; secundo, de opere quintae * [* Qu. LXXI.]; tertio, de opere sextae * [* Qu. LXXII.]; quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem * [* Qu. LXXIII.].

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: de productione luminarium.

Secundo: de fine productionis eorum.

Tertio: utrum sint animata.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM LUMINARIA DEBUERINT PRODUCI QUARTA DIE

II *Sent.*, dist. XV, qu. I, art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formae. Non ergo sunt facta quarta die.

2. Praeterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Praeterea, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento: unde Scriptura dicit quod *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae, cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

4. Praeterea, sol et luna [β] et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Praeterea, multae stellae, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum [γ] sol et luna debuerunt poni *duo magna luminaria*.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae * [* Gen. I, vers. 14 sq.].

Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit * [* Ibid. cap. II, vers. I.]: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.* In quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet opus *creationis*, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus *distinctionis*, per quod caelum et terra sunt perfecta: sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult * [* Gen. ad litt., lib. II, cap. XI.]; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus*. Et differt ornatus a perfectione. Nam [δ] perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca: ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas [ε]: ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra.

Sicut autem supra * [* Qu. LXIX, art. I.] dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus [ζ]: primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves [η] et pisces, ad ornatum medii elementi: quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quae habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim * [* De Gen. ad litt., lib. V, cap. V.] luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit, *Producat firmamentum luminaria;* sicut dicit, *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum * [* Op. cit., lib. IV, cap. XXXIV; lib. V, cap. V.], nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus: et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. – Secundum etiam

α sex. – Om. codex A; *septem* edd. aliquae. Cf. infra qu. LXXIV. – Post *considerandum est* PADab om. *primo*.
β *et luna.* – Om. codices et *a b*.
γ *Non ergo tantum.* – *Non ergo* codices. *Ergo nec* a.
δ *Nam.* – *Unde* ACDE.
ε *et formas.* – *scilicet materiam et formam* A.
ζ *tribus diebus.* – *trium dierum* EF.
η *aves.* – *producuntur aves* ABCDEG.

eos [θ] qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum * [Cf. qu. LXVIII, art. I.], nulla difficultas accidit: quia potest dici quod sunt formata ex praeiacenti materia, sicut animalia et plantae. – Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia esse alterius naturae ab elementis et incorruptibilia per naturam * [Cf. ibid.], oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit * [Homil. VI in *Gen.*], ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum * [*De Gen. ad litt.*, lib. I. cap. IX.], nulla sequitur difficultas: quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. – Si autem lux [ι] primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam: quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus; secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* * [S. Th. lect. III.], quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum quod, secundum Ptolomaeum * [Vide *Almagesti* lib. III, cap. III.], luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde [κ] Chrysostomus dicit * [Loco cit. supra.] quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; *sed quia iusserit ut ibi essent;* sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. – Sed secundum opinionem Aristotelis * [*De Caelo et Mundo*, lib. II, cap. VIII. - S. Th. lect. XI sqq.], stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur: non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est * [Qu. LXVIII, art. 3.].

Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem [λ]; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Basilius * [Homil. V in *Hexaem.*], praemittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt [μ] quod primordialem originem habent plantae a luminaribus. Quamvis, ut Chrysostomus dicit * [Loco cit. supra.], sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus * [Vide Basil., Homil. VI in *Hexaem.*] dicit, dicuntur *duo luminaria magna* non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus. – Et etiam secundum sensum maior apparet.

θ) *etiam eos.* – *eos etiam* D, *eos autem* P*b*.
ι) *lux.* – Om. ACDE; *Si autem ... corporalis* om. BG.
κ) *Unde.* – *Ideo* P*ab*. – Post *firmamento* ABCDE addunt *caeli*.
λ) *partem.* – Om. ACDEFGpB et *a*.
μ) *Qui enim credunt ... dicunt.* – *Quidam enim credunt ... et dicunt* BF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria. *Primo*, ex Scripturae verbis triplex opus ponit, creationis, formationis seu distinctionis, et ornatus, unicuique suum obiectum attribuens: primo res informes, secundo formas, tertio extrinseca mobilia.

Secundo, respondet quaesito affirmative: Luminaria convenienter producuntur quarta die. – Et probatur: quia ista est prima dies ornatus, qua primum creatum ornandum erat; quemadmodum fuit prima die distinctionis formatum, etc.

Declarantur haec enumerando tria primo creata, caelum, terram, et aquas, idest media; et ordinando formationem eorum tribus diebus, primo caelum, secundo aquas, tertio terram; et consimiliter ornatum, quarto caelum, quinto aquas, sexto terram.

Tertio, ostendit Augustinum cum aliis convenire quoad actum, et quare. Omnia patent.

II. Nota hic quod Scriptura in creationis opere, secundo loco ponit terram, et tertio aquas: in distinctionis vero et ornatus opere, e converso. Quia quoad esse simpliciter, terra habet priorem necessitatem (quia primo propter caelum, ut patet in II *Caeli*, comm. XVIII * [Cap. III, n. 1, 2.], etc.): quoad nobilitatem vero, est ultimum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER CAUSA PRODUCTIONIS LUMINARIUM DESCRIBATUR

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Ierem. x * [Vers. 2.]: *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent.* Non ergo luminaria *in signa* facta sunt.

2. Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt [α] causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Praeterea, distinctio temporum et dierum incoepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria *in tempora et dies et annos,* idest in horum distinctionem.

4. Praeterea, nihil fit propter vilius se: quia

α) *sunt.* – *sunt etiam* codices et *a b*.

finis est melior iis quae sunt ad finem *. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt *ut illuminent terram.*

* Aristot. *Topic.*, lib. III, cap. I, n. 14.

5. PRAETEREA, luna non praeest nocti quando est prima [β]. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima: sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta *ut praesit nocti.*

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

* *Gen.* I, vers. 14 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est supra *, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur *Deut.* IV *: *Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.*

* Qu. LXV, art. 2.

* Vers. 19.

Hoc autem ministerium explicat in principio *Genesis* per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit: *ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* – Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quae non essent, si semper esset aut aestas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit: *ut sint in tempora et dies et annos.* – Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio [γ] pluviosi temporis vel sereni, quae sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc, dicit: *ut sint in signa.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum: non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

AD SECUNDUM DICENDUM quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit *signa* quam *causas*, ut occasionem idololatriae tolleret.

AD TERTIUM DICENDUM quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli; qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incoepisse.

AD QUARTUM DICENDUM quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam praefertur corporibus luminarium. – Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

AD QUINTUM DICENDUM quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic praeest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbae factae sunt in sua perfectione, *facientes semen*, et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. – Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit * non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quae postmodum ipse perfecit.

* *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. XV.

β) *prima.* – *plena* P, hic et mox.

γ) *significatio.* – *signum* B.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS: causa, *ut luceant super terram in signa et tempora.*

In corpore duo. *Primo*, quadruplicem causam finalem ostendit posse de creatura corporali assignari: actum proprium (II *Caeli*, text. XVII *), aliam creaturam (II *Physic.*, text. XXIX *), universum (XII *Metaphys* **), et Deum (ibidem).

* Cap. III, n. 1.

* Cap. III, n. 5.
** Text. LII. – Did. lib. XI, cap. X, num. 1.

Secundo, respondet quaesito: quod Moyses unam tantum tetigit, propter idololatriae occasionem tollendam; et illa est utilitas humana tripliciter, ut patet.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LUMINARIA CAELI SINT ANIMATA

I *Sent.*, dist. XIV, qu. I, art. 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXX; *De Verit.*, qu. V, art. 9, ad 14; *De Pot.*, qu. VI, art. 6; *De Spir. Creat.*, art. 6; Qu. *de Anima*, art. 8, ad 3 sqq.; *Quodl.* XII, qu. VI, art. 2; II *de Cael. et Mund.*, lect III, XIII.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luminaria caeli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

2. PRAETEREA, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae: quia, ut Augustinus dicit in libro *de Vera Relig.* *, *quaelibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi.* Ergo luminaria caeli sunt animata.

* Cap. XXIX.

3. PRAETEREA, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae; ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam con-

sequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

4. Praeterea, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I *de Caelo* *. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus [α] caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII *Metaphys.* *; videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

* Cap. II, n. 4 sqq. - S.Th. lect. III, IV.
* S.Th. lect. VII. - Did. lib. XI, cap. VII, n. 2 sqq.

5. Praeterea, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur in VIII *Physic.* *: quia *quod est per se, prius est eo quod est per aliud.* Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro * ostenditur. Ergo corpora caelestia sunt animata.

* Cap. V, n. 2 sqq. - S. Th. lect. IX.
* Cap. IV, n. 3. 4. - S. Th. lect. VII.

Sed contra est quod Damascenus dicit in libro II *: *Nullus animatos caelos vel luminaria aestimet; inanimati enim sunt et insensibiles.*

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. VI.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert lib. XVIII *de Civ. Dei* *, *factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum*, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata *. – Similiter etiam apud Doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim [β] * posuit corpora caelestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud *Eccle.* I *: *Lustrans universa, per circuitum pergit spiritus.* Basilius vero * et Damascenus ** asserunt corpora caelestia [γ] non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II *supra Gen. ad litt.* *; et in *Enchirid.* **, ubi etiam dicit quod, si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animae.

* Cap. XLI.
* Vide *Timaeum*, (Did. vol. II, pag. 211, 212); *Leges*, lib. X, (Did. vol. II, pag. 451, 452).
* *Peri Archon*, lib. I, cap. VII.
* Vers. 6.
* Homil. III, VI in *Hexaem.*
** Loco supra cit.
* Cap. XVIII.
** Cap. LVIII.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus, sed propter animam: non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus [δ] necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae, quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari.

Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare: huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt: quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium [ε]. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota.

Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae [ζ], intelligere et movere: nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis [η] autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur.

Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII *Physic.*, postquam ostendit * quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit * quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. – Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili *. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus.

* Cap. V, n. 8. - S. Th. lect. X.
* Cap. V, n. 11. - S. Th. lect. XI.
* Vide *Timaeum*, (Did. vol. II, pag. 213); *Leges* X (ib. pag. 451).

Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit: quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente. – Augustinus etiam dicit, III *de Trin.* *, *corpora omnia* administrari a Deo *per spiritum vitae.*

* Cap. IV.

Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata [θ], parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et

---

α) *motus.* – *motuum* ABCDEF. – Pro *quae movetur, quia movetur* FGa.
β) *Origines enim.* – *Nam Origines* codices. – Pro *idem sentire, cum eodem sentire* ACDE.
γ) *caelestia.* – Om. ACDE.
δ) *corpus.* – *nostrum* addit P.
ε) *elementarium.* – *elementorum* Pab.
ζ) *duae.* – *scilicet* addunt AsDF.
η) *Intellectualis.* – *Intellectus* P.
θ) *inanimata.* – *non animata* ACDE.

quantum ad hoc, luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent: quia moventur a substantia vivente.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis [ι], etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae: perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. – Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum quod motus corporis caelestis est naturalis *, non propter principium activum, sed propter principium passivum: quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur.

* D. ...

Ad quintum dicendum quod caelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est *. – Et hoc etiam modo potest [κ] dici quod eius motor est principium intrinsecum: ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse [λ] naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur in VIII *Physic.**

* In corpore.

* Cap. IV, n. ... – S. Th. lect. VII.

ι) *corporis.* – Om. ACEpD.
κ) *potest.* – *posset* codices et *a b.*
λ) *esse.* – Om. ACDE. – Pro *animali*, *animalis* ACDE*b*, *animalium* FGa.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore quatuor: primo, opiniones refert; secundo, investigat qualitatem illius unionis, supposito quod principium motivum sit cognoscitivum; tertio, probat suppositum hoc; quarto, concludit responsionem.

II. Quoad *primum,* opiniones philosophorum, Anaxagorae et Platonis. Et rursus theologorum: Origenis Hieronymique, et Damasceni cum Basilio, Augustini demum neutralis.

III. Quoad *secundum:* Caelesti corpori non est coniuncta aliqua anima ut forma, sed ut motor. – Probatur summarie sic. Unio illa non est nisi propter motionem: ergo sufficit coniunctio ut motor.

Antecedens probatur. Quia materia est propter formam, et forma propter opus, et ab opere cognoscitur: et non propter vegetationem nec sensationem nec intellectionem: ergo propter motionem tantum. Assumpta omnia clare patent in littera: quia ibi non est phantasma, etc. – Consequentia vero declaratur ex Aristotele, VIII *Physic.,* et Platone.

IV. Quoad *tertium,* probatur corpora caelestia non moveri a natura, ut gravia et levia, sed ab apprehensiva virtute, dupliciter. Primo, ratione: quia natura ad unum est determinata. – Secundo, auctoritate Augustini.

V. Quoad *quartum,* primo, responsio est: Corpora caelestia sunt animata aequivoce ab istis inferioribus. – Secundo, est corollarium, quod inter utramque opinionem nulla quasi est differentia in re.

VI. In secundo * dubium occurrit, quia s. Thomas in II *Contra Gent.,* cap. LXX, vult quod, secundum Aristotelem, oportet caelum ponere animatum, ita quod anima uniatur caelo ut forma. Hic dicit, ex Aristotele, quod sufficit uniri ut motorem mobili.

* Cf. num. III.

VII. Ad hoc non video responsionem nisi alteram duarum. Vel quod hic melius dixit, quia et posterius scripsit. – Vel quod ibi intendebat quod oportet, secundum Aristotelem, caelum esse proprie animatum, *saltem non repugnanter,* eo quod doctrina sua ad hoc tendit. Quamvis enim posset interpretari ut hic fecit, ex his tamen quae in II *Caeli** dicuntur, habemus quod animatum indistincte posuit. Oportet ergo non repugnare quod sit animatum secundum substantiam. Et hoc sat erat contra Averroem *, contra quem loquebatur. – Sustinent autem verba illa hanc glossam, quia quando contra Averroem erat sermo, fas erat declinare in oppositum, ut Augustinus contra Pelagianos facit *.

* Cap. II ...

* III *De Anima* comment. ...

* Vide *Enchirid.,* cap. XXX; *De Perfect. Iustit. H.* ..., cap. IV; *Op. Imperf. contra Iulian.,* lib. I, cap. CV.

Posset tertio forte dici quod hic secundum propriam opinionem, ibi secundum Aristotelem. Et quamvis adducat Aristotelem, non tamen asserit hanc esse eius opinionem: sed ex dictis eius sibi servit.

VIII. In responsione ad quintum, dubium est, quomodo potest dici moveri ab intrinseco, si unitur motor solum ut motor. Et est hoc dubium tam contra Aristotelem, quam Averroem et ceteros *.

* Quoad ... dubium ... commentar. in ... LXXVI, art. I.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAPRIMA

DE OPERE QUINTAE DIEI

ARTICULUS UNICUS

(* Cf. qu. LXX, Introd.) DEINDE considerandum est de opere quintae diei *. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquae producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium: cum videamus plura [α] eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram.*

2. PRAETEREA, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua [β]: quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. PRAETEREA, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves [γ] in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. PRAETEREA, non omnes pisces reptant [δ] in aquis: cum quidam habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur [ε]: *Producant aquae reptile animae viventis.*

5. PRAETEREA, animalia terrestria sunt perfectiora [ζ] avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem: generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia [η] terrestria.

(* Gen. I, vers. 20 sqq.) IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturae *.

(* Qu. LXX, art. I.) RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter tres [θ] dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis, per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae.

Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu: Augustinus autem dicit, V *super Gen. ad litt.* *, (* Cap. V.) quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Avicenna posuit * (* Vide de Anima, part. IV, cap. V, part. V, cap. VII; de Animalibus, lib. XV, cap. I.) omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. – Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari *. (* D. 213, 214.)

Et ideo dicendum est aliter [ι], quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium [κ] generatione, est aliquod elementum vel elementatum. – In prima autem rerum institutione, fuit principium activum Verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios Sanctos; vel virtute, secundum Augustinum *. (* Loc. cit.) Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit: sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

AD SECUNDUM DICENDUM quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur: quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. – Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur. Et sic eorum generatio hic describitur.

AD TERTIUM DICENDUM quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis: partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent

---

α) *plura.* – *plurima* C.
β) *videtur ... aqua.* – *non videtur aqua sed magis terra dominari* BF; *quam aqua* om. ceteri et *a b.*
γ) *aves.* – *habent motum* addunt codices.
δ) *reptant.* – *repunt* ABCDG, *restant* F, *reperiuntur* edd. *a b.* – Post *quidam* ABCE addunt *pisces.*
ε) *dicitur.* – *dicit* ACDE.
ζ) *sunt perfectiora.* – *praeferuntur* ACE. – Iidem om. *et piscibus.*
η) *ante animalia.* – *et animalia* ed. *a; ante* codices.
θ) *tres.* – Om. P*a b*.
ι) *aliter.* – Om. D.
κ) *utrorumque animalium.* – *utraque* B.

in inferiori parte aeris: et ideo *sub firmamento caeli* volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquae adscribitur.

AD QUARTUM DICENDUM quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria [λ] et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat, « Producant aquae reptile animae viventis »: *Creavit Deus cete grandia*, etc.

AD QUINTUM DICENDUM quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

λ) *terrestria*. – *caelestia* PDpF et *a b*, *caelestia terrestria* G.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore duo. *Primo*, respondet affirmative: quia quintus dies respondet secundo. – *Secundo*, differentiam inter Augustinum et alios: qualis sit productio piscium et avium, actu vel virtute.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASECUNDA

DE OPERE SEXTAE DIEI

ARTICULUS UNICUS

Supra, qu. LXX, art. 1.

* Cf. qu. LXX, Introd.

DEINDE quaeritur de opere sextae diei *. Et videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem;* sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animae viventis.*

2. PRAETEREA, genus non debet dividi contra speciem. Sed *iumenta* et *bestiae* sub *quadrupedibus* computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis *.

* Iuxta versionem LXX Interp.

3. PRAETEREA, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur, *in genere suo*, vel *specie sua.*

4. PRAETEREA, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. PRAETEREA, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. PRAETEREA, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor: vel non debuerunt fieri ante peccatum.

IN CONTRARIUM sufficit [α] auctoritas Scripturae *.

* Gen. I, vers. 24 sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei. Unde utrobique fit mentio de terra. – Et hic etiam, secundum Augustinum *, animalia terrestria producuntur potentialiter: secundum vero alios Sanctos, in actu.

* De Gen. ad litt., lib. V, cap. V.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut [β] Basilius dicit *, diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfectissimam vitam et occultam [γ]. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione: quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis; nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra * dicetur. – Inter animalia vero [δ], perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus: non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit *, et Augustinus improbat [ε] *; sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae). Et ideo pisces vocat, non *animam viventem,* sed *reptile animae viventis:* sed terrena animalia vocat *animam viventem,* propter perfectionem vitae in eis: ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitae, sint quasi animae dominantes corporibus. – Perfectissimus autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

* Homil. VIII in Hexaem.

* Qu. LXXVIII, art. 2.

* Loc. cit.

* De Gen. ad litt., lib. III, cap. VIII.

AD SECUNDUM DICENDUM quod per *iumenta,* vel *pecora,* intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per *bestias* autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per *reptilia* vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves [ζ], quibus parum elevantur, ut lacertae et tortucae et huiusmodi [η]. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista comprehenderentur [θ], addidit *quadrupedia.* – Vel *quadrupedia* praemisit quasi genus, et alia [ι] subiunxit quasi species: sunt enim etiam quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et tortucae.

AD TERTIUM DICENDUM quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur: quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. – Vel quia [κ] animalia et plantae producuntur secundum genus

---

α) *sufficit.* – *est* codices.
β) *sicut.* – Omittunt P*ab.*
γ) *et occultam.* – Om. ACE.
δ) *Inter animalia vero.* – *Inter alia vero* E*a*, *Inter alia vero animalia* P*b.*
ε) *improbat.* – *approbat* sD, *probat* ed. *a.*
ζ) *breves.* – *pedes breves* codices.
η) *tortucae et huiusmodi.* – *tortucae* B, *formicae et huiusmodi* FG, *formicae* P*ab.*
θ) *ut cervi ... comprehenderentur.* – *ut cervi et capre ubi etiam istis comprehendentur* ed. *a*, om. ed. *b.*
ι) *alia.* – *animalia* PCFGsB et ed. *b.* – Ante *quaedam* PA et *a b* omittunt *etiam;* pro *tortucae, formicae* P*ab.*
κ) *quia.* – *quod* P.

et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota: homo autem dicitur formatus *ad imaginem et similitudinem Dei.*

Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. – In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum: et *ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum**. – Plantae vero *nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine ullo sensu generant: unde indignae iudicatae* [λ] *sunt benedictionis verbis **.

* Aug. *De Gen. ad litt.*, lib. III, cap. XIII.

* Ibid. λ

Ad quintum dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quae generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum quod, sicut [μ] Augustinus dicit in I *super Gen. contra Manichaeos **, *si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat: et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ciciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia* [ν] *novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident: multa enim, etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis* [ξ] *tamen completur universitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

μ * Cap. XVI.

ν

ξ

λ) *indignae iudicatae.* – *indigna iudicata* codices et *a b.*
μ) *sicut.* – Om. P*ab.* Post *Manichaeos* PBDFG*ab* add. *quod.*
ν) *quia.* – *quoniam* G, *quem* ceteri et *a b.*
ξ) *eis.* – *in eis* P*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo. *Primo,* respondet affirmative: quia sextus dies respondet tertio. – *Secundo,* differentiam Augustini et aliorum: qualis sit productio animalium terrestrium, actu vel virtute.

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA

DE IIS QUAE PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem *. (* Cf. qu. LXX. Introd.)
Et circa hoc quaeruntur tria.
Primo: de completione [α] operum.
Secundo: de requie Dei.
Tertio: de benedictione et sanctificatione huius diei.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM COMPLETIO DIVINORUM OPERUM DEBEAT SEPTIMO DIEI ADSCRIBI

II *Sent.*, dist. XV, qu. III, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed *consummatio saeculi* erit in fine mundi, ut habetur Matth. XIII *. (* Vers. 37 sqq.) Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus: unde dicitur *tempus plenitudinis*, *Gal.* IV *. (* Vers. 4.) Et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur Ioan. XIX *. (* Vers. 30.) Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. PRAETEREA, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse: quinimmo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. PRAETEREA, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte [β] sint illa superflua: quia *perfectum* dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta: et productio multorum individuorum; et etiam quarundam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Ierem. XXXI *: (* Vers. 22.) *Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur *Eccli.* XXXVI *: (* Vers. 6.) *Innova signa, et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum, secundum illud *Apoc.* XXI *: (* Vers. 5.) *Et dixit qui sedebat in throno, Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: (* Vers. 2.) *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.*

RESPONDEO DICENDUM quod duplex est rei perfectio: prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. – Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare: vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. – Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis.

Ultima autem perfectio, quae est [γ] finis totius universi, est perfecta beatitudo Sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut dictum est *, (* In corpore.) perfectio prima est causa secundae [δ]. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est *. (* Ibid.) Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione: quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I *. (* Vers. 17.) Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae; in fine mundi, consummatio gloriae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo: quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem *, (* Iuxta versionem LXX Interp.) attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei: consummatio [ε] quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus

α) *completione.* – *consideratione* F, *consummatione* ceteri, *conservatione* edd. *a b*.
β) *forte.* – Omittunt P*ab*.
γ) *quae est.* – Om. ACDE. – *finis* om. B.
δ) *secundae.* – *perfectionis secundae* codices.
ε) *consummatio.* – *autem* addit D.

perfectus ante quietem: quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter: sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. – Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter: sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis [ζ] virtutibus: sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur [η] ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut [θ] cum ex asino et equa generatur mulus: et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. – Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem; sicut animae quae nunc creantur. Et similiter Incarnationis opus: quia, ut dicitur *Philip.* II *, Filius Dei est *in similitudinem hominum factus.* [* Vers. 7.] Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in angelis: corporalis vero in caelo, praecipue empyreo. – Unde dicitur *Eccle.* I *: *Nihil sub sole novum; iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* [* Vers. 10.]

ζ) *activis.* – *acquisitis* P.
η) *oriuntur.* – *exoriuntur* codices.
θ) *sicut.* – Om. edd. *ab.* – *cum* om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Prima perfectio universi congrue septimae diei adscribitur, ultima autem consummationi saeculi.

Declarantur primo termini in communi, distinguendo duplicem perfectionem, primam et secundam, et hanc dupliciter, ordinando eas. – Probatur deinde et quoad secundam partem: quia illa est beatitudo Sanctorum perfecta. Et quoad primam: quia consistit in integritate universi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEUS SEPTIMA DIE REQUIEVIT AB OMNI OPERE SUO

II *Sent.*, dist. XV, qu. III, art. 2; *Hebr.*, cap. IV, lect. I.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Ioan. V *: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* [* Vers. 17.] Non ergo septima die requievit ab omni [α] opere.

2. Praeterea, requies motui opponitur; vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum [β] est septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima, quia *fecit hominem requiescere,* contra: Requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur, *Deus creavit vel fecit hoc vel illud,* non exponitur quod Deus *hominem fecit creare aut facere.* Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* II *: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.* [* Vers. 2.]

Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen *motus* etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur: sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, II cap. *de Div. Nom.* * [* S. Th. lect. II sqq.] Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. – Unde et *requies* dupliciter accipitur [γ]: uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est *. [* Art. praeced., ad 2.] – Alio modo, secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod *in suis operibus requievit,* quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed *ab eis requievit*, utique [δ] in seipso, quia ipse sufficit sibi et implet desiderium suum. Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, *super Gen. ad litt.* * [* Lib. IV, c. XV]

Ad primum ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam: non autem novam creaturam condendo.

α) *omni.* – Om. GpI et *a.*
β) *dicendum.* – *dicendus* BCsD.
γ) *accipitur.* – *accipi potest* codices.
δ) *utique.* – *quasi* A. – Ante *sufficit* Pb omittunt *ipse.*

Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori sive motui: sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso ε requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda: sed alia expositio * est principalior et prior.

* Cf. corpus articuli.

ε seipso. – ipso codices et a b.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria. *Primo,* quomodo requies dupliciter invenitur in spiritualibus, sicut et motus, cui primo opponitur: scilicet pro cessatione; et pro impletione desiderii.

Secundo, respondet una conclusione bimembri: Deus utroque modo requievit septimo die. – Et probatur quoad primum: quia cessavit a novis. Quoad secundum: quia in seipso quievit.

Tertio, excluditur obiectio contra hoc secundum: quia scilicet non debet hoc modo magis septima die quam aliis dici quiescere; quia semper hoc modo quievit, et nunquam habuit motum oppositum. – Et hoc excludit: quod satiari seipso, non absolute, sed *post condita opera,* attribuitur septimo diei; et hoc non semper convenit, quamvis nec oppositus motus. Et explicavit hoc Scriptura, ut ostenderet Deum non egere factis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM BENEDICTIO ET SANCTIFICATIO DEBEATUR DIEI SEPTIMAE

II *Sent.*, dist. xv, qu. iii, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae. Tempus enim aliquod consuevit dici *benedictum* aut *sanctum,* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

2. Praeterea, benedictio a *bonitate* dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium *. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

* *De Div. Nom.*, cap. iv. – S. Th. lect. i, iii.

3. Praeterea, superius α in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum.* Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* ii *: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

* Vers. 3.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso. – Quantum ergo ad primum, competit septimae diei benedictio. Quia, sicut supra * dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet: unde dictum est creaturis quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. – Quantum vero ad secundum, competit septimae diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit: unde et res Deo dedicatae *sanctae* dicuntur.

* Art. praec.

* Qu. lxxii. ad 4.

Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere: sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem β et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur: quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem: benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

α) *superius.* – Omittunt *Pab.*

β) *multiplicationem.* – *sui in se* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo. *Primo,* enumerat duo in die septimo. – *Secundo,* respondet quaesito affirmative: Benedictio debetur diei septimo. Probatur. Quia in eo inchoat administratio, et requies in Deo post opera: utrique autem debetur benedictio et sanctificatio, primum primo, et secundum secundo, ut patet.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUARTA

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXX, Introd.

DEINDE quaeritur de omnibus [α] septem diebus in communi *.
Et quaeruntur tria.
Primo: de sufficientia horum dierum.
Secundo: utrum sint [β] unus dies, vel plures.
Tertio: de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SUFFICIENTER ISTI DIES ENUMERENTUR

Supra, qu. LXX, art. 1; *Hebr.*, cap. IV, lect. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sufficienter [γ] isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. PRAETEREA, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. PRAETEREA, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

SED CONTRA, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit [δ] produci lux, et alia luminaria.

PRAETEREA, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

RESPONDEO DICENDUM quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis * potest esse manifesta. (* Qu. LXX, art. 1.) Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari [ε], per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios Sanctos, in creatura corporali tres partes designantur: prima, quae significatur nomine *caeli;* media, quae significatur nomine *aquae;* et [ζ] infima quae significatur nomine *terrae*. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, *principio, medio et fine*, ut dicitur in I *de Caelo* *. (* Cap. I, n. 2, 3. – S. Th. lect. II.) Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis [η] in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis *. (* Cf. qu. LXX, art. 1; qu. LXXI, LXXII.) Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod [θ] in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis [ι]; quae quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis *. (* Cf. qu. LXX, art. 1.) Quae quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII *Confess.* *: (* Cap. XII, XIII.) et ideo creatio utriusque ponitur *ante omnem diem*. – Sed secundum alios Sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti * rerum substantiam producentis. (* [illegible]) Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum *in die:* creatio autem dicitur facta *in principio*, quod sonat aliquid indivisibile.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum caelo, ut Augustinus dicit *. (* [illegible])

AD TERTIUM DICENDUM quod productio anima-

α omnibus. – Om. B. – septem om. codices et a b.
β sint. – sit codices.
γ non sufficienter. – insufficienter codices et a b.
δ debuit. – debent ABCEpD et a b.
ε ornari. – ordinari P.
ζ et. – Om. [illegible] P a b.
η quidem cum eis. – [illegible]
θ quod. – et ACDE.
ι simul iunctis. – [illegible] P a b.

lium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur, secundum hanc [κ] convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur [λ] luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo [μ] formata, quo prius non erant, ut supra * dictum est.

* Qu. LXX, art. 1, ad 2.

Ad quintum dicendum quod septimae diei, secundum Augustinum *, deputatur aliquid post omnia [ν] quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. – Secundum vero alios, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XV.

κ) *hanc.* – *hanc solam* codices. – Pro *qua*, *quae* F, *quo* ceteri.
λ) *dicuntur.* – *sunt* Pab.
μ) *aliquo modo.* – *in aliquo modo* P, *aliqua* ed. *b*.
ν) *post omnia.* – *praeter omnia* B, *praeter omnia opera* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore tria: primo, respondet quaesito in communi; secundo, in speciali secundum alios; tertio, secundum Augustinum.

Conclusio affirmativa: Sex dies sufficienter numerantur. Quae conclusio probatur: quia in eis oportuit opus distinctionis et ornatus partium mundi fieri. Secundum alios, tres corporeae partes sunt mundi: singulae duobus diebus, altero distinguente, altero ornante, egent: ergo sex. – Secundum Augustinum, creatura spiritualis admiscetur, et consummatur primo die; secundo, corporalis superior; tertio, inferior. In reliquis convenitur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNES ISTI DIES SINT UNUS DIES

II *Sent.*, dist. XII, art. 2, 3; *De Verit.*, qu. VIII, art. 16; *De Pot.*, qu. IV, art. 2; *Hebr.*, cap. IV, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim *Gen.* II *: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in quo fecit *caelum et terram et omne virgultum agri.* Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius: et pari ratione, omnes alii.

* Vers. 4, 5.

2. Praeterea, *Eccli.* XVIII * dicitur: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum [α] essent plures: quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

* Vers. 1.

3. Praeterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam [β] diem non fecerit. Quod est inconveniens.

4. Praeterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit: cum in singulis operibus dicatur, *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere: quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis praecedentis.

Sed contra est quod *Gen.* I dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus,* et *dies tertius,* et sic de aliis. *Secundum* autem et *tertium* dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et *super Gen. ad litt.* [γ] *, et XI *de Civ. Dei* *, et *ad Orosium* **, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus *. – Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

* Lib. IV, cap. XXVI, XXXIII: lib. V, cap. III, XXIII.
* Cap. IX.
** *Dialog. Sexaginta quinque Quaest.*, qu. XXVI (inter spuria August.).
* Cf. qu. LVIII, art. 6.

Hae autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae *Genesis,* magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum *, per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae. Quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere *dies* nominari potest: cum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum *, inveniatur. – Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

* Locis cit.
* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXVIII.

Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, expo-

α) *operum.* – *temporum* ACE.
β) *illam.* – *septimam* codices, *aliam* ed. *a*.
γ) *et super Gen. ad litt.* – *II super Gen. ad litt.* Pb, *super Gen. ad litt.* D; cf. not. marg.

nendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus [δ] per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem: per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia: per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra * dictum est. – Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum *.

* Qu. LXIX, art. 1.

* Vide qu. LXIX, art. 2; qu. LXXI, LXXII.

In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse [ε] simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum: et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. – Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios Sanctos, post primam [ζ] productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata caeli luminaria, quod est quartum. Quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praeiudicetur, utriusque [η] rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed *antequam oriretur super terram*, idest potentialiter. Quod Augustinus * adscribit tertiae diei: alii vero primae rerum institutioni.

* *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. v; lib. VIII, cap. III.

Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo *creationis*.

Ad tertium dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis [θ] quibusdam ex aliis: ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata: sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum *, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur [ι].

* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XXXIV, XXXV; lib. V, c. V.

δ) *Augustinus.* – *ponit* addunt ACDE, *exponit* addit F. – Pro *intelligit*, *intelligi* ACDEsF, *et intelligit* pF; ante *totaliter* Pab omittunt *corporalem*.

ε) *esse.* – Om. codices.

ζ) *primam.* – Omittunt P*b*.

η) *utriusque.* – *utrisque* ABCEsD.

θ) *a propagandis.* – *propagandis* PCpD et *b*. – Pro *ex aliis*, *aliis* P*ab*.

ι) *quae diebus attribuuntur.* – *quae diebus attribuitur* F, *qui diebus attribuitur* P*b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore quatuor. *Primo,* diversitatem opinionum Augustini et aliorum: scilicet quia ille unum multipliciter praesentatum, isti multos.

Secundo, diversitatem opinionum ad litteram *Genesis.* Ubi ex Augustino quinque. Primo, *dies* est cognitio in mente angelica: quia lux proprie in angelo. Secundo, *dies primus,* cognitio illa respectu primi operis; *secundus,* respectu secundi; *tertius,* tertii, etc. Tertio, *fieri in die,* quia omnia praefiunt in mente angelica. Quarto, *unitas diei,* quia omnia simul in Verbo. Quinto, distinctio eorum non successu cognitionis aut productionis, sed ordine naturae inter res cognitas et Dei opera. – Ex aliis vero, successio et temporalium dierum, et productionis rerum.

Tertio, diversitatem opinionum ad modum productionis rerum. Ubi duo dicit: scilicet quod est differentia; et quod non magna. Et quidem quod non magna: tum ex opere formationis seu distinctionis; quia conveniunt, dum ponunt elementa primo producta. Tum ex opere ornatus: quia conveniunt quod primo virtualiter, deinde actualiter producta sunt animantia et plantae. – Quod vero differentia restat, in quatuor manifestatur: primo, quia post primam productionem, fuit tempus sine luce; secundo, sine firmamento formato; tertio, sine apparitione terrae; quarto, sine formatione luminarium; iuxta primos quatuor dies.

Quarto, respondet quaesito, dicens neutri praeiudicandum esse.

II. Nota quod s. Thomas differentiam inter Augustinum et alios non posuit nisi in quatuor primis diebus: et non in quinto et sexto. Quia, ut ex convenientia apparet, utrique conveniunt in hoc, quod vegetabilia et animalia fuerunt ordine temporis facta in actu post primam institutionem rerum: quamvis, applicando ad litteram *Genesis,* illi dicant quod tertio, quinto et sexto die; Augustinus non, sed cum in principio temporis haec virtualiter fecerit, post actu facta sunt.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SCRIPTURA UTATUR CONVENIENTIBUS VERBIS AD EXPRIMENDUM OPERA SEX DIERUM

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita caelum et terra: quia *omnia per ipsum facta sunt,* ut dicitur Ioan. I *. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

[* Vers. 3.]

2. PRAETEREA, aqua est creata a Deo: quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. PRAETEREA, sicut dicitur *Gen.* I *: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* In singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quod esset bonum.* Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, et in opere secundae diei.

[* Vers. 31.]

4. PRAETEREA, Spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

5. PRAETEREA, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est, *Dixit Deus, Fiat firmamentum, et factum est ita,* subditur: *Et fecit Deus firmamentum* *. Et similiter in aliis operibus.

[* Vide versionem LXX Interp.]

6. PRAETEREA, vespere et mane non sufficienter dividunt diem: cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus,* vel *tertius.*

7. PRAETEREA, *secundo* et *tertio* non convenienter correspondet *unum,* sed *primum.* Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus,* ubi dicitur *dies unus.*

RESPONDEO DICENDUM AD PRIMUM, quod, secundum Augustinum *, persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. – In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus:* quia per creationem intelligitur productio informis materiae.

[* De Gen. ad litt., lib. I, cap. IV.]

Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit * quod per hoc quod dicitur, *Dixit Deus,* importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

[* Homil. II, III in Hexaem.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod, secundum Augustinum *, per *caelum* intelligitur spiritualis natura informis; per *terram* autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est praetermissa. – Secundum Basilium * vero, ponuntur caelum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur [α] media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum, ut levium, vel ad terram, ut gravium. – Alii vero dicunt quod sub nomine *terrae* comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo CXLVIII, postquam dictum est *, *Laudate Dominum de terra,* subditur *: *Ignis, grando, nix, glacies.*

[* De Gen. ad litt., lib. I, cap. I, III, IV, IX.] [* Homil. I in Hexaem.] [* Vers. 7.] [* Vers. 8.]

AD TERTIUM DICENDUM quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus: *Vidit Deus hoc vel illud esse bonum.* Ad cuius evidentiam, considerandum est quod Spiritus Sanctus amor est. *Duo autem sunt,* ut Augustinus dicit I *super Gen. ad litt.* *, *propter quae* [β] *Deus amat creaturam suam: scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquam* [γ] (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus): *ut autem maneret quod fecerat, dicitur, Vidit Deus quod esset bonum.* In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei Opificis in re facta: non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. – Et sic in utroque opere creationis [δ] et formationis, Trinitas Personarum insinuatur. In creatione quidem, persona Patris per Deum creantem; persona Filii, per principium in quo creavit; Spiritus Sancti [ε], qui superfertur aquis. In formatione vero, persona Patris in Deo dicente; persona vero Filii, in verbo quo dicitur; persona Spiritus Sancti, in complacentia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

[* Cap. VIII.]

In opere vero secundae diei non ponitur, *Vidit Deus quod esset bonum,* quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur: unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. – Vel, quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. – Vel iterum propter hoc, quod per firmamentum intelligitur [ζ] aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres ratio-

---

α) *intelligantur.* – *intelligerentur* codices et *a b.*
β) *propter quae.* – *ad quae* BCDEpA.
γ) *aquam.* – *aquas* PBab.
δ) *creationis.* – *et creationis* ABCEFG.
ε) *Spiritus Sancti.* – *persona Spiritus Sancti per spiritus Domini* F, *et persona Spiritus Sancti per spiritum* editiones aliquae.
ζ) *per firmamentum intelligitur.* – *firmamentum intelligitur* CE, *simpliciter fundamentum dicitur* F, *firmamentum simpliciter intelligitur* Pab.

nes Rabbi Moyses ponit *. – Quidam ** autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit: unde opus secundae diei non approbatur.

Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses * per *spiritum Domini* intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit * η. Et dicit quod dicitur *spiritus Domini,* secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. – Sed secundum Sanctos, per *Spiritum Domini* intelligitur Spiritus Sanctus. Qui dicitur *superferri aquae*, idest materiae informi secundum Augustinum *, *ne facienda* θ *opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare: indigentiae enim amor rebus quas diligit, subiicitur. Commode autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur: non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia,* ut Augustinus dicit I *super Gen. ad litt.* * – Secundum Basilium vero *, superferebatur elemento aquae; idest, *fovebat et vivificabat aquarum naturam* ι, *ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae foventur iniiciens.* Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem: quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi: unde dicitur Ioan. III *: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto.*

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum *, per illa tria designatur triplex esse rerum: primo quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit, *fiat;* secundo, esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit, *factum est;* tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit.* Et quia in primo die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit.* – Secundum alios vero, potest dici quod in hoc quod dicit, *Dixit Deus, Fiat,* importatur

* *Doct. Perplex.*, parte II, cap. XXX. ** Vide Hieron. in *Aggaeum*, cap. I, vers. I.
* Ibid.
* In *Timaeo*; Did. vol. II, pag. 206. – Cf. supra qu. LXVI, art. I, ad 2 *in contrarium*.
* *De Gen. contra Manich.*, lib. I, cap. VII.
* Cap. VII.
* Homil. II in *Hexaem.*
* Vers. 5.
* *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. VIII.

imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, *factum est,* importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit: praecipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse *Deus fecit.* Unde in singulis operibus, postquam dicitur, *Et factum est,* aliquis actus Dei subditur; vel *fecit,* vel *distinxit,* vel *vocavit,* vel aliquid huiusmodi.

Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum *, per *vespere et mane* intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis: de quibus dictum est supra *. – Vel, secundum Basilium **, totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die: secundum quod dixit Iacob *, *dies peregrinationis meae* κ, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis. – Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incoeperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum *, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum quod dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur *unus,* praefigitur mensura diei naturalis. – Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. – Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat *.

* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XXII sqq.
* Qu. LVIII, art. 6, 7.
** Loc. ult. cit.
* Gen. XLVII, vers. 9.
* Homil. V in *Gen.*
* Loc. ult. cit.

η) *intellexit.* – *intelligit* ACDE.
θ) *facienda.* – *faciendo* PG*b*.
ι) *aquarum naturam.* – *naturam aquae* P*a*b.
κ) *meae.* – *etc.* addunt codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore respondet dupliciter. Primo, secundum Augustinum. Persona Filii exprimitur in omni opere, diversimode tamen; scilicet ut Principium, et ut Verbum, in creatione et aliis duobus; quia illa ad informitatem, haec ad formationem pertinent. – Secundum alios vero, primo creatur; deinde imperatur iam facto, per ly *dixit.*

Nota quod, cum quaestio sit de omnibus, in corpore (quod est etiam responsio ad primum) s. Thomas respondet de communibus ad creationem et alia, inquantum Deum respiciunt. In responsionibus vero argumentorum, ad alia verba descendit.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPONITUR. ET PRIMO, QUANTUM AD ESSENTIAM ANIMAE

IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia [α] componitur *. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione *. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. *Angel. Hier.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia, virtus et operatio;* primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius *; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius *.

* Cf. qu. L, Introd. — * Qu. XC. — * Qu. LXXVII. — * Qu. LXXXIV.

Circa primum duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus *. Circa primum quaeruntur septem.

* Qu. LXXVI.

Primo: utrum anima sit corpus.

Secundo: utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio: utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto: utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto: utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto: utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo: utrum anima [β] sit eiusdem speciei cum angelo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SIT CORPUS

II *Cont. Gent.*, cap. LXV; II *de Anima*, lect. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur: quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII *Physic.* *: quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

* Cap. VI, n. 9; cap. X, n. 6. 8. - S. Th. lect. XIII, XXIII.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI *de Trin.* *, quod anima *simplex* [γ] *dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.*

* Cap. VI.

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: *animata* enim viventia dicimus, res vero *inanimatas* vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius [δ] et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed *primum* principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse princi-

---

α) *corporali substantia.* – *corporali natura* ABCDEF, *corporali non* G, *corporali* ed. *a.*

β) *anima.* – Om. codices et *a.*

γ) *simplex.* – *simpliciter* PB.

δ) *uno... communius.* – *uno utemur modo quo convenientius* B, *uno utemur medio quo et communius* F, *uno modo utemur quo ostenso et convenienter et communius* sA, *uno utemur quo etiam communius (conveniens* ed. *a)* PGab; pro *utemur, utimur* CD.

pium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est *tale* corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII *Physic.**, est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur: et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens: et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus *.

* Cap. vi, n. 8, 9. - S. Th. lect. xiii.

* D. 909.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis: sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret [ε] omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

AD TERTIUM DICENDUM quod est duplex contactus, *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest [ζ] tangi a re incorporea quae movet corpus.

ε) *corpus; et ad hoc quod cognosceret.* – Om. P*b*, et addunt *et* post *corpora*. Cf. qu. LXXXIV, art. 2.

ζ) *potest.* – *habet* FG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo, ly *corpus* sumitur ut distinguitur contra *actum*. Ita quod sive corpus significet substantiam simplicem sive compositam, nihil refert quoad propositum: utroque enim modo distinguitur contra actum. Et similiter sive sumatur pro toto sive pro parte, modo sumatur substantia subiecta per se trinae dimensioni, sufficit: hoc enim corporis nomine intelligitur.

In corpore tria: primo, *quid nominis* animae; secundo, opinio antiquorum; tertio, responsio ad quaesitum.

II. Quoad *primum,* anima significat *primum principium vitae in his quae apud nos vivunt*. Declaratur ex differentia usitatae locutionis inter *animata* et *inanimata*.

Adverte hic quod caute in littera dicitur quod *in his quae apud nos vivunt:* quia nomine animae non dicimus primum principium vitae absolute, sed illud potius dicimus Deum, aut quamcumque aliam naturam; sed in his quae apud nos vivunt, primum vitae principium animam nominamus. – Nec pertranseas illam praepositionem *in:* quoniam denotat intraneitatem. Vocamus enim animam primum vitae principium non extra rem, sed forte caelum vel solem tale principium dicimus; sed intus in rebus viventibus existens.

III. Quoad *secundum,* opinio antiquorum: Anima est aliquod corpus. Probatur. Sola corpora sunt res: ergo corpus aliquod est principium cognitionis et motus: ergo anima. – Probatur haec ultima sequela: quia vita his operibus manifestatur. – Antecedens vero, ex defectu intellectus.

IV. Quoad *tertium,* conclusio responsiva, et destructiva opinionis antiquorum, est habens duas partes: Anima non est corpus, sed corporis actus. – Probatur. Non corpus, sed alicuius corporis actus est primum vivendi principium: anima est primum vivendi principium: ergo anima non est corpus, sed corporis actus.

Maior primo declaratur, quod totam vim suam ponit in ly *primum:* quia esse principium vitae convenit corpori, ut patet de corde; non tamen esse primum vitae principium. Deinde probatur ipsa maior. Corpus est principium vitae, vel vivens, non in eo quod corpus: ergo aliquod corpus est vivens, seu vitae principium, inquantum *tale:* ergo habet quod sit vivens, aut vitae principium, ab actu eius quod est intentum. – Antecedens probatur: quia alioquin omne corpus viveret. – Secunda quoque consequentia probatur: quia quod est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod est eius actus.

Minor autem probatur: quia animae nomine non quodcumque vitae principium, sed primum tantum intelligimus. Quod manifestatur: quia alioquin oculus animae nomine intelligeretur.

V. Circa illam consequentiam: *Esse principium vitae convenit corpori inquantum tale; ergo per actum eius; ergo non inquantum corpus,* dubium occurrit: quia posset quis infitiari, quod est sophisma Consequentis. Quoniam ly *tale* potest convenire corpori per aliquam corporeitatis differentiam, puta igneitatem: et consequenter diceretur quod per hanc rationem non concluditur nisi quod anima non est corporeitas simpliciter; cum quo stat quod sit corpus tale, ut antiqui dicebant, et quod omne tale corpus est principium vitae.

Ad hoc breviter dicitur quod, cum hic non intendatur aliud nisi concludere quod anima sit actus seu perfectio corporis non corpus ipsum; idem est iudicium de corpore animato in communi, et de tali, puta igne. Quia si ignis est principium vitae, aut ergo primo ratione corporeitatis, idest partis materialis; aut ratione principii quo constituitur in esse tali. Non primum: quia sic, omne in quo illud materiale absque tali constitutione esset, viveret. Ergo secundum. Et hoc vocamus animam.

VI. Sed adhuc restat dubitatio. Primo, quia si nomine corporis pars materialis rei intelligitur, non caret vitio articulus iste. Numquid *materiae* vocabulum deficiebat?

Secundo, quia adhuc non habetur intentum. Quia diceret quispiam quod illud corpus principium vitae primum est ratione sui totius, et non huius vel illius partis. Sicut oculus est principium visionis non ratione huius vel illius componentis, sed ratione totius resultantis ex tali mixtione, et quod omne tale est principium vitae.

VII. Ad primum horum dicitur quod aliud est circumloqui aliquid; et aliud est vim rat[illegible] [illegible]

pus subiectum trinae dimensioni, quidquid sit illud: sed ratio quae concludit de corpore, concludit eadem ratione de omni parte materiali. Usus est autem magis corporis nomine, quia usitatissimum apud omnes est *animatum* duo dicere, scilicet corpus vivens. Propter hoc etiam Aristoteles hinc incoepit tractatum de Anima *.

* Cf. lib. II, cap. I.

Ad secundum vero dicitur quod, quamvis aliqua passio vel operatio possit sic primo convenire composito, quod nulli alteri prius tanquam subiecto; nulla tamen passio aut operatio potest convenire ei sic primo, quin conveniat prius alicui eius parti essentiali tanquam priori principio: quoniam partes essentiales compositi radices primae sunt omnium illi convenientium. Et propterea ly *primum*, in ratione assumptum, non denotat *primo*, idest *adaequate;* sed *primum*, idest *principale*. Ita quod vis rationis stat in hoc: Prima radix vitae in corpore vivente aut est corporeitas, aut actus is quo vivit (compositum enim esse non potest): sed corporeitas non: ergo. Et est processus resolutivus, ut etiam Aristoteles fecit *, alio tamen medio.

* *De Anima*, lib. II, cap. I, n. 4. - S. Th. lect. I.

VIII. Quoad argumenta, nota quod primum argumentum procedit de anima secundum quod est principium motus. Et quoad primam partem, est antiquorum in I *de Anima*, text. XX *; quoad secundam vero, VIII *Physic.*, text. LIII et LXXXV *; et responsio eius ex LI et LII **.

* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. III.
* Cap. VI, n. 9; cap. X, num. 8. - S. Th. lect. XIII, XXIII.
** Cap. VI, n. 8, 9. - S. Th. lect. XIII.

Argumentum vero secundum procedit de anima secundum quod est principium cognitionis. Et est antiquorum ibidem, in text. XXV et XXVI *.

* Sc. lib. I *de Anima*, cap. II, n. 6, 7. - S. Th. lect. IV.

In responsione autem ad tertium, vide in II *Contra Gent.*, cap. LVI, triplicem differentiam inter tactum virtualem et quantitativum.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS

De Pot., qu. III, art. 9, 11; *De Spirit. Creat.*, art. 2; Qu. *de Anima*, art. 1, 14; III *de Anima*, lect. VII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. PRAETEREA, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I *de Anima* *, *dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

* Cap. IV, n. 12. - S. Th. lect. X.

3. PRAETEREA, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *de Trin.* *: *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias.* Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet [α] aliquid subsistens.

* Cap. VII.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas [β] omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei [γ] naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam [δ] natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur [ε].

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod *calor* calefacit [ζ], sed *calidum*. – Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis: secundo modo, excludit etiam [η] imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo [θ]. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae *, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

* D. 674.

AD SECUNDUM DICENDUM quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi * praemittit.

* Cap. cit. n. 10.

α) *substantia, scilicet.* – Om. B, *substantia idest* ceteri et *a*.
β) *naturas.* – *naturam* ABCDE.
γ) *ei.* – *sibi* codices et *a b*.
δ) *etiam.* – *si esset* P.
ε) *videtur.* – *videretur* ABCDEG, *videntur* ed. *a*.
ζ) *calefacit.* – *calefaciat* codices et *a b*.
η) *excludit etiam.* – Om. F, *excludit* Pb.
θ) *modo.* – Om. ABCDFG.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

AD TERTIUM DICENDUM quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum [ι]. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ι) *visum.* – *sensum* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS: *subsistens* multipliciter accipi potest; in proposito tamen sumitur ut distinguitur contra inexistere formae materialis. Haec enim existit in materia ita quod non sustinet suum esse, sed constituitur in esse per materiam in qua sustinetur: subsistere autem diceretur, si ita esset in materia quod non dependeret eius esse a materia. Et per hoc patet quomodo Scotus defecerit circa hunc terminum *subsistere,* seu *habere esse per se,* assumptum a s. Thoma; ut habes in illius Quarti distinctione XLIII, qu. II, art. * 2.

* Al. *proposit.*

In corpore tria facit: primo, proponit conclusionem responsivam affirmative, habentem duas partes; secundo, probat primam partem *; tertio, ibi: *Ipsum igitur intellectuale,* probat secundam partem *.

* Cf. num. III.
* Cf. num. XII.

II. Conclusio: Anima humana est principium incorporeum et subsistens. – Ubi nota primo, quod unum quaesivit, scilicet an subsistens; et duo respondet, *incorporea* et *subsistens:* quia mutuo se inferunt haec, et ad secundum per primum manuducimur a posteriori.

Nota secundo, quod *incorporeum* sumitur hic non solum ut distinguitur contra corporeum, idest extensum ad extensionem corporis de praedicamento Quantitatis (quoniam, ut infra * patebit, apud s. Thomam multae formae materiales sunt sic incorporeae): sed etiam ut distinguitur contra corporeum, idest *conclusum infra corporis perfectiones.* Ita quod incorporeum dicitur per negationem naturae seu formae non excedentis corporis facultatem, idest eductae de potentia materiae; quales sunt omnes quae corporaliter, seu cum conditionibus materialibus, generantur.

* Qu. LXXVI, art. 8, in Commento.

Nota tertio, quod anima potest dici incorporea, idest inextensa et supra facultatem corporum, dupliciter: scilicet in essendo, et in operando. Et ideo in littera probatur prima pars conclusionis quoad utrumque; eodem medio tamen.

III. Quoad *secundum* *, prima pars, scilicet quod anima humana sit incorporea in essendo, probatur sic a priori. Cognoscitivum omnium corporum nullam habet naturam corporis: anima humana est huiusmodi: ergo. – Minor patet: quia homo per intellectum potest cognoscere omnia corpora. – Maior probatur ex illa maxima: *Cognoscitivum aliquorum nihil eorum habet in sua natura.* Quae probatur: quia unum impediret cognitionem aliorum. Quod declaratur experientia in sensu gustus.

* Cf. num. I.

Deinde quod sit incorporea in operando, eadem probatur ratione: quia si per corporeum organum operaretur, natura illius organi impediret omnium cognitionem. Et probatur experientia in sensu visus.

IV. Circa hanc partem, nota primo sensum rationis. *Cognoscitivum aliquorum* dupliciter invenitur: in potentia *essentiali;* et in potentia *accidentali,* idest in habitu. *Habere in natura sua obiectum,* dupliciter: scilicet secundum esse *naturale;* vel secundum esse *intentionale.* Et rursus ly *in natura sua* dupliciter: vel in natura sua *inhaesive,* ut formae sunt in materia; vel in natura sua *compositive* seu *intrinsece,* ut componentia sunt in composito, et universaliter ea quae actu sunt intrinseca essentiae rei, dicuntur esse in natura illa, ut animal in homine, ut vegetativum in intellectivo, etc.

In proposito, directe intenditur de cognoscitivo in potentia essentiali, quia tale est anima; et de esse naturali obiecti, quia tale constitueret corporeum; et de habere intrinsece in natura cognoscentis, quia essentia et *quod quid est* animae venamur. Ita quod sensus est: Cognoscitivum in potentia essentiali aliquorum non habet in se intrinsece obiectum secundum naturale esse illius. Et est ista propositio per se nota: quia alioquin esset simul in potentia essentiali, et non esset in potentia essentiali; si enim haberet in se actu obiectum, iam cum eo posset illud cognoscere, et sic non in potentia essentiali; ut in II *de Anima,* text. LII *, patet. Et declaratur ex effectu in littera: quia impediret alia.

* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. X.

V. Sed tunc occurrit dubium triplex. Primo, quomodo cum veritate istius propositionis stat quod anima nostra cognoscat seipsam in potentia essentiali, et tamen ipsa sit in seipsa intrinsece secundum esse naturale.

Secundo, quomodo cum hac propositione stat quod anima nostra habeat in se intrinsece naturam entis seu substantiae, secundum esse naturale, et tamen sit in potentia essentiali ad cognitionem entis et substantiae.

Tertio, quomodo cum hac propositione stat quod cogitativa cognoscat omnia sensibilia in particulari, ut dicit Averroes in II *de Anima,* comm. LXIII; et tamen ipsa est quoddam sensibile.

VI. Ad primum breviter dicitur quod propositio illa intelligitur de cognitione directa, non autem reflexa. Et ratio est, quia directe cognitum recipitur secundum se aut suam speciem, in cognoscente; reflexe vero, non. – Quamvis etiam dici possit quod anima non est in potentia essentiali ad cognitionem sui, sed magis remota a sui cognitione quam aliorum ad quae est in potentia essentiali: quia oportet prius illa quam se, et mediantibus illis se cognoscere.

Melius autem et universalius dicitur quod propositio illa intelligitur tantum de natura cognoscibili contracta et indeterminabili per alias, utpote contra eas distincta, ut nunc nunc * dicetur: qualis non est natura animae.

* Num. seq.

VII. Ad secundum * dicitur quod propositio illa intelligitur de natura *determinata* obiecti, et non de natura *communi;* ut ex dictis in quaestione LVI de Angelis * patet, et Averroes in Comm. IV Tertii *de Anima* innuit. Determinatum autem et commune non dicimus hic secundum genus aut speciem. Sed determinata natura vocatur, quae indeterminabilis est per naturas ceterorum obiectorum illius cognoscitivae naturae; qualis est species quaelibet respectu alterius speciei eiusdem ordinis, ut albedo respectu aliorum colorum. Communis vero vocatur quae, licet in se natura quaedam sit, determinari nata est per reliquorum naturas cognoscibilium ab illa potentia; ut diaphaneitas respectu colorum et sensus visus.

* Cf. num. V.
* Art. 2. Comment. num. III

Et ratio huius glossae patet ex ratione Aristotelis et s. Thomae. Pro tanto enim cognoscitivum debet esse ex-

pers cognoscibilis, pro quanto impediretur a discernendis aliis. Constat autem quod natura communis non impedit, sed promovet magis: sed bene natura contracta. Non enim visus impeditur diaphaneitate, sed albedine aut nigredine: cum tamen diaphanum unum sit visibilium. Et propterea superius * dictum fuit quod stat angelum habere actu naturam suam cognitam, et tamen non prohiberi a cognitione aliorum, quia natura sua, velut communis natura, est determinabilis per reliqua cognoscibilia ab eo. – Propter hoc etiam s. Thomas hic non superflue apposuit illam propositionem: *Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam.* Haec enim propositio cum ratione non potest aptari, nisi subintelligendo quod ipse videbat, quod scilicet maiores assumptae non habent veritatem nisi in naturis contractis et determinatis, quales sunt corporeae, quae scilicet determinabiles per omnes non sunt. Hoc enim intellectu perspecto in maioribus, ratio nihil valeret nisi subsumeretur omne corpus esse determinatae naturae.

* Loc. cit. Comment. num. VI.

Substantiam autem, et ens, et universaliter naturam incorpoream determinabilem dicere naturam per omnes, certum est et in substantia angelica, et nostrae animae: et ideo non obstat. Et propterea Aristoteles non conclusit intellectum nullius esse naturae simpliciter; sed *huius,* scilicet *quod possibilis vocatus est* *, insinuans communitatem suae naturae, ut determinetur per omnes.

* Vide *de Anima*, lib. III, cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.

Nec propterea sequitur quod substantialitas et huiusmodi possint intelligi ab anima per seipsam: quia non sunt in ipsa anima actu in genere intelligibili, sed modificata ad naturam animae, quae est pura potentia in tali genere. Unde ex hoc quod omne intelligibile in ea est determinabile per cetera, habet quod non impediatur a cognitione aliorum: ex hoc vero quod omne tale est ut in potentia in ea, habet quod non possit actu intelligere secundum se solam.

VIII. Ad tertium * autem dicitur quod cogitativa seipsam directe non cognoscit, propter rationem assumptam. Nec ipsa est, secundum se, actu cogitabilis: alioquin posset se cogitare absque *motu facto a sensu secundum actum* *.

* Cf. num. V.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. III, cap. III, n. 13. - S. Th. lect. VI.

IX. Sed si ita est, maior surgit difficultas: quomodo scilicet cogitativa est nota. Secundum hanc enim doctrinam, ipsa nulli exteriori sensui aut interiori subiacet; et consequenter nec intellectui.

Ad hoc breviter dicitur quod, cum dici non possit quod sit reflexiva super seipsam; et par sit iudicium de propria et aliena, quia omnes sunt eiusdem naturae; et non sit rationabile aliquam naturam sensibilem esse, quae per propriam speciem cognosci non possit, quantum est de se: videtur mihi quod cogitare percipiatur a cogitativa, non absolute, sed ut coniungitur intellectui ipsa cogitativa; quemadmodum visus, ut iungitur sensui communi, percipit suum videre, et phantasia, ut iungitur cogitativae, percipit suum actum. Cogitativa autem in actu percepta quodammodo a seipsa, tantae est spiritualitatis, et ita est sufficienter cogitata, ut possit propriam speciem cum intellectu agente imprimere in intellectum possibilem. Et sic est nota et sensui et intellectui, etiam salva propositione assumpta.

X. Si autem propositio * intelligatur de cognoscitivo aliquorum quomodolibet, scito quod oportet aut nullum obiectorum habere in sua natura, ut in potentia contingit essentiali; aut quodlibet, ut in puro actu; aut unum, scilicet seipsum determinabile per reliqua, ut in Intelligentiis patet. Habere autem aliquod aliud, unum aut plura, est omnino impossibile: quia *intus existens prohibet extraneum.* Quod non solum sensibili experientia patet, sed ratione convincitur. Quia si in cognoscitivo aliquo intus est solum aliquod determinatum obiectum; quia obiectum est determinatum, ergo specificat aliquam illius cognoscitivi cognitionem, ita quod non omnem; et quia intus est in natura cognoscitivi, ergo specificat omnem illius cognitionem, quia ab intrinseco essentiali nulla operatio potest subterfugere. Et rursus, quia determinatum est, ergo non determinabile per alia obiecta; et quia intus, ergo determinabile per alia, quia ipsa natura cognoscitivi per omnia est determinabilis sua obiecta. Unde si geometria sola, aut eius obiectum, esset de essentia animae, sequeretur quod omnis cognitio animae esset geometrica, et quod anima non esset aliorum discretiva: et sic impediretur ab aliis cognoscendis. Et ulterius esset anima, et non esset anima, ut patet. Et ita est in aliis cognoscitivis tam intellectuali quam sensitiva cognitione. Et propterea Princeps Philosophorum super hac propositione stabilivit suam de anima doctrinam *: quam tamen Scotus, in Secundo, dist. III, qu. VIII, ad 3, non intellexit, et vim medii Aristotelis non penetrans, ad extranea deviavit. Habet enim testimonium fundamentum hoc ex ratione et sensu; ita ut utrinque resolvatur in per se nota. Sed de his require in III *de Anima* * diffuse.

* Cf. num. III.

* Vide *de Anima*, lib. III, cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.

* Comm. Caiet. cap. I.

XI. Circa eandem partem * dubium est, quomodo anima est perfectio corporis, et consequenter corporis natura, iuxta praecedentem articulum; et tamen nullam in se claudit naturam corporis, ut hic dicitur. Hoc enim implicat, nisi seipsam possit a se excludere.

* Cf. num. III.

Ad hoc breviter dicimus, inferius * magis rem hanc discussuri, quod aequivocatio hic intervenit eius quod dicitur *perfectio* seu *natura corporis.* Dupliciter enim sumi potest: vel quoad informationem et constitutionem corporis; vel quoad inclusionem in corpore. Primo modo, omnis anima est forma et natura corporis. Secundo modo, ceterae praeter intellectivam corporeae dicuntur; ipsa autem incorporea, quia elevatur supra corpus, ipsum informando.

* Qu. LXXVI. art. I, in Comment.

XII. Quoad *tertium* *, secunda pars probatur sic. Anima intellectiva igitur habet operationem per se, cui non communicat corpus: ergo per se subsistit. – Antecedens concluditur ex prima parte conclusionis *. – Consequentia probatur: quia nihil per se operatur, nisi per se subsistat. Probatur: quia nihil operatur nisi ens in actu, et modus operandi est secundum modum essendi. Quod declaratur a signo: quia non dicimus quod *calor* calefaciat, sed *calidum.*

* Cf. num. I, II.

* Cf. num. III.

XIII. Circa hanc partem (quia, ut patet ex titulo *, hinc ut a prima radice pendet tota scientia de immortalitate animae), scito quod Scotus, in Quarto, dist. XLIII, qu. II *, hanc consequentiam infitiatur, dicens: *Animam habere operationem per se* potest dupliciter intelligi; scilicet *absque corporeo organo;* et sic non valet, *Ergo est subsistens,* ut nos accipimus subsistens; quia stat quod communicet ut ratio qua totum compositum corporeum, puta homo, operatur. Alio modo, *per se omnino,* idest quod non communicet corpori ut organo, nec ut ei quod *ipsa* operatur: et tunc valet consequentia; sed antecedens est falsum, quia omnis operatio animae est hominis ut *quod* operatur.

* Cf. num. I.

* Prop. I.

XIV. Ad hanc dubitationem non oportet respondere faciendo vim in modo loquendi; puta quia dicimus non solum quod homo intelligit per animam, sed etiam quod anima intelligit, iuxta illud III *de Anima* *, *de parte animae qua intelligit et sapit anima:* quoniam in tanta re, etsi modus loquendi non sit despiciendus, in fundamento tamen locari nequaquam debet. – Ad rem autem ipsam spectando, notanda sunt tria: primo, distinguendi sunt modi quibus potest dici animam operari per se; secundo, quid ex quo sequatur, dicendum est *; tertio, respondendum est obiectioni *.

* Cap. IV, n. I. - S. Th. lect. VII.

* Cf. num. XVI.

* Cf. num. XVII.

XV. Quoad primum, quatuor modis dici potest anima operari per se, idest absque corpore. Primo, *absque corporeo obiecto:* puta si intelligeret absque phantasmate. Secundo, *absque corporeo organo,* ita quod nulla pars corporis sit qua talem exerceat operationem; ut per oppositum contingit in videre et audire. Tertio, *absque corporeo correceptivo;* idest, quod sola anima recipiat illam operationem, et non compositum aliquod ex ipsa et corpore sit proximum receptivum illius operis. Quarto, *absque corporeo supposito;* idest, quod anima ita sola exerceat et recipiat operationem, quod non sit ratio alicui supposito corporeo quod operetur per illam tale opus; ut si anima haberet aliquam intellectionem quae non esset hominis, ut Averroes finxit *. Haec de primo.

* Vide *de Anima*, comm. V.

XVI. Quoad secundum *, omisso primo modo nunc (quoniam inquantum tangit subsistentiam animae, sat tractatur in tertio argumento in littera; inquantum vero separabilitatem animae, non tangitur hic, sed in sexto articulo huius

* Cf. num. XIV.

* Arg. 3. - Cf. Caiet. Comment. in I *de Anima*, text. XII, XIII.

quaestionis *, ubi discutietur), secundus et tertius modus quodammodo coincidunt, et quodammodo differunt. Coincidunt quidem, quia in proprio organo operationem recipi credimus: et consequenter in utroque modo operatio recipitur in composito ex anima et corpore tanquam in proximo susceptivo. Differunt autem, quia secundus infert tertium, et non e converso. Si enim est operatio organica, ergo corporalis. Si autem corporalis, non sequitur, ergo organica; ut in operatione seminis apparet, et universaliter in omni opere quod convenit primo toti, non mediante aliqua eius parte integrali; talis enim est corporea, non tamen organica, quia *organum* partem certam significat animati corporis.

Sed haec differentia inter totum et partem, etsi concedatur quoad aliquid, nihil tamen facit quoad hoc quod est esse determinatae naturae, et quoad hoc quod est esse quale vel quantum. Totum enim corpus et quaelibet pars est certae naturae; et similiter tam totum quam quaelibet pars qualis et quanti rationem habet. Quoad haec igitur, idem est de toto et parte iudicium. Et propterea cuicumque repugnat corporea communicatio ratione determinatae naturae in corpore, aut ratione qualis et quanti, eidem repugnat communicatio tam organi quam totius corporis. Sed animae humanae in operatione hac quae est intelligere, repugnat communio cum corpore ratione determinatae naturae corporeae, et qualitatis et quantitatis. Ergo eadem ratione qua excludit corporeum organum, excludit universaliter corporeum correceptivum. Minor patet in littera in prima parte conclusionis *, et habetur in III *de Anima*, text. comm. IV, V et VI *. Et propterea in littera utramque communicationem cum corpore s. Thomas exclusit, eodem medio utens; et primo exclusit tertium modum, utpote communiorem, et deinde secundum. – Quidquid ergo in proposito sequitur ad secundum modum, sequitur etiam ad tertium, et e converso. Ut inferius * autem patebit, ex hoc quod anima operatur per se utroque hoc modo, sequitur, *Ergo est subsistens*: et ex negatione talis modi operandi sequitur negatio, scilicet, *Ergo non est subsistens.*

* Cf. num. III.
* Cap. IV, n. 3, 4. - S. Th. lect. VII.
* Num. seq. - Vide etiam art. seq.

Quartus autem modus per se operandi manifeste infert subsistentiam: sed negatio eius non infert negationem subsistentiae.

XVII. Quoad tertium *, aut Scotus intendit quod anima non operatur per se tertio modo, idest absque corporeo correceptivo: aut quarto, idest absque corporeo supposito, cuius sit illa operatio ut suppositi. Sive hoc vel illo modo intelligat, sibi ipsi adversatur et veritati.

* Cf. num. XIV.

Sibi ipsi quidem, quia ipse tenet duas propositiones: alteram in Quarto, distinctione XLIII, quaestione II *, quod in nobis est operatio quaedam transcendens omnem operationem sensibilem; alteram in *Quodlibetis*, quaestione IX, quod ex hoc quod operatio aliqua est sic immaterialis quod recipitur in sola anima, et non in composito ex anima et corpore ut proximo receptivo, infertur bene, Ergo anima est separabilis a corpore. Ex his siquidem duabus manifeste sequitur tertia, scilicet quod intelligere recipitur de facto in sola anima, et non in composito ut proximo receptivo: alioquin esset quantum, et qualitate sensibili affectum, et infra genus sensibilis cognitionis. Et ulterius sequitur quarta propositio, scilicet quod anima est immortalis: quod tamen ipse dicit * nesciri; sed de hoc alias *. Nunc autem pateat quod, si intendit in obiectione quod anima est ratio intelligendi toti composito, sic ut corpus sit correceptivum proximum, et propter hoc non est subsistens; facit consequentiam optimam, sed contradicit assumptum propositioni quam dixit in Quarto, quia sic intelligere esset operatio sensibilis. – Si vero intendit quod anima est ratio operandi toti composito, sic ut totum sit suppositum quod operatur, et propter hoc non est subsistens; assumptum quidem verum est, sed illatio contradicit propositioni quam dixit in Quodlibeto illo. Igitur undique obiectio sua contra sese obiicit.

* Prop. I.
* IV *Sent.*, dist. XLIII, qu. II, prop. 2.
* Cf. art. 6.

Veritati autem adversatur obiectio, quia antecedens * intelligitur, ut ex dictis * patet, affirmando secundum et tertium modum per se operandi, ita quod sensus est: Anima humana habet operationem per se, idest sine corpore, tam toto quam parte, correceptivo ipsius operationis: iuxta hunc enim sensum probatum fuit in littera. Et sic excluditur obiectio Scoti, si intendit negationem tertii modi; et consequentia infert, *Ergo est subsistens*, idest *independens in esse a corpore*. Cum quo stat quod sit ratio qua suppositum corporeum intelligat, ut omnes tam Platonici quam Averroistae etiam fatentur. Et sic obiectio Scotica nihil obstat.

* Cf. num. XII.
* Num. praec.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMAE BRUTORUM ANIMALIUM SINT SUBSISTENTES

II *Cont. Gent.*, cap. LXXXII.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est *. Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

* Art. praec.

2. PRAETEREA, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut [α] intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit [β] intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. PRAETEREA, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis [γ] habet aliquam operationem sine corpore.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Eccl. Dogmat.* *: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae.*

* Cap. XVI, XVII.

RESPONDEO DICENDUM quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est *. – Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens * quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

* [illegible] I. - Cf. qu. I, art. I.
* [illegible]

Sed Aristoteles posuit * quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur

* [illegible]

α sicut. – et codices.
β intelligit. – apprehendit codices.
γ animalis. – Om. I.

pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione: unde excellentia sensibilium corrumpit [δ] sensum. Quod in intellectu non contingit: nam intellectus intelligens [ε] maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. – Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat [ζ] motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes [η] huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

δ) *corrumpit.* – *corrumpunt* AF.
ε) *intelligens.* – *post* D, om. CEpA.
ζ) *imperat.* – *importat* ACDE.
η) *omnes.* – Om. P. – Pro *corporis*, *cordis* ACDEFG*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus ex praecedente. – In corpore tria. Primo, opinionem antiquorum in uno extremo: quod principium tam intelligendi quam sentiendi est corporeum. Et hanc sequitur Alexander * in parte. – Secundo, Platonis in altero extremo: quod utrumque incorporeum. – Tertio, mediam Aristotelis: quod intellectus incorporeus, sensus vero corporeus.

* *De Anima*, lib. II, cap. xxi (Venet. 1549).

Et ex hoc respondet quaesito una conclusione negativa: Animae brutorum non sunt subsistentes. – Probatur sic. Animae brutorum non per se operantur: ergo non subsistunt. – Antecedens probatur: quia omnis operatio animae sensitivae est coniuncti. Probatur: quia fit cum aliqua corporis immutatione. – Consequentia probatur: quia unumquodque similiter se habet ad esse et operari.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA SIT HOMO

III *Sent.*, dist. v, qu. iii, art. 2; dist. xxii, qu. i, art. i; II *Cont. Gent.*, cap. lvii; Opusc. XVI, *de Unit. Intell.*; *De Ent. et Ess.*, cap. ii; VII *Metaphys.*, lect. ix.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II *ad Cor.* iv *: *Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

* Vers. 16.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo: nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX *de Civ. Dei* *, commendat Varronem, qui [α] *hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.*

* Cap. iii.

Respondeo dicendum quod *animam esse hominem* dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod *homo* [β] sit anima, sed *hic homo* non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates [γ]. Quod ideo dico, quia quidam * posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. – Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione *huius hominis* est quod sit ex hac anima et his carnibus et his [δ] ossibus; ita de ratione *hominis* est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

* Vide Averr., VII *Metaphys.*, comment. xxxiv.

Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam *haec anima* sit *hic homo*. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. – Ostensum est autem * quod sentire non

* Art praec.

α) *qui.* – *quin* ed. *a*, *quod* P.
β) *homo.* – *specificus homo* B.
γ) *puta Socrates.* – Om. F*a*.
δ) *his.* – Om. codices et *a b*.

est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est [ε] aliquid compositum ex anima et corpore. – Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit * quod homo esset *anima utens corpore.*

* I *Alcibiad.* cap. XXV.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, secundum Philosophum in IX *Ethic.* *, illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso: sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo [ζ]: aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur *homo interior;* aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur *homo exterior.*

* Cap. VIII, n. 6. – S. Th. lect. IX.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non quaelibet substantia particularis [η] est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae *.

* P. 173, 174.

ε) *est.* – Om. PB.
ζ) *homo.* – *et hoc dupliciter* addit B.
η) *particularis.* – *singularis* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS in corpore declaratur diffuse. – In corpore tria facit: primo, distinguit sensum tituli; secundo, tractat primum sensum; et tertio, tractat secundum.

II. Quoad *primum,* duo dicit. Primo, dat duplicem sensum. Primus, quod *anima* et *homo* sumantur tantum in communi, idest non individualiter. Secundus, quod sumantur et in specie et in individuo, scilicet quod haec anima sit hic homo, et anima humana homo. – Deinde dat causam praefatae distinctionis. Et est positio Averrois in VII *Metaphys.*, scilicet quod materia non est pars quidditatis, sed individui.

III. Quoad *secundum,* impugnat Averroem tali ordine. Primo, arguit una ratione: quia materia pertinet ad definitionem speciei; ergo ad naturam eius. – Secundo, distinguit et declarat ly *materia* dupliciter, *communiter* et *signate;* et applicat ad propositum. – Tertio, alia ratione arguit: quia quidquid pertinet ad essentias omnium individuorum, est de integritate speciei. Et in littera clara sunt.

Circa hanc partem multa essent dicenda: sed ne eadem repetamus, vide in quaestione vel in commentariis *de Ente et Essentia* *.

* Comment. Caietani, cap. II, et qu. IV.

IV. Quoad *tertium,* quatuor facit. Primo, affirmativam partem Platonicam proponit, scilicet: Haec anima est hic homo. – Secundo, ostendit unde haec quaestio pendet, a posteriori tamen: scilicet ex hoc quod animae opera sint eius propria; quia illud est homo, quod operatur quidquid operatur homo. Alioquin aut res sine propria operatione, aut, e contra, propria operatio sine eo cuius est, inveniretur. – Tertio, probat partem negativam, destruendo antecedens illius conditionalis assumptae de anima sensitiva, ut patet. – Quarto, affert Platonem tenere partem affirmativam, quia arguit a positione illius antecedentis.

V. Circa radicem huius decisionis dubium occurrit: quia falsum assumitur in probatione conditionalis illius, *Si animae sensitivae operatio esset sine organo, haec anima esset hic homo,* dum probatur quia tunc anima operaretur omnes operationes hominis. Hoc enim est falsum: quia non operaretur opera partis vegetativae; quoniam manifeste illa sunt opera coniuncti. Dato igitur quod sentire esset sine corporeo organo, adhuc non esset haec anima hic homo.

Et confirmatur. Quia aut est sermo de homine inquantum homo; aut absolute; aut inquantum animal. Si inquantum homo, sequeretur, secundum istam rationem, quod haec anima intellectiva esset de facto hic homo. Probatur sequela: quia operatur omnes operationes hominis inquantum homo, scilicet intelligere et velle; homo enim, inquantum homo, constituitur per gradum rationalem. – Si absolute, quemadmodum igitur, quia restant modo operationes sensitivae communes toti coniuncto, non dicitur anima operari omnes operationes hominis; ita tunc, quia restarent vegetativae communes toti, non diceretur anima habere omnes operationes hominis. – Si inquantum animal, sequeretur quod haec anima non esset hic homo simpliciter, sed cum nota specificationis, scilicet inquantum animal. Quod contradicit litterae et rationi: quia sic etiam nunc posset dici quod haec anima est hic homo, inquantum intellectivus est.

Et confirmatur. Quia ad hoc quod anima sit, aut requiritur habere omnes operationes hominis, aut principales. Si omnes, tunc nunquam anima esset homo, etiam apud Platonem. Si principales, ergo anima intellectiva est homo.

VI. Ad hoc dicitur quod sermo s. Thomae est formalis, et intelligitur de homine inquantum homo est simpliciter; et de omnibus, non de principalibus tantum operationibus hominis inquantum homo. Sed diligenter advertendum est quod, quia homo est de genere substantiarum sensibilium, ly *inquantum homo* non reduplicat partem intellectivam puram, quia nec homo est intellectualis; sed partem intellectivam et sensitivam simul; quia homo est naturae rationalis, cuius actus a phantasia et sensu dependet, non autem a vegetativa et elementari parte, nisi per accidens et remote. Quia ergo de integritate hominis ut sic, non est nisi ratiocinari, quod constat ex intellectu et sensu; ideo omnes operationes hominis, formaliter loquendo, habet anima, si tam intelligere quam sentire est sibi proprium.

Et per hoc patet responsio ad confirmationes omnes: quia nec anima intellectiva habet omnes operationes hominis ut sic; nec operationes vegetativae aut elementaris partis in homine sunt opera hominis ut sic.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA

I *Sent.*, dist. VIII, qu. [illegible], art. 2; [illegible]; II *Cont. Gent.*, cap. [illegible]; *Quodl.* III, [illegible]; IX, [illegible]; *De Spirit. Creat.*, art. I [illegible]; *Qu. de Anima*, art. 6; Opusc. XV, *de Angelis*, [illegible].

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro *de Div. Nom.* * Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo

* [illegible]

anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. PRAETEREA, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari: subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. PRAETEREA, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII *Metaphys.* * Sed anima habet causam sui esse: quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

* S. Th. lect. v. - Did. lib. VII, cap. vi, n. 5, 6.

4. PRAETEREA, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

SED CONTRA EST quod Augustinus probat, in VII *super Gen. ad litt.* *, quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

* Cap. vii, viii, ix.

RESPONDEO DICENDUM quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse *primum animatum.*

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute [α], puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. – Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter *in se omnia praehabens,* ut dicit Dionysius *. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia [β] receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

* *De Div. Nom.*, cap. v. - S. Th. lect. iii.

AD SECUNDUM DICENDUM quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia [γ] materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

AD TERTIUM DICENDUM quod forma est causa essendi materiae, et agens: unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa *, Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, *nulla est alia causa* [δ] *nisi movens ex potestate ad actum: quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod* [ε] *vere entia aliquid.*

* Loco cit. in arg. - Did. num. 8.

AD QUARTUM DICENDUM quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius *. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam *ipsa vita*, vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum* [ζ] *esse,* ut dicit Dionysius, v cap. *de Div. Nom.* * Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam * dicuntur componi ex *quo est* et *quod est:* ipsum enim esse est *quo* aliquid est.

* D. 976.

* S. Th. lect. i.

* Vide Gilbert. Porret. in Boet. *de Hebd.*, super regul. viii.

α) *absolute.* – *absoluta* codices et *a b.*

β) *alioquin potentia.* – *alioquin illa potentia* codices, *alioquin ipsa potentia* editio *a.*

γ) *potentia.* – Om. codices.

δ) *causa nisi.* – *causa quare nisi* BCDEpA, *causa nisi quam* pF, *causa quam* sF, *causa nisi quasi* ed. *a.*

ε) *quod.* – *et* B, *quidam* D, *quasi* PF*ab*, om. E; ὅπερ ἕν τι Arist.

ζ) *ipsum.* – *ipso* ABCDEG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. Nomine *materiae*, ens in potentia tantum in genere substantiae, subiectum formarum et privationum. Et occasionem sumpsit a positione Avicebron *, ut patet in Qu. *de Anima*, art. 6 *.

* In libro *Fontis Vitae*.
* Inter *Quaest. Dispp.* s. Thomae.

II. In corpore duae conclusiones responsivae, altera universalis, altera specialis. Prima conclusio: Anima non est composita ex materia et forma. – Secunda: Anima intellectiva non est composita ex materia et forma.

Prima probatur sic. Anima est forma corporis: ergo aut secundum se totam, aut secundum aliquid sui. Si primo modo, ergo non est composita: quia potentia tantum non potest esse actus alterius, etiam partialis, ut patet; repugnat enim potentiae esse partem actus. Si secundo, illud aliquid vocamus animam, et reliquum *primum animatum;* et sic habetur intentum.

Secunda probatur dupliciter: ostensive, et ad impossibile. Ostensive sic. Lapis cognoscitur ab anima intellectiva absolute: ergo est in ea absolute: ergo anima intellectiva est forma absoluta. – Antecedens patet: quia intelligitur lapis, et non lapis hic. – Prima consequentia probatur: quia unumquodque eo modo quo cognoscitur, est in cognoscente, et e converso. – Secunda vero consequentia probatur: quia unumquodque recipitur in aliquo secundum modum recipientis.

Ad impossibile vero sic. Si anima intellectiva esset composita ex materia et forma, non reciperet formas nisi ut individuales, et consequenter non cognosceret nisi singularia. – Et probatur consequentia dupliciter. Primo, quia hoc experimur in sensibus. Secundo, ratione: quia materia est principium individuationis.

III. Circa hanc rationem ostensivam adverte, quod sumitur forma *absoluta* ut distinguitur contra contractionem ad conditiones individuales et materiales: de tali enim absolutione est semper hic sermo. Et iuxta tales modos absolutionis ab individuantibus, et contractionis ad illa, tenent omnes propositiones assumptae, tam de modo cognoscendi, quam recipiendi, ut patet.

IV. In responsione ad primum, nota pulchram doctrinam, quod in ordine actuum, qui est ordo causae efficientis, fit reductio ad unum numero, a quo omnes alii actus sunt: in ordine vero potentiae, qui est ordo causae materialis, non fit reductio totius universi ad unam numero potentiam, sed ad unam potentiam analogia, idest ad multas potentias ordinatas ad diversos actus, et convenientes inter se proportione, quia * quaelibet se habet ad actum suum ut alia ad suum. Ordo autem inter eas est iuxta ordinem actuum quorum sunt capaces *. Et sic reductio in genere causae materialis tripliciter fieri potest. Primo, omnium eiusdem generis: et sic ad unam numero potentiam. Secundo, totius universi: et sic ad unam analogia. Tertio, ipsarum potentiarum: et sic una non resolvitur in aliam, universaliter loquendo, quia nec potentia intellectus in potentiam materiae, nec e converso, resolvi potest; quamvis una inter eas sit infima ordine imperfectionis, puta materia prima. – Et ratio subtilissima s. Thomae est, quia potentia etiam prima est intrinseca rei cuius est, et ideo oportet esse diversorum diversam: efficiens vero primum nihil est rerum, et ideo stat unum omnium esse. Causa enim materialis est intrinseca, effectiva vero extrinseca.

* *qua* edd. 1508, 1514.
* *capacitates* eaedem.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANIMA HUMANA SIT CORRUPTIBILIS

II *Sent.*, dist. xix, art. 1; IV, dist. L, qu. 1, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LXXIX sqq.; *Quodl.* X, qu. III, art. 2; Qu. *de Anima*, art. 14; *Compend. Theol.*, cap. LXXXIV.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus [α], videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum: quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque: quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius*, ut dicitur *Eccle.* III *. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque* [β] *conditio*. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

* Vers. 19.

2. Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum: quia finis debet respondère principio. Sed sicut dicitur *Sap.* II *, *ex nihilo nati sumus:* quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus tanquam non fuerimus,* etiam secundum animam.

* Vers. 2.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore: nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro *de Anima* *. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

* [illegible] – S. Th. lect. II.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint *intellectuales*, et quod habeant *substantialem vitam inconsumptibilem*.

* S. Th. lect. [illegible].

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se: quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. – Ostensum est autem supra * quod animae brutorum non sunt per se [γ] subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, cor-

* [illegible]

α processus. – [illegible] B.
β utriusque. – [illegible]
γ per se. – [illegible]

ruptis corporibus: anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim et corruptiones ex contrariis
δ et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia[δ] non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse: ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis *. (* D. 122.)

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur *Sap.* II *. (* Vers. 1. 21.) Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus: similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam: nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur *Gen.* I *, (* Vers. 24.) quantum ad alia animalia, ***Producat terra animam viventem:*** quantum vero ad hominem, dicitur * (* Ibid. cap. II, vers. 7.) quod ***inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*** Et ideo concluditur *Eccle.* ult. * (* Vers. 7.): ***Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.*** – Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in *Eccle.*: ***Similiter spirant omnia;*** et *Sap.* II * (* Vers. 2.): ***Fumus et flatus est in naribus nostris*** etc. Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur: ***Nihil habet homo iumento amplius.*** – Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per[ε] potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid[ζ] producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis *, ut infra ** melius patebit. (* D. 185. ** Qu. LXXXIX, art. 1.)

δ) *quia.* – *quae* AB.
ε) *per.* – *propter* BDE; et ita statim ABDEFG*ab*.
ζ) *aliquid.* – *nihil* F, om. ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore unam ponit conclusionem responsivam; quam probat primo, a priori simpliciter; secundo, dato quod esset composita ex materia et forma *; tertio, a signo **. (* Cf. num. V. ** Cf. num. VIII.)

II. Quoad *primum*, conclusio est: Anima humana est incorruptibilis. – Probatur sic. Nulla forma subsistens est corruptibilis per accidens, nec per se: anima intellectiva est forma subsistens: ergo nec per accidens, nec per se potest corrumpi. Ergo est incorruptibilis. – Ista ultima consequentia patet: quia omne quod corrumpitur, aut per se aut per accidens corrumpitur. – Minor est probata in articulo 2.

Maior habet duas partes. Et primo, probatur prima sic. Forma subsistens habet esse per se: ergo nec generatur nec corrumpitur per accidens. – Probatur sequela: quia unumquodque eo modo quo habet esse, habet generari et corrumpi; quia generatio dat esse, et corruptio aufert.

Secundo, probatur secunda. Quia omne per se corruptibile habet esse separabile ab aliquo eius: sed forma subsistens tantum non est huiusmodi: ergo. – Minor probatur. Quia nec esse est separabile a forma, quia per se ei convenit (quod probatur: quia materia intantum habet esse, inquantum habet formam; et perdit esse, inquantum formam; et similiter compositum): nec forma potest a seipsa separari. Altero enim horum modorum separationem fieri oportet, scilicet aut separando esse, aut formam, aut utrumque ab aliquo, in corruptione. – Maior vero manifestatur in corruptione compositi. Et facile patet: quia alioquin esset annihilatio.

III. Contra probationem primae partis maioris Scotus, in Quarto, dist. XLIII, qu. II * (* Prop. 2.), arguit sic. Cum dicis, *Anima humana habet esse per se,* aut sumis ly *per se* ut distinguitur contra inesse accidentis: et tunc nihil valet argumentum, quia etiam forma ignis habet sic esse per se. Aut ut ly *per se* dicit modum essendi compositi seu suppositi: et sic falsum assumitur, quia illud esse incommunicabile est. Aut accipis ly *per se,* non solum ut distinguitur contra inesse accidentis, sed ut dicit naturalem independentiam illius esse a corpore: et tunc est propositio credita, et non probata sufficienter.

Contra secundam probationem ibidem arguit Scotus, negando quod omnis corruptio fiat per separationem alte-

rius ab altero: quia esse angeli, si ponatur aliquid aliud ab essentia, est destructibile per successionem oppositi, et tamen non est separabile. Ergo.

IV. Ad argumentum contra primam dicitur breviter quod tertio modo sumitur *per se*. Et propositio illa est probata sufficienter in 2 articulo, ex operandi modo.

Ad instantiam contra secundam, patet quod instantia Scoti nulla est, quia de annihilatione instat: nos autem de corruptione loquimur. Immo instantia est pro nobis: scilicet quod forma subsistens aut annihilatur, aut est; nec potest corrumpi.

* Cf. num. I.

V. Quoad *secundum* *, probatur sic. Omnis corruptio est cum contrarietate: sed in anima intellectiva nulla est contrarietas: ergo. – Maior probatur dupliciter. Primo, quia generationes et corruptiones sunt *ex contrariis et in contraria*, I *Physic.* * Secundo, quia in corporibus caelestibus hoc videmus. – Minor probatur sic. Recepta in anima sunt absque contrarietate: ergo et ipsa anima. Antecedens probatur: quia etiam rationes contrariorum in anima non sunt contrariae. Probatur: quia una utriusque scientia est. Consequentia probatur: quia unumquodque recipit secundum modum sui esse.

* Cap. V, n. 7. - S. Th. lect. V.

VI. Circa hanc partem occurrit dubium, quia non videtur verum quod in anima nulla sit contrarietas. Primo, quia in anima recipiuntur opiniones contrariae, ut patet in II *Periherm.* * – Et rursus, animae immutatio de ignorantia pravae dispositionis in scientiam, est mutatio de contrario in contrarium.

* Cap. IV. - Did. lib. unic., cap. XIV.

Secundo, quia aut intendis quod anima intellectiva secundum suam substantiam caret contrario: aut etiam secundum accidentia sibi propria. Si primo modo, hoc est commune omni substantiae. Si secundo, hoc est manifeste falsum: quia dispositiones conservantes animam intellectivam, contrarias habent, ut patet; alioquin homo nunquam moreretur.

VII. Ad primum horum dicitur quod opiniones, et universaliter entia in anima, dupliciter sumi possunt, ut Averroes dicit III *de Anima*, comm. V *: scilicet ut entia quaedam sunt, scilicet ex parte subiecti; et ut vera vel falsa sunt, idest obiective. Primo modo in eis non est contrarietas, sed secundo. Quod ex eo patet, quod contrarietas et error non accidunt nisi ratione veri aut falsi: veritas autem et falsitas non inveniuntur in anima ex parte subiecti, sed obiecti; quoniam, ut in *Praedicamentis* * dicitur, *ab eo quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa.* Sunt igitur ea quae in anima recipiuntur, et contraria in ordine ad obiecta, et absque contrarietate in ordine ad subiectum. – Et sic, cum anima mutatur de errore in scientiam, mutatur de contrario in contrarium obiective, non subiective. Cuius signum evidens est, quod eadem propositio subiective est successive vera et falsa, absque sui mutatione, ut in *Praedicamentis* * dicitur. Et hoc sufficit proposito, ubi recepta in anima ex parte animae consideramus, et eius naturam investigamus.

* In solut. qu. I.

* Cap. III, n. 22.

* Ibid.

Ad secundum vero dicitur quod aliud est loqui de dispositionibus animae intellectivae absolute; et aliud de dispositionibus unionis eius ad corpus nostrum. Istae habent contrarium: in illis impossibilis est contrarietas; quia aut nullae sunt, si sit per se subsistens absque corpore; aut immobiles sunt, ut corporum caelestium, si sit composita ex materia et forma. Et de istis loquitur s. Thomas: quoniam discutit quid animae intellectivae ex eo quod intellectiva est, conveniret, si esset composita ex materia et forma.

* Cf. num. I.

VIII. Quoad *tertium* *, probat sic. Habens intellectum naturaliter desiderat esse semper: ergo intellectus est incorruptibilis. – Consequentia nota: quia desiderium naturale non potest esse frustra. – Antecedens probatur sic. Apprehendens esse absolute et secundum omne tempus, appetit naturaliter esse semper: intellectus est huiusmodi. Probatur assumptum: quia appetitus sequitur cognitionem proportionaliter.

* Loco num. III cit., in resp. ad prim. arg. principale.

IX. Circa hanc partem dubium occurrit duplex. Primo, ex Scoto, ubi supra *, volente quod ex desiderio naturali non possit certificari immortalitas animae, tali ratione. Desiderium naturale ad semper esse, aut supponit animam posse semper esse, aut apprehensionem moventem esse rectam. Sed utrumque horum est aeque ignotum, aut magis. Ergo. – Antecedens patet. Quia desiderium naturale potest dici dupliciter. Vel de inclinatione naturali: et tunc coincidit cum potentia naturali. Aut de actu elicito conformi naturae: et tunc oportet ostendere hunc actum esse conformem naturae, aut per potentiam naturae, et redit primum; aut per rectitudinem cognitionis repraesentantis tale appetibile, quod erat secundum.

X. Secundo dubitatur, et difficilius, circa medium s. Thomae: *quia* scilicet *intellectus apprehendit esse semper*. Videtur enim ex hoc nullo modo sequi intenta conclusio. Esse enim semper dupliciter contingit: scilicet *positive*, ut in Deo; et *negative*, ut in universali. Aut ergo intendit positive: et tunc aut esse proprium, aut alienum, aut aliquod in communi. Nullo autem istorum modorum infert naturale desiderium talis apprehensi. Ex hoc namque quod apprehendimus esse proprium sempiternum speculative, nihil sequitur. Practice autem falsa est apprehensio, respectu totius compositi. Respectu autem animae solius, hoc non experimur: nec scimus eam esse rectam, nec naturaliter inesse; sed probandum hoc esset. – Ex eo vero quod apprehendimus esse alterius, puta Dei, sempiternum, non sequitur, Ergo volumus esse semper. – Ex eo quoque quod apprehendimus aliquod esse esse sempiternum, nec etiam sequitur, Ergo volumus esse semper; nisi velleitate quadam, qua omnes vellemus perfectiones, etiam impossibiles. ut volare etc.

Aut intendit negative: et tunc idem est esse semper et esse in universali. Et antecedens quidem est verissimum: quia naturaliter apprehendimus esse semper. Sed ex hoc nihil aliud sequitur nisi quod naturaliter appetimus esse in universali et in communi, et non solum hic et nunc: quod gratis conceditur. Sed ex hoc non sequitur, Ergo appetimus esse semper. Immo est fallacia Amphibologiae: quia quaestio est de naturaliter appetere esse semper ita quod ly *semper* est pars obiecti appetiti, idest quod appetatur hoc totum, *esse semper;* ista vero ratio loquitur de esse semper, ut ly *semper* est conditio sine qua res appetita, scilicet esse, non repraesentatur et appetitur. Unde esse semper, in quaestione, idem est quod esse sempiternum: in ratione vero, aequivalet huic quod dico, *esse sempiterno modo oblatum,* quia universaliter. – Et rursus, quaestio est de esse semper positive: et ratio militat de esse semper negative.

XI. Ad has obiectiones praepostero ordine dicendum est, cum Dei adiutorio, praemittendo quod in proposito est sermo de desiderio naturali pro actu elicito, quia de sequente cognitionem: ut patet in littera, et diffusius in II *Contra Gent.*, cap. LV. Nec est sermo de desiderio naturali *nostro,* idest totius compositi, sed animae intellectivae. Nec est sermo de esse nostro, sed de esse animae, non curando utrum animae et nostri sit unum aut diversum esse. Ita quod intentio s. Thomae est, ex eo quod in natura intellectiva est naturaliter inditum ut optet esse semper, inferre a posteriori eius incorruptibilitatem. – Quod autem talis appetitus illi insit, non ex eo quod statim oblata optatur sempiternitas, probavit (quoniam velleitatem tantum hoc infert; ut patet in nobis, quos cum constet mortales esse, propositam tamen immortalitatem concupiscimus): sed ex eo probavit, quod intellectus apprehendit esse semper; et intendit non de esse proprio aut alieno, sed simpliciter et absolute de esse. Sempiternitate autem, iudicio meo, utitur etiam in communi, sive positiva sive negativa non curando: et hoc extendendo, sicut in rei veritate extenditur hoc signum, ad totam naturam intellectualem. – Et quoniam de sempiternitate negative in nostra anima hoc experimur, ex illa nobis dilucidandum est intentum: hoc enim manifestato, de reliqua erit planum.

XII. Sciendum est igitur quod, quia appetitus sequitur cognitionem, et res appetita est bonum apprehensum, ex hoc quod cognitio non se extendit ad bonum nisi in hoc et ut nunc, necesse est quod appetitus sequens talem cognitionem non feratur nisi ad hoc et hic et nunc bonum.

Et consequenter ex eo quod cognitio se extendit ad bonum, non in hoc aut illo, non hic aut ibi, non nunc aut tunc, sed ad bonum absolute, abstrahendo ab omnibus temporis, loci et individualibus conditionibus; appetitus quoque talem cognitionem sequens fertur in bonum absolute, abstrahendo ab his. Et propter hoc voluntas est universalium, sicut et intellectus: unde et in II *Rhetoric.* * dicitur quod *odio habemus genus latronum.*

* Cap. iv, n. 31.

XIII. Ex hoc autem quod voluntas seu appetitus intellectualis habet hoc inditum, ut feratur in bonum absolute, sequitur intentum: quia *cum naturaliter appetat esse, et non secundum aliquam certam differentiam temporis, ergo sempiternum.*

Quod autem *naturaliter appetat esse actu elicito,* probat s. Thomas hic, quia unumquodque secundum unumquemque gradum naturaliter appetit esse: ergo intellectuale ut sic: et consequenter actu elicito, alioquin non intellectualiter tenderet. Et in II *Contra Gent.* * affert signum manifestum et irrefragabile: quia videmus quod animalia naturaliter secundum modum suae cognitionis, per illam conservant sibi esse, et pugnant pro illo; hoc enim non fit nisi medio actu elicito appetitus.

* Cap. LV.

Quod vero *non secundum aliquam certam differentiam temporis,* patet: quia appetitur absolute, abstrahendo a temporis differentia. Abstrahi autem a differentia temporum dico, non solum ut conditione obiecti sine qua non, sed etiam ut parte rei appetitae: quia esse absolute, non ut nunc, nec tanto tempore, appetitur.

Consequentia vero fundatur super illa maxima, ostensa in I *Caeli,* text. cxvi etc. *, quod omnis potentia naturalis est determinata ad maximum et minimum; ita quod impossibile est quod aliquid habeat naturalem inclinationem ad agendum aut essendum vage; sed oportet quod determinetur vel tantum tempus, vel semper, vel nunquam. Ex hoc enim aperte sequitur quod, si appetitus naturalis est ad esse, et non secundum aliquam differentiam temporis, ergo ad esse semper. Quod probatur etiam ducendo ad impossibile. Quia si appetitus naturalis est ad esse vage, ergo potentia naturalis illius naturae est etiam ad esse vage: ergo posse esse illius naturae non est determinatum ad maximum et minimum tempus. Quod est contra doctrinam I *de Caelo* *; et contra rationem. Quia omnis natura aut est corruptibilis, aut incorruptibilis: si incorruptibilis, habet virtutem determinatam ad semper esse, ut patet I *Caeli,* text. cxxv, cxxix *; si corruptibilis, ergo principia eius habent limitatam virtutem ad conservandum tanto tempore, ita quod non maiore, per se loquendo. Unde et in II *de Generat.* * aequale ponitur tempus generationis et corruptionis rerum, et periodus unicuique assignatur corruptibili.

* Cap. xi, n. 7, 8; cap. xii, n. 1. - S. Th. lect. xxv, xxvi.

* Loco cit.

* Cap. xii, n. 8, 12. - S. Th. lect. xxvii, xxviii.

* Cap. x, n. 5.

XIV. Et sic patet mira s. Thomae subtilitas in suo medio: quod quia non penetravit Scotus, ideo ad extranea se convertit. Unde ad obiectionem eius * iam patet quid dicendum. Quia arguendo ex desiderio naturali pro actu elicito, non oportet probare quod apprehensio huius appetibilis, *esse semper,* sit recta; sed huius appetibilis quod est *esse absolute,* sumendo quod est per se notum. Ex hoc enim sequitur: Ergo appetitur esse semper positive, ut in quaestione ponitur, et ut pars appetibilis. – Et in hoc fuit mira profunditas, quod ex apprehendere et appetere esse semper negative, et ly *semper* concurrente ut conditione sine qua non, conclusum est appetere esse semper positive et ut partem seu conditionem rei appetitae, nulla fallacia incidente.

* Cf. num. ix.

XV. In responsione ad tertium, esset difficultas, quae in I *de Anima,* text. xii et xiii *, tractata est, de propria operatione animae.

* Vid. Comment. Caietani in lib. de Anima.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANIMA ET ANGELUS SINT UNIUS SPECIEI

II *Sent.*, dist. iii, qu. 1, art. 6; II *Cont. Gent.*, cap. xciv; Qu. *de Anima*, art. 7.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. PRAETEREA, ultima differentia specifica est nobilissima: quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. PRAETEREA, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

SED CONTRA, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales: quia, ut dicit Dionysius, vii cap. *de Div. Nom.**, *mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem;* cuius contrarium postmodum * de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

* S. Th. lect. ii.

* Loco cit.

RESPONDEO DICENDUM quod Origenes posuit * omnes animas humanas et angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit * diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra * dictum est.

* Peri Archon, lib. III, cap. v.

* Ibid. lib. I, cap. vi, viii; lib. II, cap. i, ix; lib. III, cap. v.

* Qu. xlvii, art. 2.

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non [α] sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie [β]. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem: sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia *principium contrarietatis est privatio et habitus,* ut dicitur in X *Metaphys.* *

α

β

* S. Th. lect. vi. - Did. lib. IX, cap. iv, n. 6.

α) *si non.* – *cum non* Pb. – Pro *sint compositae, sunt compositae* ABCDEF.

β) *in specie.* – *speciei* codices.

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas: et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit γ dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam: quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et anima. Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei. – Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra * ostendetur.

* Qu. LXXVI, art. 2, ad I.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum: quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum *. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

* [illegible]

γ) *poterit.* – *potest* Pab. – Eaedem pro *divisionem*, *distinctionem*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus: speciei *specialissimae.* – In corpore articuli tria: primo, refert opinionem Origenis; secundo, improbat, respondendo quaesito; tertio, respondet tacitae obiectioni, in calce.

II. Quoad *primum*, duo refert: positionem Origenis, scilicet partem affirmativam quaestionis; et eius rationem, quia scilicet inaequalitatem posuit ex libertate arbitrii proprii, ut patet superius qu. XLVII.

III. Quoad *secundum*, conclusio responsiva est haec: Angelus et anima sunt diversarum specierum, et naturaliter inaequales. – Probatur sic. Substantiae incorporeae aut ponuntur formae subsistentes: aut compositae ex materia et forma. Sed utroque modo non possunt esse duae eiusdem speciei, et naturaliter aequales. Ergo.

Maior patet. – Minor probatur tali ordine. Primo, dato quod sint formae subsistentes, quoad primam partem praedicati, scilicet diversitatem speciei: quia forma separata a materia non multiplicatur. Quod declaratur in albedine separata. – Et quoad inaequalitatem naturae: quia diversitas speciei parit inaequalitatem secundum perfectum et imperfectum; quia differentiae dividentes idem genus sunt contrariae, cuius principium est privatio et habitus.

Secundo, dato quod sint compositae ex materia et forma. Quia aut diversitas nascitur ex forma, aut materia. Si ex forma, ergo specifica et inaequalis. Si ex materia, ergo ex quantitate; quae in incorporeis non est intelligibilis. Ergo.

IV. Quoad *tertium*, quia ex his videtur universaliter conclusum quod nullae duae substantiae incorporeae differunt solo numero, ideo statim de numeratione animarum promittit se dicturum.

V. Hoc in loco discutiendae essent propositiones istae communes in via s. Thomae et peripatetica, nisi essent superius * discussae.

VI. In responsione ad secundum, nota quod in qu. L, art. 4, ad I, habetur eadem responsio per hanc declarata.

VII. In responsione ad tertium, adverte quod Scotus, in Secundo, dist. I, qu. VI, non impugnat quod differentia secundum esse unibile vel non unibile materiae, infert diversitatem specificam; sed quod ista sit prima radix distinctionis specificae. Quod s. Thomas non dixit: ideo non oportet respondere.

Sed esset hic alia difficultas: quomodo unibilitas est de essentia animae, ut s. Thomas hic dicit. De hoc vide quae scripta sunt in commentariis *de Ente et Essentia*, in materia de individuatione animae separatae *, et in quaestione de inhaerentia accidentis *.

VIII. Quoad alia quae dicit Scotus hic *, vide quaestionem specialem quomodo angelus et anima differant specie.

* [illegible] Comment. num. [illegible] Comment. n. [illegible] num. II. III.

* [illegible] qu. XIII.

* [illegible]

* Cf. loc. cit. n. [illegible]

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA

DE UNIONE ANIMAE AD CORPUS

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de unione animae ad corpus *.

* Cf. qu. LXXV. Introd.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo: utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio: utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto: utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto: quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto: utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo: utrum mediante aliquo accidente.

Octavo: utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM UNIATUR CORPORI UT FORMA

II *Cont. Gent.*, cap. LVI, LVII, LIX, LXVIII sqq.; *De Spirit. Creat.*, art. 2; Qu. *de Anima*, art. 1, 2; *De Unit. Intell.*; II *de Anima*, lect. IV; III, lect. VII.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in III *de Anima* *, quod intellectus est *separatus*, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

* Cap. IV, n. 4, 5. - S. Th. lect. VII.

2. PRAETEREA, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus * patet: quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

* Qu. LXXV, art. 2.

3. PRAETEREA, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter: alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. PRAETEREA, eiusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere [α], et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus * patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

* Ibid.

5. PRAETEREA, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra * dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

* Ibid.

6. PRAETEREA, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra * ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

* Ibid. art. 6.

SED CONTRA, secundum Philosophum, in VIII *Metaphys.* *, differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est *rationale;* quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. VII, cap. II, n. 6, 7.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma *. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in

* D. 171.

α) *agere.* – *facere* ABDE.

diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo [β] nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium [γ] quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. – Et haec est demonstratio Aristotelis in II *de Anima* *.

* Cap. II, n. 12. - S. Th. lect. IV.

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V *Physic.* *: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens * hominem esse animam intellectivam: aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra * ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et [δ] intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis; ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.

* I *Alcibiad.*, cap. XXV.

* Qu. LXXV, art. 4.

Hanc autem unionem Commentator, in III *de Anima* *, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. – Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III *de Anima* *, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.

* Comment. V, digressionis part. 5.

* Cap. V, n. 1; cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. X, XII.

Quidam autem * dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. – Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus [ε] praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit: sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates [ζ]. – Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio [η]. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc, quod est motus ab intellectu. – Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult * quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. – Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo [θ] fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

* Vide Platon. I *Alcibiad.*, cap. XXV; *Phoedri* cap. XXX; *Timaeum* (Did. vol. II, pag. 213); *Legum* lib. X (Did. vol. II, pag. 451).

* *De Anima*, lib. III, cap. IV, n. 4. - S. Th. lect. VII.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia [ι] transcendit. Unde et Aristoteles, in libro *Ethic.* *, in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

* Lib. X, cap. VII, n. 1. - S. Th. lect. X.

β) *est primum quo.* – *est quo primo* BD, *est quo primum* ceteri et *ab*.
γ) *principium.* – *primum* ACF.
δ) *et.* – Om. PBab.
ε) *motus.* – *motu* E, *motio* ceteri et *ab*.
ζ) *Socrates.* – Om. ABCDE. – *Secundo* om. F.
η) *calefactio.* – *calefacere* [illegible] *ab*. – Pro *potest*, *patet* BC DEFG, *potest* [illegible] *ab*.
θ) *dicto modo.* – Om. Pab.
ι) *animalia.* – *alia* [illegible]

Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam [κ]. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam [λ] operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus *primum animatum*, ut supra * dictum est.

* Qu. LXXV, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Physic.* *, ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi [μ] naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia *homo ex materia generat hominem, et sol.* Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III *de Anima* quod intellectus est *separatus*, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. IV.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia [ν] et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa [ξ] subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus [o] leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

κ) *sua... eam.* – *eam sua virtute excedit* codices.
λ) *aliquam.* – *aliam* P*ab.*
μ) *philosophi.* – *philosophiae* codices et *ab.*
ν) *immaterialia.* – *omnia immaterialia* P*ab.*
ξ) *ipsa.* – Om. PF*ab.*
o) *corpus.* – Om. ABCDE. – Alterum *leve* om. codices et *ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, ly *forma.* Ad rationem formae substantialis, ut dicitur in II *Contra Gent.*, cap. LXVIII, duo requiruntur: primo, quod forma sit principium formale illius cuius est forma, formale dico essendi substantiam; secundo, quod forma et materia conveniant in uno numero esse, quo compositum ex eis est. Sed nota quod, apud non admittentes materiae et formae esse unum solum esse, admittitur tamen quod utrumque esse * in uno compositi esse convenit. Averroes tamen, contra quem disputamus, illas duas conditiones admittit *: quia revera ita est simpliciter.

* *esse* omittunt edd. 1508, 1514.

* Vide II *de Anima*, comment. VIII; III, comment. V.

In corpore tria principaliter facit: primo, respondet quaesito affirmative, probando eam dupliciter; secundo, respondet cuidam tacitae obiectioni, ibi: *Considerandum est* *; tertio, respondet cuidam alteri quaestioni, ibi: *Est autem attendendum* *.

* Cf. num. XIII.

* Cf. num. XVII.

II. Quoad *primum*, conclusio est: Necesse est intellectivum principium esse hominis formam substantialem. – Sed quoad primam probationem, tali ordine procedit: primo, ponit rationem; secundo, tractat modos quibus aliqua operatio potest alicui attribui, ut ostendat et convincat ad assentiendum praemissae rationi Aristotelis *; tertio, affert opinionem Averrois, et improbat *; quarto, affert quorundam aliorum opinionem, et improbat quadrupliciter *; et sic concludit intentum propositum ex ratione primo inducta. Et postmodum aggreditur secundam rationem principalem *.

* Cf. num. seq.

* Cf. num. IV.

* Cf. num. VII.

* Cf. num. X.

Ratio ergo prima est ista. Quo primo operamur quocumque vitali opere, est forma eius cui operatio attribuitur: sed intellectiva anima est quo primo Socrates intelligit: ergo est forma Socratis. – Maior probatur inductive in sanitate et scientia. Minorem experimur. Igitur. – Et quoniam haec ratio sumpta est ex Aristotele, in II *de Anima,* text. XXIV, formaliter, et ibi diffuse de hoc scripsimus, examen huius rationis quaeratur ibi.

III. Quoad secundam partem *, ponit ex V *Physic.*, in principio, tres modos clare: *secundum totum,* vel *partem,* vel *per accidens.* Non secundum accidens: quia intelligit inquantum homo, quod est praedicatum essentiale. – Non secundum se totum: quia corpus est pars Socratis. Probatur: quia Socrates experitur se sentire corpore; ergo corpus est eius pars. – Ergo secundum partem. Est igitur intellectus pars, seu aliquid Socratis.

* Cf. num. praec.

IV. Et sic oportet videre quomodo possit salvari quod intellectus sit aliquid Socratis. Et venitur ad tertium *, scilicet positionem Averrois, in III *de Anima,* comment. V. Ubi nota quod aequivoce utitur ly *subiecti* nomine. Quoniam phantasma dicit subiectum speciei intelligibilis, idest *obiectum,* quod vocatur subiectum, quia est subiectum ve-

* Cf. num. II.

ritatis eorum: quoniam in ordine ad phantasmata ut ad obiecta, sumitur adaequatio specierum. Intellectus vero vocatur subiectum *inhaesionis;* quod usu frequenti dicimus subiectum.

Reprobatio huius consistit in hoc, quod ista coniunctio largitur Socrati ut intelligatur, non ut intelligat. Et formatur ratio sic. Unio speciei visibilis ad obiectum non sufficit ad hoc quod obiectum videat, sed ut videatur: ergo nec unio speciei intelligibilis ad phantasmata dat phantasianti ut intelligat, sed ut intelligatur. Tenet sequela ex doctrina Aristotelis III *de Anima*, text. xxx: *Intellectivae animae phantasmata* etc.

V. Sed occurrit hic dubium: quoniam, ut sui sequaces dicunt, Averroes non ponit quod ex tali unione praecise Socrates habet quod intelligat. Sed unio ista consistit, primo, *quoad esse.* Primo, quia intellectus habet esse essentialiter coaptatum humano corpori sic, quod coexigit esse corporis humani. Secundo, quia esse eius est indivisum loco et subiecto a corpore humano. – Deinde *quoad operari.* Quia in sua essentiali operatione, quae est intelligere, dependet a corporea phantasia eius tripliciter: primo, tanquam a motivo proprio; secundo, tanquam a termino proprio; tertio, tanquam a necessario cooperante, quia oportet phantasiam esse semper in actu secundo, quando intellectus est in actu secundo. – Demum *quoad operari operatione secundaria,* scilicet movere: quia scilicet se habet ad corpus humanum ut ad proprium mobile essentialiter sibi respondens, ut Intelligentia ad orbem. – Et sic ex omnibus his concedunt quod anima intellectiva est forma Socratis per informationem *assistentiae,* non inexistentiae. Et sic dicunt quod Socrates intelligit, quemadmodum caelum movet se.

VI. Sed de unione quoad movere, erit nunc nunc sermo a s. Thoma *; et similiter de tali composito **. Nunc autem scito quod unio quoad operari primo et essentiali operari, nihil facit: quoniam illa triplex habitudo non dat Socrati nisi quod videatur; et addit hoc, quod actu phantasietur. Quod constat non esse intelligere: quia si paries esset animatus, et aliqua vitali operatione citra visionem, uteretur colore cum videretur, nihil minus non propter hoc videret.

* Cf. num. seq. ** Cf. ibid., et num. viii.

Unio vero secundum illam coexigentiam et coaptationem in esse, nihil dat nisi ordinem essentialem et dependentiam, qualis est inter magis et minus perfectum: non quod esse unius sit, in aliquo genere causae intrinsecae, causa esse alterius.

Indivisio quoque secundum locum et subiectum, cum non sit nisi negativa, nec fundetur super aliquo communi esse utriusque, ut contingit in indivisione animae sensitivae cum animato; nihil dat nisi quod nulla distantia situalis impedire possit unionem intellectus cum phantasia.

Unde ex his omnibus potest argui sic. Ex omnibus istis simul non habetur nisi quod Socrates est proprius minister intellectus, et in quo est obiectum intellectus: ergo ex his Socrates non intelligit. Omnia enim haec nihil faciunt ad hoc quod illa operatio sit in Socrate ut in habente ipsam: quod tamen oportet ponere, quia est intelligens; sicut album oportet habere in se albedinem.

VII. Quarto * igitur ponit positionem Platonis, et quorundam etiam Averroistarum, qui volunt salvare, dicendo quod ex intellectu et homine fit unum sicut ex motore et moto, quemadmodum ex Intelligentia et orbe; ita quod Socrates intelligit, sicut et caelum movet se.

* Cf num. ii.

Sed hanc responsionem s. Thomas quadrupliciter evacuat. Et primae tres se tenent ex parte ipsius movere et moveri, seu actualis operationis; ita quod intendunt quod penes unionem secundum actualem motionem non potest salvari quod Socrates intelligat. Primo, ex ordine inter movere et intelligere, sic. Intelligere est prius quam movere: ergo per unionem in motu Socrates non intelligit. Consequentia nota. Antecedens patet: quia motus animae fit appetitu, qui est posterior cognitione. – Secundo, ex differentia operum penes immanere et transire. Quia intelligere est operatio immanens, motus transiens: ergo ex motu non attribuitur intelligere. – Tertio, ex differentia penes communicari instrumento. Quia operatio motoris non communicatur moto nisi ut instrumento: sed intelligere non est sic communicabile: ergo.

Ultima ratio se tenet ex parte ipsorum unitorum, scilicet motoris et moti. Quia diceret adversarius quod non ex unione penes motum habet Socrates quod intelligat; sed ex unione quae fundat quod hoc est intrinsecus motor et illud motum, ex illa, inquam, habet Socrates quod intelligat. Sed illam unionem describimus et declaramus, tanquam ab effectu, per movere et moveri. – Et propterea additur ista quarta ratio, evacuans hanc responsionem sic. Aut hoc quod dico *Socrates,* significat tantum partem corpoream compositi ex motore et mobili; aut totum compositum. Si partem tantum, ergo sibi non potest attribui intelligere. Probatur sequela: quia operatio partis non attribuitur alteri parti, nisi forte per accidens (et dixit *forte,* quia etiam per accidens non est in usu). Si totum, ergo Socrates non est unum simpliciter: ergo nec ens simpliciter. Patet prima sequela: quia ex motore et mobili non fit unum simpliciter. Secunda patet: quia unumquodque eo modo est ens, quo unum.

VIII. Nota hic quod sectatores Averrois, nescientes, neque propriam vocem intelligentes, dicunt quod Socrates significat totum compositum; et dicunt quod est unum simpliciter, quia est unum substantialiter, non per informationem, sed per assistentiam formae.

Sed quod hi propriam nesciant vocem, ex ratione et Aristotele convincitur. Ex ratione. Quia unum idem est quod *indivisum* (X *Metaphys.,* text. ix *), si sunt unum substantialiter, ergo sunt indivisa substantialiter. Ergo, quamvis vere anima et corpus sint duae res, sunt indivisae substantialiter. Ergo secundum aliquod esse substantiale; sicut indivisa secundum quantitatem, et qualitatem, et *ubi* etc., semper sunt secundum aliquod esse illius generis non distincta. Anima autem et corpus, apud eum *, praeveniendo omnem operationem, in nullo esse indivisa sunt. Ergo.

* S. Th. lect. iv: Did. lib. IX, cap. iii, n. 1. - Cf. lib. IV, cap. vi, n. 9: S. Th. lib. V, lect. viii.

* Cf. Averr. loc. supra, n. iv, citato.

Praeterea, II *de Anima,* text. vii *, Aristoteles ait: *Non oportet quaerere quomodo ex anima et corpore fiat unum* etc. Unde habetur quod, si subtrahatur quod in essendo hoc sit actus illius, et illud sit potentia illius, non habetur quomodo sit unum. Sed apud eum *, neque hoc est illius actus, etc. Ergo. – Neque potest subterfugi ad actum per assistentiam. Quia responsio Aristotelis consistit: Quia *actus est quod proprie est,* et potentia non est nisi per actum, procul dubio formaliter, ideo unum sunt; nec oportet aliud quaerere glutinum. Quod de anima Averroes negat: quia corpus Socratis non est potentia quae non sit nisi per actum, quia non est anima intellectiva formaliter, nec in esse substantiali nec in esse accidentali.

* Cap. i, n. 7. - S. Th. lect. i.

* Cf. Averr. loc. cit.

IX. Ad id quod de caelo dicunt *, dicenda sunt tria. Primo quod, si caelum movet se, est vere animatum. – Secundo quod, quia motus est operatio transiens, et actio principalis attribuitur instrumento; ideo magis potest dici de motu quam intelligere. – Tertio, quod hoc est obscurum: quoniam hoc nescimus, an caelum se moveat. Sed tamen experimur nos intelligere. Unde velle clara et certa per dubia et obscura notificare, est ineruditi et egentis disciplina; cum magis caelum per nostra notificari debeat.

* Cf. num. v, fin.; et n. vii, init.

X. Secunda ratio principalis * est ex ratione speciei, sic. Intelligere est propria operatio hominis ut sic: ergo homo constituitur in esse specifico per principium suae operationis quae est intelligere: ergo illud principium est propria forma dans esse homini. – Secunda consequentia nota: quia unumquodque constituitur in specie per propriam formam; differentia enim est intrinseca. – Prima vero consequentia probatur: quia natura cuiusque rei ex propria operatione ostenditur. – Antecedens vero probatur, quia per intelligere homo transcendit cetera animalia et auctoritate Aristotelis, qui, in X *Ethic.,* in hac operatione propriam hominis felicitatem ponit.

* Cf. num. ii.

XI. Ad hanc rationem dicunt quod homo dupliciter sumitur: uno modo, in esse completo; alio modo, incomplete. Primo modo, non est per se in genere aut specie, et dicit compositum ex anima intellectiva et corpore. Secundo modo, sic; et reponitur in specie per animam cogitativam, ut dicit Averroes *.

* III ... ment.

Sed secundum hoc sequitur primo, quod nulla species est in mundo quae sit animal rationale: quod est contra communem animi conceptionem non solum philosophorum, sed omnium qui scripserunt. Patet sequela: quia rationale non constituit hominem intrinsece. – Rursus sequitur quod omnes species animalis sint animalia bruta essentialiter. Et consequenter quod ipse Averroes et sui sequaces sunt essentialiter animalia bruta. Et propterea non est mirum si nihil intellexerunt de seipsis.

XII. Contra eandem rationem Scotus, in Quarto, dist. XLIII, qu. II, instat, dicens quod ista ratio deficit apud nos: quia intelligere non est ab anima, apud nos, sed intellectus concurrit mere passive, et obiectum active. Et sic ex ista ratione non habetur intentum: quia illa maxima, *Propria operatio est a propria forma,* non iuvat ad propositum.

Ad hoc breviter dicitur, primo, quod falsum est quod intellectus concurrat pure passive ad intelligere *. – Secundo dicitur quod intelligere, cum sit operatio vitalis, manifeste est animae eo modo quo operatio est formae elicientis ipsam. Utrum autem active vel aliter, impertinens est. Ideo sat est. – Tertio dicitur quod aliud est loqui de anima, quae est primum principium intelligendi; et aliud est loqui de aliqua eius potentia. Constat enim quod ab anima est intelligere; sed utrum mediante intellectu possibili active, hoc est impertinens; stat enim quod mediante forte alia virtute agat illam. Unde ratio stat solida, fundata super hoc, quod intelligere est propria operatio animae eo modo quo operatio dicitur esse formae: quoniam *semper aestimabitur,* ut dicitur in III *Physic.*, text. XVII *, *species aliqua operari.*

* Cf. qu. LXXIX, art. 2, Comment.

* Cap. II, n. 6. - S. Th. lect. IV.

XIII. *Quoad secundam partem corporis articuli* *, quia posset quispiam obiicere: Quomodo est possibile quod intelligere et intellectus nullius corporis dicatur actus a philosophis, et tamen sit forma corporis dans illi esse, ut conclusisti? idcirco huic obiectioni satisfacit, graduando formas penes elevationem supra materiam, intantum quod ascendatur usque ad formam ita excedentem materiam, quod habeat aliquam virtutem et operationem in qua non communicat sibi omnino materia. Et talis est anima intellectiva, quia est suprema omnium. Et declarat graduationem formarum in forma elementi, mixti, vegetabili, sensibili et intellectiva.

* Cf. num. I.

XIV. Circa hanc partem occurrit dubium, quia Scotus, in *Quodlibetis*, qu. IX, adducit haec s. Thomae verba, et contra ea dupliciter arguit. Primo, sic. Homo est homo per animam non nisi ut informat materiam: ergo non intelligit per eam nisi ut informat materiam: ergo non intelligit per eam ut supergreditur, idest non informat materiam, ut dicis. Antecedens patet ex VII *Metaphys.* *: quia compositum non est tale nisi per formam unitam. – Secundo, sic. Anima humana secundum supremum gradum suae essentialis perfectionis informat materiam, et secundum eundem est principium intelligendi: ergo est principium intelligendi ut informat materiam, et non ut excedit materiam. Antecedens patet: alioquin homo non esset supremum ens corporeum, nec proximum angelo in ordine specierum.

* S. Th. lect. XVII. - Did. lib. VI, cap. XVII, n. 7 sqq.

XV. Ad evidentiam huius difficultatis, primo declarandum est quid sit animam supergredi facultatem materiae: deinde respondendum obiectis *. Formam excedere facultatem materiae, *quoad ipsam facultatem seu potentiam materiae,* est non esse in potentia materiae; ita quod non est de numero seu genere earum ad quas illius potentia se extendit, sed supra eas. *Quoad fieri,* est non per transmutationem materiae educi, sed deforis advenire. *Quoad esse,* est esse subsistentem, seu independentem secundum esse a materia, ita quod sic informet quod non pendeat. *Quoad posse,* est habere virtutem non receptam in corpore, sed in ipsa anima stantem. *Quoad operari,* est operari absque communicante corpore cum subiecto. Unde animam intellectivam excedere facultatem materiae nihil aliud est quam ipsam esse tantae perfectionis essentialiter quod, quamvis informet, subsistens tamen seu independens a materia est. Vel, animam intellectivam supergredi facultatem materiae est eam esse talis generis, quod ex ratione sui generis, seu ex hoc quod intellectiva est, non habet quod informet materiam; illam tamen informat subsistendo.

* Num. seq.

XVI. Ad rationes autem in oppositum * dicitur, secundum ea quae de facto tenet s. Thomas, quod anima intellectiva secundum omnem sui gradum informat materiam; sed potentia intellectiva nullius corporis est actus. Nec per superexcedere materiam intendit s. Thomas non-informationem ipsius corporis ab anima; sed separationem virtutis intellectivae et intellectionis a corpore; et hanc tanquam effectum essentialis excessus ipsius animae supra corpus, ut patet in textu. – Unde, formaliter respondendo, dicitur quod Socrates intelligit per animam intellectivam et inquantum supergreditur materiam, et inquantum est unita materiae: sed ly *inquantum* in prima notat rationem operandi; et in secunda, conditionem rationis operandi. Anima enim secundum illum supremum gradum ex quo habet subsistentiam independentem a materia et separationem ab ea negative, est ratio intelligendi Socrati: sed non est illi ratio, nisi habeat hanc conditionem quod sit illi unita.

* Cf. num. XIV.

XVII. *Ultimo in corpore articuli* *, quia superius ostendit conclusiones suas sequi, sive anima ponatur forma subsistens, sive composita ex materia et forma *; et nunc potuisset hoc idem hic quaeri: ideo ostendit quod, si anima etiam est composita ex materia et forma, quod impossibile est ipsam esse formam humani corporis. Quia aut secundum se totam: aut secundum aliquid sui. Non primo modo, quia implicat: nec secundo, quia sua materia esset primum animatum. Ergo.

* Cf. num. I.

* Cf. qu. LXXV, art. 6, 7.

XVIII. In responsione ad primum, nota quod, quia praesens negotium arduum valde est, et debet, si potest, intenta conclusio salvari secundum omnem opinionem quae non evidenter est impossibilis, ut sollicitudo s. Thomae in superioribus ostendit; cum de distinctione intellectus ab anima, scrupolosa valde quaestio sit (Thomistis tenentibus distingui ipsum realiter ab anima *; Scotistis dicentibus ipsum esse idem realiter quod essentia animae, sed distingui formaliter ab ea *): quamvis de facto responsio ista quam dat s. Thomas, sustinenda sit; non videtur tamen mihi arctanda tanta res sub iugo istius alterius quaestionis. Sed dicendum potius quod, quidquid sit de distinctione intellectus ab anima, anima intellectiva secundum essentiam est actus corporis, et secundum potentiam non est actus corporis: quia anima intellectiva, inquantum potest intelligere, corpus non perficit. Cuius signum est, quod intelligere non suscipitur in corpore: *eiusdem* enim *est actus, cuius est potentia,* ut dicitur *de Somno et Vigilia* *.

* Cf. infra, qu. LXXIX, art. I.

* Cf. Scot., II *Sent.*, dist. XVI.

* Cap. I. - S. Th. lect. I.

XIX. Et si instetur: Quomodo est possibile, si anima est idem intellectui, quod ipsa sit actus corporis, et non sit actus corporis? facile respondetur quod ipsa quidem est actus corporis, sed ipsa inquantum intellectiva non est actus corporis; idest, anima intellectiva *identice,* non *formaliter* est actus corporis; vel, et melius, intellectus identice, non formaliter est actus corporis. Et hoc est dictu quod, secundum rem, est res recepta in corpore: sed non habet ex hoc quod sit in corpore, sed ex hoc habet quod sit independens a corpore.

XX. Et si contra hoc instetur, primo, quia sic anima intellectiva non differret ab aliis gradibus metaphysicalibus, de quibus vere dicitur quod formaliter non dependent a materia, et tamen, quando sunt recepti in materia, sunt vere materiales. Anima enim bovis, inquantum substantia, non habet quod sit corporis actus, ut patet; et tamen non propterea potest vere dici quod substantia animae bovis non est actus corporis. Ergo nec de anima intellectiva. – Secundo, quia videmur incidere in id quod dixit Aristoteles in I *de Anima,* text. XIII *, quod anima est sicut curvum aut sphaera, cui formaliter sumpto attribuitur aliquid, cum tamen nihil illius realiter inveniatur nisi in materia: sic enim secundum hoc fateremur de intellectu, ex quo secundum rem in materia ponitur, quamvis non formaliter: –

* Cap. I. n. 10. - S. Th. lect. II.

Dicendum est ad ista quod anima intellectiva, ex hoc quod intellectiva est, non hac tantum gaudet negatione, quod ex hoc non habet quod sit corporis actus: sed vindicat sibi positive hoc, quod habet secundum rem esse independens a corpore, et consequenter secundum rem posse

et operari absque dependentia ex corpore: quod neque gradibus metaphysicalibus, neque mathematicalibus convenit. Anima enim intellectiva et informat corpus, et independet secundum esse realiter a corpore, et operatur reali operatione absque communicatione corporis, ita quod operatio illa a sola et in sola anima est, quamvis ipsa anima sit in corpore; et hoc quia ipsa anima habet esse independens a corpore.

XXI. Nihil ergo obstat veritati attribuere et quod non sit actus corporis, et indeterminationem ad naturam corpoream, et receptionem universaliter, excessui essentiali animae intellectivae supra corpus, idest subsistentiae seu independentiae eius secundum esse a corpore: quoniam secundum veritatem ista est radix; sive sit proximum fundamentum secundum rem, sive non, sed mediante potentia realiter a se distincta. Ex hoc enim quod anima habet esse independens a corpore, sequitur et quod est forma non materialis, et consequenter non determinata ad aliquam naturam corpoream; et quod potest recipere sola, et consequenter universaliter.

Nec haec latuerunt divum Thomam: immo ab ipso haec didici. Quoniam in quaestione praecedente * probavit essentiam animae, quam modo fatetur actum corporis, esse formam incorpoream, subsistentem, et universalem in recipiendo, a posteriori, quia scilicet cognoscit naturas omnium corporum: neque enim de uno accidente, quod ponitur intellectus, sed de ipsa animae substantia conditiones essentiales tradidit. – Quamvis igitur utatur quandoque s. Thomas propria opinione de distinctione intellectus ab anima, non tamen sic uti intelligendus est, ut alligaverit hoc ad illam. Immo ex sua insinuavit doctrina etiam sine illa reliqua posse intelligi. Et haec bene nota.

* Art. 2.

XXII. In eadem responsione ad primum, discutienda esset illa propositio: *Anima intellectiva est finis generationis humanae;* quia videtur falsa, et a multis negatur. Sed quoniam ex proposito tractabitur de productione animae in qu. cxviii huius *, ideo illucusque res haec differatur.

* Art. 2. - Cf. ibid. Comment. super resp. ad 4.

XXIII. In responsione ad quartum, adverte quod s. Thomas respondet ad materiam: sed quia multi faciunt vim in forma, scito quod responsio consistit in negatione minoris, scilicet, *Intellectus est abstractior essentia animae.* Et ad probationem, scilicet: *Intellectus non est actus corporis, essentia animae est actus corporis, ergo intellectus est abstractior essentia;* dicitur quod committitur sophisma Figurae dictionis, mutando *quomodo* in *magis,* idest modum abstractionis in maiorem abstractionem. Quamvis enim intellectus habeat hunc modum abstractionis, scilicet non actuare corpus, et essentia animae non habeat illum; essentia tamen animae habet alium modum abstractionis, quo magis abstrahit a corpore, scilicet subsistere in suo esse, seu habere esse substantiale non pendens a materia. Et hic modus est causa aequivoca illius modi abstrahendi qui convenit intellectui, et potior illo, sicut universaliter causa effectu. Et hoc est quod s. Thomas intendit, ut patet intuenti.

XXIV. In responsione ad quintum sunt quatuor dicta, circa quae est difficultas et quaestio. Primum: Esse animae intellectivae est ipsum esse compositi. – Secundum, quod hoc non convenit aliis formis. – Tertium, quod propter hoc anima intellectiva non corrumpitur. – Quartum, quod propterea etiam aliae corrumpuntur.

Contra primum enim Scotus, in Quarto, dist. xliii, qu. i *, et in *Quodlib.*, qu. ix, arguit tripliciter. Tum quia omne ens habet aliquod proprium esse. « Nec capio », inquit, « aliquod esse ens extra causam suam, et non habere proprium esse. » Sed compositum, puta homo, est aliud ens ab anima. Ergo.

* Art. 1.

Tum quia contradicit s. Thomas sibi ipsi: quia secundum hoc, anima non esset perfectior coniuncta quam separata, quod s. Thomas tenet *. – Probatur sequela. Primo, quia nullum habens totaliter idem esse, est imperfectius ex hoc quod non communicat illud esse alteri. Probatur: quia communicare perfectionem supponit, non dat. – Secundo, quia si ipsa retinens esse proprium est imperfecta in essendo, quomodo compositum habens illudmet erit perfectum in essendo?

* IV *Sent.*, dist. xliii, art. 1, qu^a 1, ad 1.

Tum quia, si remanet esse totius compositi, consequens est quod compositum remaneat.

XXV. Contra secundum arguo, quia hoc repugnat doctrinae s. Thomae. Quoniam in bove et ceteris non sunt duo esse substantialia, sed unum tantum, quo compositum primo est, et forma et materia participative, apud s. Thomam *.

* Vide Iam IIae, qu. iv, art. 5, ad 2; III *Sent.*, dist. vi, qu. ii, art. 2.

XXVI. Contra tertium arguit Scotus, ibidem *, dupliciter. Primo, quod ex hoc sequitur magis oppositum. Quia generatio est via ad esse compositi, et corruptio ab esse eiusdem. Ergo, si esse compositi est illudmet quod est proprium animae, esse animae intellectivae erit generabile et corruptibile.

* Sc. *Quodlib.*, qu. ix.

Secundo, quia si ita est, ergo ratio tua in quaestione praecedente * ad incorruptibilitatem animae, quia est inseparabilis ab esse, nihil valet. Quia cum illud esse sit esse compositi, dicetur quod, quemadmodum anima est separabilis a composito, sic et ab esse; et sic male illatum fuit, *Ergo separaretur a seipsa.*

* Art. 6.

XXVII. Contra quartum arguit Scotus, ibidem, quia ratio quare aliae formae corrumpuntur, est, non habere aliud esse a composito; sed vel contrarietas ad corrumpens, vel separabilitas a composito. – Potest quoque argui quod hoc est magis ratio oppositi. Quia si id quod proprie corrumpitur, est compositum; et si aliud est esse compositi, et aliud formae; non est necesse, corrupto composito, corrumpi formam; sicut nec universaliter, corrupto ente posteriori, corrumpi prius.

XXVIII. Ad evidentiam horum, notanda sunt duo: primo, convenientia et differentia inter animam intellectivam et alias formas, respectu esse; secundo, convenientia et differentia inter compositionem substantialem et accidentalem radicaliter tangenda est, et breviter *.

* Cf. num. xxxi.

Quoad primum, commune est omni formae quod esse existentiae, de quo est praesens sermo, sit sibi proprium ita quod per se primo sibi convenit. Quod manifestatur ex eo quod formae convenit esse, et non per aliud: quia nec per materiam nec per compositum, cum tam materia sit actu per formam, quam compositum, ut patet VII *Metaphys.*, text. vii *. Et consequenter cuicumque convenit, ratione formae convenit. – Sed cum dupliciter intelligi possit quod esse est proprium formae, scilicet vel ut rationis essendi, seu *quo est,* vel subiecti, seu *quod est;* in hoc communicare dicendum est omnes formas, quod esse est eis proprium saltem ut rationibus essendi. In reliquo autem, scilicet vindicare sibi esse ut *quod est,* differentia est inter formas. Quoniam quaedam sunt independentes a materia, seu subiecto: et istis esse est proprium utroque modo, ut *quo* et ut *quod,* et ideo vocantur formae subsistentes; et inquantum formae sunt, esse eas comitatur, inquantum vero tales, puta independentes, esse suum ipsae sustentant. Quaedam vero sunt dependentes a subiecto: et talibus esse non est proprium ut *quod est;* quia nunquam aliqua earum est naturale *quod est.*

* S. Th. lect. ii. - Did. lib. VI, cap. iii, n. 2.

Et fundamentum huius differentiae est, quia forma dicitur essendi causa, inquantum facit formaliter completum susceptivum ipsius esse; ut diaphaneitas quodammodo complet proprium subiectum luminis. Et propterea illae formae quae tantum imperfectionis habent ut a receptivo egeant sustentari, quia formae sunt, esse secum ferunt; quia vero sustinere per seipsas solas illud nequeunt, perficiunt compositum ex se et receptivo, ut proprium receptivum ipsius esse. Aliae vero, quae sustentante non egent, sufficientes sunt ut per seipsas suum sustineant esse, ac subsistant. Et propterea esse dicitur, et est, omnino proprium formarum subsistentium, quia ut *quo* et *quod* sibi illud vindicant: reliquae vero ut *quo* tantum.

XXIX. Et quoniam formae istae subsistentes sunt duplicis ordinis, quaedam sic subsistunt ut non possint esse aliis rationes essendi, et has vocamus Intelligentias; quaedam vero sic subsistunt ut tamen possint esse aliis rationes essendi, ut anima intellectiva hominis, et caeli, si est animatum: considerandum est quod istae habent in se tria ordinate, et quod sint formae, et quod subsistentes seu independentes, et quod rationes essendi compositis. Quorum

ordo ex effectibus patet: nam ex primo habent quod esse comitetur inseparabiliter eas; ex secundo habent quod sustineant sufficienter illud; ex tertio habent quod communicent illud composito. Rursus, ex primo habent quod sint *quo;* ex secundo, quod sint *quod;* ex tertio, quod sint pars alicuius compositi, cum quo illo esse gaudeant. Et rursus, in primo conveniunt cum omnibus formis; in secundo, cum Intelligentiis; in tertio, cum formis materialibus.

XXX. Est ergo differentia inter animam intellectivam et alias formas sensibilium in hoc, quod esse est sibi vere proprium ut *quo* et *quod,* reliquis vero ut *quo* tantum. Ita quod esse quo homo est, prius convenit animae intellectivae, et non solum ut *quo,* sed ut *quod est,* quam composito. In reliquis vero esse prius convenit formae ut *quo,* non tamen ut *quod;* sed composito convenit prius ut *quod est,* et per compositum formae. Et ratio diversitatis iam dicta est *: quia in reliquis compositum tantum habet rationem sufficientis susceptivi ipsius esse, reliqua vero sunt inquantum sunt aliquid illius; in homine vero non solum compositum, sed anima est sufficiens receptivum ipsius esse, et prius natura ipsa anima, quae prior est naturaliter composito, et ex sua substantiali et intrinseca perfectione, hanc habet independentiam, qua sustinet in se esse. Et propterea singulariter attribuitur animae intellectivae quod esse sibi sit proprium, et quod illud communicat composito; et dicitur quod hoc non convenit aliis formis; et quod propter hoc anima intellectiva non corrumpitur cum composito, sed retrahit illud esse secum; ceterae autem formae, quia hoc non habent, corruptibiles sunt cum compositis quorum sunt. Haec enim omnia manifeste sequuntur ex praedicto fundamento: si enim anima esse habet independens a corpore, illud retrahit secum, composito corrupto; et sic non corrumpitur necessario, composito corrupto. – Haec de primo.

* Num. xxviii.

XXXI. Quoad secundum *, delibandum est breviter, quod compositio substantialis et accidentalis in hoc conveniunt, quod utraque constat ex actu et potentia. Sed differunt in hoc, quod in substantiali fit ens et unum *per se,* in accidentali vero non.

* Cf. num. cit. princip.

Et radix huius diversitatis est, quia ens et unum per se, oportet in aliquo uno tantum genere et specie essentialiter esse; ac per hoc, ex essentialiter actu et essentialiter potentia componi, si compositum est; alioquin non esset essentialiter in una specie. Essentialiter autem potentiam alicuius actus, illam et solam esse constat, quae nihil aliud est quam potentia illius; ut figurabile respectu figurae, et calefactibile respectu caloris significant, et sic de aliis. Quandocumque autem unus solus actus cum sola potentia adunatur, unum tantum esse intervenit secundum illum actum; ac per hoc, per se ens et unum fit. Quando vero duo actus uniuntur, duo quoque esse necesse est fieri; ac per hoc, non per se ens, nec per se unum, sed ens et unum per accidens. Propterea VII *Metaphys.* * dicitur quod ex duobus actibus non fit unum per se. Verbi gratia, calidum constat ex calore et calefactibili; calefactibile autem non est tantum hoc quod significat calefactibile, idest capacitas caloris; sed est in se alterius naturae, puta ligneae vel aqueae. Et propterea ex calefactibili et calore non fit per se ens et unum: quia ex illa substrata natura, puta aqua vel ligno, et calore non potest fieri per se ens et unum; ponit enim utrumque eorum suum esse proprium, et consequenter duo entia constituuntur. Sed si calefactibile non esset alicuius certae naturae, sed huius tantum, quod naturaliter esset potentia ad calorem et frigus; tunc ex calefactibili et calido fieret per se unum ens, quia ibi nullum interveniret esse nisi caloris: calefactibile enim nullum aliud ex se adduceret esse, sed ad caloris esse specificaretur; ac per hoc, in unum tantum *quod quid erat esse* utrumque adunaretur, quod est esse per se ens et unum. – Et quoniam in compositione substantiali subiectum est ens in pura potentia, in accidentali vero ens in actu, ut dicitur in II *de Anima,* commento IV *; ideo ibi fit unum per se, hic vero unum per accidens.

* S. Th. lect. XIII. - Did. lib. VI, cap. XIII, n. 8.

* Averrois.

XXXII. Patet ergo quod radix quod compositum sit per se ens et unum, est unitas esse; et quod non sit per se ens et unum, est pluralitas esse; et quod unitas et pluralitas esse attenditur secundum unitatem et pluralitatem formae, quia per se primo formae convenit. Et propterea intolerabilis est Physicorum * error, dicentium in composito esse tot esse quot entitates: destruit enim hoc naturam compositionis essentialis, et illud maximum metaphysicae principium iam * probatum, quod *esse per se primo convenit formae,* et multa alia. Unde praeclare Aristoteles, in II *de Anima,* in text. VII *, exclusit quaestionem quomodo ex anima et corpore fiat unum, per hoc quod *ente et uno multipliciter dicto, cuius proprium est esse, actus est.*

* *physice* edd. 1508, 1514; *Physic.* P.

* Num. xxviii.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

XXXIII. His praelibatis, dicendum est ad rationes in oppositum *. Et ad primam dicitur quod omne ens habet aliquod esse proprium, ut proprium distinguitur contra *extraneum,* quia nulla res est per esse extraneum a se: non autem ut proprium distinguitur contra *commune.* Immo nulla pars habet esse proprium hoc modo: quia quaelibet habet esse commune sibi et toti, dum in toto est.

* Cf. num. xxiv.

Ad secundam dicitur quod stant haec duo simul, et quod anima intellectiva suum esse composito communicet, et quod sit imperfectior separata; sicut stat cum sua independentia quod sit naturaliter pars speciei humanae. – Et cum obiicitur quod communicare non dat perfectionem, respondetur quod communicare *formaliter,* addit perfectionem communicanti; communicare *effective,* non. Modo anima communicat formaliter se et suum esse composito, et acquirit perfectionem in sui coniunctione ad corpus. Et quamvis idem omnino esse habeat separata et coniuncta, non tamen eodem modo: quia coniuncta habet illud integrando humanam speciem, cuius est pars; separata vero, non integrando. Et quia alio et alio modo habet, ideo mirum non est si perfectiorem statum habet in composito quam extra: attenditur enim perfectior status iuxta modum habendi. – Et hinc patet ad illud quaesitum, quare et quomodo separata est imperfecta in essendo, et compositum perfectum in essendo. Hoc enim est ratione modi habendi idem esse: scilicet in integritate speciei; et absque integritate illius.

Ad tertiam autem, iam patet ex dictis * et quare potest remanere esse compositi, corrupto composito: quia illud esse non conveniebat primo composito, etiam ut *quod;* sed formae ut *quo* et ut *quod.* Unde esse hominis est formae ut proprium, hominis vero ut communicatum: et ideo non est mirum si remanet, composito, idest homine, corrupto.

* Num. xxviii, sqq.

XXXIV. Ad rationes contra secundum et quartum *, simul dicitur quod procedunt ex malo intellectu verborum s. Thomae. Cum enim dicit s. Thomas in littera, *quod non accidit in aliis formis,* ly *quod* non refert identitatem esse formae cum composito, sed proprietatem esse respectu formae. Ita quod non est sensus: Habere idem esse cum composito non convenit aliis formis; quoniam hoc convenit omnibus substantialibus. Sed est sensus: Habere esse compositi *ut proprium ut quod,* non convenit aliis formis; quoniam hoc convenit tantum independentibus a subiecto formis, ut patet ex dictis *.

* Cf. num. xxv, xxvii.

XXXV. Ad rationes autem contra tertium dictum *, respondetur. Et ad primam, negatur sequela. Quia esse animae non ponitur esse compositi ut proprium, sed ut communicatum; et ideo corruptio quae est ab esse compositi, non hoc facit ut esse compositi non sit, sed ut non sit compositi. Ex quo enim non est proprium compositi, sequitur quod non aufertur, ipso ablato; sed quod desinat ipsius esse, et cum eo cuius est proprium remaneat. In his vero quorum esse est proprium composito, corrupto composito necesse est esse corrumpi, utpote eius proprium: et consequenter forma remanere non potest. Unde optime ratio illa infert incorruptibilitatem animae intellectivae, et corruptibilitatem aliarum.

* Num. xxviii, sqq.

* Cf. num. xxvi.

Et per hoc idem patet responsio ad secundam: quia quamvis forma sit separabilis a composito, non tamen *ab esse compositi.* Quia aut illud esse est primo compositi ut *quod:* et tunc cum ipso corrumpitur, et consequenter forma. Aut illud esse est primo formae etiam ut *quod:* et tunc non est compositi nisi ut communicatum, formae vero ut omnino proprium. Et consequenter forma est omnino

inseparabilis ab esse compositi: nec potest separari ab illo, nisi separetur a seipsa, cui per se primo convenit illud esse. A composito autem nihil prohibet separari, propter solubilem eorum connexionem. Unde non est idem iudicium de separatione a composito et ab esse eius, quando esse non est eius ut proprium, sed ut communicatum, ut in homine accidit. Quare omnia stant solida.

XXXVI. In responsione ad sextum, circa unionem animae intellectivae ad corpus, duo sunt notanda: primum
* Cf. n. XXXVIII. est, quid sit unio illa; secundum, quomodo naturalis *.

De quidditate enim illius unionis, multi dubitant an sit substantia vel accidens; absolutum vel respectivum; proprium vel separabile ab anima. Si enim est substantia: ergo aliquid substantiae animae desinit esse in morte hominis, quando unio illa desinit. Si accidens proprium: ergo remanet in anima post mortem, et sic anima est separata et unita simul. Si accidens separabile, puta relatio: ergo anima constituit hominem per accidens. Et si dicatur, concedendo et distinguendo hoc ultimum membrum, quod illa unio est relatio; sed animam constituere substantiam compositam per relationem contingit dupliciter, scilicet *dispositive*, vel *formaliter*; et quod primo modo non inconvenit, et sic anima mediante unione accidente constituit substantiam: – contra hoc est primo, quia unio non est dispositio, sed est ipsa constitutio et integratio compositi; secundo, quia apud
* *Metaphys.* lib. VII, lect. I. s. Thomam *, nullum accidens, tam absolutum quam respectivum, praevenit substantiam. Unde remanet dubium quid sit illa unio.

De naturalitate autem eius pro tanto est dubium, quia si unio naturalis est, separationis status videtur violentus: et sic, cum violentum non sit perpetuum, erit resurrectio naturalis.

XXXVII. Ad evidentiam primi, sciendum est quod unio potest sumi dupliciter. Uno modo, pro relatione unionis inter materiam et formam: et de tali non est sermo. Alio modo, pro fundamento illius relationis: et haec fundamentalis unio, quaeritur quid sit. Et breviter dicitur quod, quemadmodum causa effectiva distinguitur in actum primum, scilicet formam quae est principium agendi, et actum secundum, qui est eius causalitas; ita causa formalis distinguitur in ipsam causam formalem, et eius causalitatem formalem; quae nihil aliud est quam dare esse formaliter subiecto; quod nihil aliud est quam actualiter esse id quo subiectum est substantialiter, si est forma substantialis, aut accidentaliter, si est forma accidentalis.

Et quoniam unio fundamentalis animae ad corpus nihil aliud est quam causalitas formalis ipsius in corpore; idcirco, sicut vana est quaestio de causalitate formali an sit substantia vel accidens etc., ita de unione. Constat enim quod causalitas formalis est velut operatio per modum actus secundi, ipsius causae formalis; et quod nihil supra causam formalem addit nisi ipsam formam esse actum subiecti. Quod non est ipsa forma, nec ipsum subiectum, nec aliquod ens medium (quia esset processus in infinitum): sed est *subiectum et formam in esse tali indivisa esse*; seu, *subiectum esse, simpliciter vel secundum quid, tali forma.*

Et propterea, sicut causae formales sunt duplices, quia quaedam separabiles ab his quorum sunt causae, quaedam non; consequens est quod quibusdam formis causalitas formalis, ac per hoc unio, adsit separabiliter; et quibusdam non. – Nec propterea est accidens, nisi metaphorice sumendo accidens, idest *extra essentiam*: et hoc in actu, quia in aptitudine est essentialis formae omni. Propter quod conveniens exemplum dedit s. Thomas in textu de esse sursum respectu ignis: hoc enim non est accidens per accidens igni, sed proprium est sibi, quamvis impedibiliter.

Et quoniam haec communia sunt omnibus formis, convenire quoque est necesse animae intellectivae. Unde ad quaesitum dicitur quod unio ista est causalitas formalis animae intellectivae respectu corporis, quae est dare esse formale. Et cum dicitur, *Aut est substantia, vel accidens*: dico quod, proprie loquendo, dicendum esset quod est *causalitas substantiae*. Tamen, ut quaerenti satisfiat, dicatur quod non significat unam substantiam simpliciter; sed *unam in alia*, scilicet formam in materia. Et ideo cum aufertur, non est opus quod desinat substantia simpliciter, sed una substantia in alia: quod potest fieri utraque remanente seorsum.

XXXVIII. Ad ea autem quae naturalitatem huius unionis tangunt *, breviter dicitur quod unio animae ad corpus * Cf. num. XXXVI.
procul dubio naturalis est. Sed non convincit resurrectionem futuram; quamvis probabiliter eam suadeat, apud s. Thomam in IV *Contra Gent.*, cap. LXXIX. Potest enim dici vel, ut Avicenna putavit *, quod unio est naturalis * *De Anima*, parte V, cap. III.
animae in sui principio; esse vero separatam est sibi naturale post; ita quod uterque status est sibi successive naturalis, quemadmodum animalibus in seipsis animalificantibus naturale est in principio vivere in utero materno, et post extra uterum. Vel, cum s. Thoma in IV *Contra Gent.*, cap. LXXXI, quod ex hoc nihil aliud sequitur nisi quod resurrectio est naturalis *quoad finem.*; quia scilicet tendit ad finem, scilicet unionem animae ad corpus, quae est naturalis secundum esse *, non tamen secundum fieri, sed su- * *secundum se* edd. 1508, 1514.
pernaturalis.

Et ideo de violento et imperfecto est distinguendum. Non cum Scoto, in Quarto, dist. XLIII, qu. II *, somniante * Prop. 3.
quod anima sit talis pars hominis, quod nullam perfectionem acquirit in toto, sed tantum communicat; et ideo non inconvenit perpetuo impediri, et manere in statu nullam imperfectionem in ea ponente. Quoniam hoc est et contra ipsum, qui in quaestione praecedente * dixit se non capere * Art. I.
quod aliquod sit ens absque proprio esse: quod tamen ponit qui animam tantum communicare se dicit composito. Et contra veritatem: quoniam de ratione partis, ac per hoc omnis partis, est perfectionem habere in toto; alioquin natura non propter melius componeret, nec partes haberent rationem materiae respectu totius. – Sed distinguendum potius est quod violentum est duplex: alterum, oppositum tam termino quam viae naturali; alterum, oppositum termino, sed non viae naturali. Idest, alterum quod est in esse cuius oppositum esset naturale, sed tamen non habet in sua natura principium viae ducentis ad illud esse naturale: alterum, quod est in esse cuius oppositum esset naturale, et in natura illius est principium eundi ad tale esse, ut patet gravi retento sursum. Prima violentia non potest perpetuari: quia ponit principium viae perpetuo impediri. Secunda autem non inconvenit si perpetuetur: quia proprie violentia non est, ubi nullum principium perveniendi ad terminum impeditur; quamvis, si esset in termino, ille status esset naturalis. – Talis autem violentia est animae separatae: quoniam habet aptitudinem et inclinationem naturalem ad unionem quoad esse, non quoad fieri.

Et hoc est quod occulte sensit s. Thomas, dum dixit * * Contra Gent., lib. IV, cap. LXXXI.
quod *resurrectio est naturalis secundum finem, et non secundum principium activum;* et consequenter nec passivum, quia omni potentiae passivae naturali respondet activa naturalis. In hoc enim manifeste patet * quod sepa- * [illegible] edd. 1508, 1514.
ratae animae unio secundum esse * est naturalis: sed se- * [illegible]
cundum suum fieri est supernaturalis. – Quia tamen rationabile est quod nec etiam talis imperfectio a prima causa in tam nobili natura perpetuo permittatur, probabilis ratio resurrectionis fidei suffragatur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM

I *Sent.*, dist. VIII, qu. V, art. 2, ad 6; II, dist. XVII, qu. II, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LXXIII, LXXV; *De Spirit. Creat.*, art. 9; Qu. *de Anima*, art. 3; *Compend. Theol.*, cap. LXXXV; *De Unitat. Intell.* per tot.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. [α] Anima autem [α] humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia et forma, [* Qu. LXXV, art. 5.] ut supra * ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt unius [β] speciei. Est ergo unus [β] intellectus omnium hominum.

2. PRAETEREA, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est hae- [γ] reticum: periret enim differentia praemiorum [γ] et poenarum.

3. PRAETEREA, si intellectus meus est alius ab intellecto tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellecto meo et tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. PRAETEREA, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia [δ] tantum [δ], et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. PRAETEREA, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri [ε] generet scientiam in discipulo: quia sic etiam [ε] scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

6. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *de Quantitate Animae* *: *Si plures tantum animas* [* Cap. XXXII.] *humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus [ζ] omnium hominum. [ζ]

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *Physic.* *, quod sicut se habent causae universales [* Cap. III, n. 12. - S. Th. lect. VI.] ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

RESPONDEO DICENDUM quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam *, homo sit ipse intellectus. Seque- [* I *Alcib.*, cap. XXV.] retur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis *, intellectus po- [* *De Anima*, lib. II, cap. II, n. 12; III, n. 1. - S. Th. lect. IV, V.] natur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa [η] duabus manibus, erit unus tangens, sed [η] duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio: sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed [θ] unus tractus. Si vero agens principale sit [θ] unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. – Manifestum est autem quod, qualitercumque in-

---

α) *autem.* – Om. codices et *a b.*
β) *unus.* – *unus solus* codices.
γ) *differentia praemiorum.* – *alia littera habet divina retributio praemiorum* margo A.
δ) *tantum.* – Om. ABCEsF.
ε) *etiam.* – Om. BDFG*a*.
ζ) *intellectus.* – Om. ABCDE.
η) *diversa.* – *duo diversa* B. – Pro *tactus*, *contactus* codices et editio *a*.
θ) *sed.* – *et* PG*ab*.

tellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. – Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit [ι] per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum [κ] intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud [λ] in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu [μ] eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis [ν], et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset [ξ] causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III *de Anima* *. – Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

*Comment. v, digressionis part. 5.

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse: et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma: et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium: alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia: et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant: et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III *de Anima* *. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem [ο] eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum [π] interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis *, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate: natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus: non autem hunc modum essendi habet

* Cap. viii, n. 2. – S. Th. lect. xiii.

* Loco proxime cit. [illegible]

ι fit. – fiat [illegible] et PB[illegible].
κ et unum. – et [illegible] unum [illegible].
λ aliud. – Om. [illegible].
μ respectu. – Om. [illegible].
ν lapidis. – lapidum [illegible]. Sicut ... intelligibilis lapidis om. [illegible].

ξ diversitas ... posset. – diversitas ... possent Bab, diversitates ... possent P.
ο autem. – enim PGab.
π tantum. – tamen D. – Pro quod, quia Pab.

extra animam. – Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam, quo intelligitur: posuit enim * naturas rerum a materia separatas.

* In *Timaeo*. – Did. vol. II, pag. 216.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus * ostendetur.

* Qu. cxvii, art. 1.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est, contra Averroem directe motus. – In corpore unica est conclusio negative respondens quaesito: Impossibile est intellectum quo intelligimus, esse unum in omnibus. Et probatur tripliciter: primo, in via Platonis; secundo, in via Aristotelis; et tertio, simpliciter.

II. Quoad *primum,* ducitur ad impossibile. Si intellectus esset unus, Socrates et Plato essent unus homo numero essentialiter. – Tenet sequela: quia apud Platonem ipsa anima est homo.

III. Quoad *secundum,* ostensive. Impossibile est plura numero habere unum esse numero: ergo impossibile est plurium numero esse unam formam numero. Probatur: quia forma est essendi principium. – Ergo non potest esse unus intellectus. Et tenet sequela haec: quia intellectus est potentia animae, quae est forma substantialis hominis, apud Aristotelem.

IV. Quoad *tertium,* ducitur ad impossibile sic. Si intellectus esset unus in omnibus, omnes homines essent unus intelligens, et unum numero haberent intelligere respectu eiusdem intelligibilis. Hoc est impossibile. Ergo.

Consequentia, quoad primam partem, probatur. Quia unitas operantis attenditur penes unitatem principalis agentis. Constat autem quod intellectus est principale inter omnia quae sunt in homine, et quae faciunt ad intelligere: quia omnia sibi obediunt. Assumptum vero manifestatur ex differentia inter agens principale et instrumentale in hoc quod est dare unitatem et pluralitatem operantis: quoniam unitas vel pluralitas operantis attenditur penes unitatem et pluralitatem agentis principalis.

Quoad secundam vero partem, probatur consequentia sic. Pluralitas operationis in eodem operante respectu eiusdem obiecti, aut est ratione pluralitatis organorum, aut ratione plurium formarum. Sed neutrum hic potest dici. Ergo. – Maior haec, quoad primam partem, manifestatur ex supradicta differentia. Quoad secundam vero: quia contingit idem pluribus formis plures actiones elicere. Sufficientia autem disiunctivae relinquitur per se nota. – Minor vero, quoad primam partem, probatur: quia intelligere nullo exercetur organo. Quoad secundam vero: quia unica tantum in uno intellectu est forma unius intelligibilis, scilicet species abstracta a phantasmatibus, non phantasmata ipsa. Quod probatur: quia ex phantasmatibus eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species. Quod manifestatur in singulis hominibus: in uno enim et eodem homine nullus ponit abstrahi plures species a pluribus phantasmatibus eiusdem. – Et hinc concluditur corollarie quod intollerabilis sit error Averrois, qui propter pluralitatem phantasmatum in hoc et in illo, posuit plurificari intellectiones. Et tenet sequela: quia illa non sunt formae intellectus, sed obiecta quodammodo, ut colores respectu visus.

V. Circa hanc rationem, adverte quod Averroistae sunt divisi. Quidam enim adeo insaniunt, ut concedant conclusionem secundum rem, dicentes Socratis et Platonis esse non solum unum intellectum et unam speciem intelligibilem, si species acceptatur, sed unum numero intelligere subiective; plura vero obiective quodammodo, ex parte scilicet phantasmatum. Quidam vero, ipsi Averroi consentientes, ponunt aliam esse intellectionem Socratis, aliam Platonis; quamvis unum ponant intellectum et speciem intelligibilem in utroque. Utrique tamen eodem modo respondent, in hoc tantum differentes, quod dicta illorum applicantur ad actum primum et secundum; istorum vero ad actum primum tantum.

Dicunt ergo quod ex pluralitate phantasmatum provenit pluralitas operationis, vel simpliciter, apud secundos; vel secundum quid, apud primos. Quomodo autem hoc accidat nesciunt dicere, nisi quod quia id quod est in intellectu est unum et multiplex: unum ex parte intellectus, multiplex ex parte qua respicit phantasmata istius et illius; unum inquantum est in se ens, multiplex inquantum est verum secundum adaequationem aut inadaequationem ad phantasmata. Et hanc multiplicitatem dicunt sufficere ad hoc quod Socratis et Platonis sit diversum intelligere simpliciter, vel secundum quid: quoniam id quod est intellectus continuatur Socrati et Platoni ex hac parte qua est multiplex, et non ex illa parte qua est unum. – Sed contra hos latior habendus esset sermo quam locus iste exigat; et aut in III *de Anima,* aut in speciali tractatu hoc faciemus, Deo concedente.

VI. Nunc autem advertendum est quod s. Thomas non disputat hic contra primos: quia contra Averroem agebat, cui illorum opinio repugnat, ut patet in commento v tertii *de Anima* *, ubi vult potentiam phantasmatum esse activam respectu intentionis intellectae; quod salvari non potest in esse vero, nisi addatur alia fatuitas, quod esse relativum habeat per se motorem.

* Digressionis part. 5.

Secunda horum responsio, quae ex Averroe * sumpta est, praevisa et exclusa est a s. Thoma in hoc quod dixit quod actio unius agentis non multiplicatur nisi duobus modis. Notanter enim dixit *actio,* idest operatio ex parte operantis, idest secundum quod exit ab operante. Quoniam quamvis ab eadem forma numero, quae est una in se et multiplex in respectu, possint inferri multae passiones eiusdem rationis, secundum diversitatem simul patientium, ut patet cum multa simul calefiunt ab uno calido; non tamen ista multiplicitas respectuum in calore sufficit ad hoc quod sint multae calefactiones activae; nisi forte recurratur ad diversitatem partium caloris calefacientis. Sed hoc facile subtrahitur, si ponamus tale agens esse indivisibile: tunc enim actio necessario est una, quamvis passiones sint plures. – Cum ergo intellectus sit impartibilis, ex hoc quod species intelligibilis est multiplex secundum respectum ad diversa phantasmata, non potest salvari pluralitas intellectionis. Tum quoniam ista pluralitas est pluralitas operationis ex parte operantis: cum sit actio immanens, et non transiens in aliquid extra. Tum quoniam Socrates intelligit ut operans, et habet se ad intellectionem ut ex quo oritur intellectio; et non ut passum, seu materia ad quam terminatur, ut experimur in nobis. Et propterea dixit s. Thomas quod, nisi ponatur quod phantasmata sint formae intellectus, non potest ex eorum diversitate inferri diversitas actionis. – Sed isti sunt sine ratione loquentes. Quare omittamus eos: non enim sunt digni de quibus hic verba fiant.

* Cf. loc. cit.

VII. Circa dicta s. Thomae hic, est unum aliud dubium: quomodo scilicet est possibile quod in uno homine sint diversa phantasmata eiusdem speciei, cum duo accidentia eiusdem speciei non possint simul in eodem esse.

Ad hoc quamvis possit dici quod in littera non dicitur quod sint simul, et consequenter potest intelligi quod sunt successive: intentio tamen litterae obstat, quia intendit, contra Averroem, quod a diversis phantasmatibus eiusdem speciei simul non abstrahitur nisi una species. Nulla enim fuisset instantia contra hoc, ex eo quod ex multis phantasmatibus successive non generatur nisi una species, quemadmodum ex multis guttis aquae cadentibus non fit nisi una cavatio lapidis, ultima in virtute praecedentium agente.

VIII. Unde dicendum est quod duo phantasmata esse eiusdem speciei contingit dupliciter, vel *in repraesentando tantum,* vel *in essendo et repraesentando:* et quod prima possunt esse simul in eodem, alia vero non. Exemplum primorum, phantasma huius lapidis et phantasma illius: exemplum secundorum, duo phantasmata unius et eius-

dem lapidis. Et quoniam a phantasmatibus secundum repraesentatam naturam fit abstractio speciei, ideo s. Thomas, utens phantasmate ex parte repraesentatae naturae, simpliciter vocavit phantasmata eiusdem speciei, quae sunt eiusdem speciei repraesentativa; et posuit ea simul in eodem, ut phantasmata duorum lapidum.

Loquitur ergo de eis in repraesentando, non in essendo. Non enim videtur eiusdem rationis esse sufficere ad repraesentandam hanc proprietatem individualem et illam; nisi quis dicat quod individuatio phantasmatis est repraesentativa individuationis obiecti. Et tunc oporteret dare tertiam responsionem, dicendo quod, quamvis phantasmata sint simul et eiusdem speciei, non tamen in eadem parte subiecti.

Veruntamen secunda responsio videtur probabilis. Quoniam individuatio phantasmatis Socratis ex parte ipsius phantasiae, et non rei repraesentatae, se tenere videtur: et consequenter ipsa natura phantasmatis proprietatem individualem Socratis repraesentat; ac per hoc diversorum individuorum diversa secundum naturam phantasmata sunt, et consequenter distinguuntur specie. – Et confirmatur hoc: quia alioquin cogitativa non posset forte directe cognoscere intentiones individuales omnium.

IX. In responsione ad secundum, adverte primo quod, quemadmodum corpus non est causa animae nec in esse nec in fieri, sed occasio et materia in qua fit; ita non est causa unitatis et multitudinis earum, sed occasio et materia in qua. Et in hoc stat responsio s. Thomae. Unde minor, proprie loquendo, negatur. Vel distinguatur de vera causa et occasione: a vera enim causa rem dependere oportet.

Adverte secundo, tu Thomista, quod s. Thomas loquitur hic de unitate et multiplicatione numerali, et dicit idem esse iudicium de esse rei, et illius unitate et multiplicatione. Et fundamentum huius est, ex IV *Metaphys.* *, quod ens et unum dicunt eandem naturam. Nec refert utrum illud ens sit specifica aut numeralis res: quemadmodum enim idem est *homo*, et *ens homo*, et *unus homo*, etc.; ita idem est Socrates, et ens Socrates, et unus Socrates, et diversus Socrates; et in proposito, idem est haec anima, haec una anima, haec diversa anima. Nec ab alia causa pendet haec anima, et ab alia unitas eius, et ab alia diversitas eius: omnia enim haec, cum eandem dicant naturam, ab eadem sunt causa. Et propterea optime infertur in littera quod, quia ens quod est anima non pendet a corpore, quod nec unitas eius nec multiplicatio pendet a corpore. – Et tu infer quod, quia Socrates non est Socrates quantitate, sed substantia formaliter; ergo nec unus numero nec diversus numero quantitate formaliter. Alioquin ruit doctrina haec; aut voluntario privilegio singularis dicetur.

* S. Th. lect. II. - Did. lib. III, cap. II, n. 5.

X. In responsione ad tertium, diligenter adverte primo, quod s. Thomas inchoat ab immaterialitate absolute, sed postmodum descendit ad immaterialitatem talem, scilicet per abstractionem a materia: quia ex primo species intelligibilis habet quod sit ratio intelligendi absolute; ex secundo vero quod sit ratio intelligendi universale tantum, idest *quod quid erat esse* rei, ita quod non singularitatem eius, et hoc directe ad minus. Unde non docet quod species immaterialis est species quidditatis tantum; sed quod species sic immaterialis, scilicet per abstractionem a materialibus phantasmatibus et singularibus; ut patet litteram diligenter inspicienti. Hoc autem dico, ne quis putet oblitum s. Thomam eorum quae supra * docuit de angelis.

* [illegible]

XI. Adverte secundo, quod Averroistae responsionem hanc infitiantur, dicentes quod ratio Averrois non intendit quod singularitas impediat intellectionem, accipiendo singulare ut distinguitur contra universale in praedicando (quoniam optime noverat Averroes omnes Intelligentias esse isto modo singulares); sed intendit quod singularitas ut distinguitur contra universalitatem speciei in essendo, si inveniretur universalis in essendo, ut Plato finxit *. Et ratio huius est, quia quod est hoc modo particulare, non totam in se habet naturam, sed partem tantum, ac per hoc universalem cognitionem impedit. Et ad hoc oportebat respondere.

* [illegible]

XII. Ad hoc est dicendum quod obiectio ista supponit quoddam falsum, scilicet quod singulare inveniatur duobus tantum modis. Ad cuius evidentiam, scito quod, secundum veritatem, intentio Averrois est, non quod singularitas, sed quod singularitas materialis impedit intellectionem: et in hoc convenimus. Sed putat ipse quod quaecumque sunt singularia per divisionem naturae specificae in eis, sunt singularia materialia; quia materialium proprietas est esse multa unius speciei. Ac per hoc, si intellectus multiplicantur, infert: Ergo essent particulares *, eo scilicet modo quo ista entia materialia sunt particularia; et consequenter impediretur intellectio.

* *partiales* edd. 1508, 1512.

S. Thomas autem, quia in responsione ad primum iam evacuaverat hoc fundamentum, ponens tertium genus singularium, ita quod singularium quaedam sunt tota natura specifica: et ista non multiplicantur numeraliter, sed sunt velut universalia in essendo, quae manifestum est non officere intellectioni: et haec sunt Intelligentiae. Quaedam sunt participantia naturam specificam, et multiplicantur numeraliter. Sed haec sunt duplicis ordinis. Quia quaedam sunt materialia: et ista impediunt intellectionem ratione conditionum materialium, quoniam per separationem a materia fit intellectio. Quaedam vero sunt immaterialia: et ista non impediunt intellectionem; quia non ratione singularitatis; nec ratione materialitatis, qua carent; nec ratione participationis naturae specificae, quia utrumque, scilicet participatum et participans, est immaterialis ordinis. Et talia sunt intellectus nostri. – Quod autem divisio numeralis possit fieri et esse absque materia, multiplicatio luminis gloriae in beatis ostendit. Nec contradicit hoc s. Thomae: quoniam impossibilem ponit multiplicationem absque materia, idest absque receptivo, ut patet exercitatis in doctrina sua *.

* Vide qu. XLI, art. 6 (cf. ibid. Comment. num. V); qu. LIV, art. I.

XIII. In responsione ad quartum, adverte quod loquentes in aere instant, dicentes hanc responsionem non evacuare vim argumenti Averrois *, quoniam in aequivoco laborat. Ille enim arguit de unitate *intellecti ut sic:* hic vero respondet de unitate *rei intellectae,* dum dicit quod, sive intellectus sit unus sive multiplex, semper id quod intelligitur est unum, puta quidditas lapidis. Unde vis rationis in hoc stat: Intellectum lapidis est unum; ergo intellectus est unus. – Antecedens patet: quia si multiplicaretur, esset intellectum in potentia. – Consequentia probatur. Quia *intellectum* aut sumitur pro esse reali quod ponit in intellectu, scilicet esse speciei intelligibilis, vel actus intelligendi: aut pro esse diminuto aliquo obiectivo, quo scilicet formale obiectum dicitur intellectus, quidquid sit illud esse. Et utroque modo oppositum consequentis infert oppositum antecedentis, scilicet multa eiusdem rationis. Ergo intellectum in eis non est unum secundum esse subiectivum, sed multiplex numero, ut patet. Et similiter secundum esse obiectivum: quia illud multiplicatur numeraliter ad multiplicationem numeralem rationum intelligibilium in quibus relucet; cuilibet enim speciei intelligibili respondet obiectum proprium, relucens ita illius relucentia quod non alterius.

* Loc. cit. supra.

XIV. Ad hoc est dicendum quod responsio intendit de intellecto ut sic: nec in aequivoco laborat, sed male intelligitur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum natura lapidis non inveniatur nisi in hoc vel illo lapide existens, et scientia sit de rebus; oportet scientiam terminari ad lapideitatem existentem in hoc. Et quia scientia non est de singularibus ut sic, non terminatur ad lapideitatem huius lapidis ut est in hoc; sed absolute, idest ad ipsam, non ad eius singularitatem. Et quia par est ratio de singulis lapidibus; et lapideitas, seclusis singularitatibus, non habet penes quid multiplicetur; consequens est quod lapideitas, ut terminat actum intellectus, sit una non solum formaliter, sed per negationem omnis differentiae numeralis. De tali enim unitate intelligitur illa propositio: *Intellectum oportet esse unum.*

XV. Verum quoniam lapideitas ut intellecta, duo dicit, scilicet lapideitatem, et esse cognitum; si de esse reali loquimur, esse cognitum nullum esse addit supra lapideitatem, nisi esse phantasmatum in quibus sustinetur, et intelligibilium specierum quibus diversi intellectus ei assimilantur. Et hoc modo procul dubio, multiplicato intellectu, multi-

plicatur intellectum, scilicet secundum esse subiectivum in intelligente: sed de hoc in praecedente articulo tractaverat s. Thomas. – Si vero de esse obiectivo est sermo, tunc secundum veritatem, cum tale esse non sit nisi esse relativum relatione rationis * (ut patet in hoc colore viso, cui esse obiectum visum nihil addit nisi relationem rationis, qua intelligitur terminus visionis); secundum diversas opiniones de multiplicatione numerali relationis, diversimode dici potest.

* Cf. supra, qu. xiv, art. 5, Comment. num. xi, xii.

Secundum enim tenentes in uno termino relationem eiusdem rationis non multiplicari, quantumcumque termini multiplicentur ex altera parte, oportet dicere quod, quamvis ex parte plurium specierum intelligibilium in diversis intellectibus sint multae repraesentationes lapideitatis; ex parte tamen lapideitatis est una repraesentatio, qua est unum repraesentatum omnibus; quemadmodum Socrates albus est unum simile unica similitudine mille albis. Et haec est opinio s. Thomae *. Ideo apud ipsum lapideitas est unum intellectum omnino; et per privationem omnis differentiae numeralis, et per positionem unius numero esse relativi quo est intellecta. Nec quoad hoc differt unum vel plures ponere intellectus: quia nec illa unitas negativa *, nec ista positiva variatur propter pluralitatem intellectuum, ut patet ex dictis.

* Cf. infra, Part. III, qu. xxxv, art. 5; III *Sent.*, dist. viii, art. 5.

* Cf. num. praec.

Secundum vero ponentes relationem plurificari plurificato altero termino, dupliciter dici potest. Primo quod, quia omnes relationes eiusdem rationis in uno termino se habent ut una, ideo simpliciter conceditur quod lapideitas est unum obiectum numero in esse obiectivo; quemadmodum Socrates dicitur unum simile multis consimilibus, quamvis plures sint relationes similitudinis in Socrate. – Secundo potest dici quod, quia in obiecto res ipsa est terminus cognitionis, esse vero obiectivum est conditio sine qua non, non inconvenit concedere quod intellectum lapidis apud diversos intellectus sit unum et multiplex; unum secundum rem quae terminat cognitionem, multiplex secundum conditionem sine qua non. Ex hoc enim non sequitur quod intellectum lapidis plurificetur numero in me et in te; sed quod conditio eius sine qua non multiplicetur: quia intellectum quidem est unum per negationem omnis numeralis differentiae, et tamen habet multos respectus eiusdem rationis ad multos intellectus.

Et sic patet quod ex unitate intellecti, ut intellectum est * obiective, non sequitur unitas intellectus. Sed bene sequeretur ex unitate intellecti secundum esse subiectivum in intellectu: et si sic, esset necessario unum: cuius oppositum patuit in praecedenti responsione.

* *et* P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRAETER ANIMAM INTELLECTIVAM SINT IN HOMINE ALIAE ANIMAE PER ESSENTIAM DIFFERENTES

II *Cont. Gent.*, cap. lviii; *De Pot.*, qu. iii, art. 9, ad 9; *De Spirit. Creat.*, art. 3; Qu. *de Anima,* art. ii; *Quodl.* XI, qu. v; *Compend. Theol.*, cap. xc sqq.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus * patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

* Qu. lxxv, art. 6.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra: *Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus*, ut dicitur in X *Metaphys.** Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

* S. Th. lect. xii. – Did. lib. IX, cap. x, n. 1, 3.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in libro *de Generat. Animal.* *, quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae: est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

* Lib. II, cap. iii.

4. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VIII *Metaphys.* *, quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed *rationale,* quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; *animal* vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

* S. Th. lect. ii. – Did. lib. VII, cap. ii, n. 6, 7.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat.* *: *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret: sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

* Cap. xv.

RESPONDEO DICENDUM quod Plato * posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem [α] in corde, cognoscitivam in cerebro.

* In *Timaeo.* – Did. vol. II, pag. 232. 233.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro *de Anima* *, quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva [β] sub dubio videtur relinquere * utrum sit separata ab aliis partibus animae *solum ratione, an etiam loco.*

* Lib. II, cap. ii, n. 7, 8; s. Th. lect. iv. – Cf. lib. I, cap. v, n. 26; s. Th. lect. xiv.

* Ibid. – Did. n. 9.

α) *concupiscibilem.* – *concupiscentiam* F, *concupiscitivam* ceteri et *a b.*

β) *intellectiva.* – *intellectu* codices et *a b;* pro *separata, separatus* BsA.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato* [* Cf. art. 1.]. Nihil enim inconveniens sequitur [γ], si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. – Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse * [* D. 215, 650.]. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius [δ] essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter: sicut et Aristoteles argumentatur [ε] contra Platonem, in VIII *Metaphys.* * [* S. Th. lect. v. - Did. lib. VII, cap. vi, n. 2.], quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I *de Anima* * [* Cap. v, n. 24. - S. Th. lect. xiv.], contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit *quid contineat illas,* idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce: vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi *per se*, quia [ζ] subiectum ponitur in definitione praedicati * [* Cf. I *Poster.*, cap. iv. - S. Th. lect. x.]. Sicut superficies praeambula est ad colorem: si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. – Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi *per se*, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia *animal* per se de homine praedicatur, non per accidens; *homo* autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic *animal* per se de homine praedicetur.

Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII *Metaphys.* * [* S. Th. lect. iii. - Did. lib. VII, cap. iii, n. 8.], assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II *de Anima* * [* Cap. iii, n. 6. - S. Th. lect. v.], comparat diversas animas speciebus [η] figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. – Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva: sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est: quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita * [* D. 633.]. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua abiecta [θ], advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra * [* Qu. [illegible]] plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est * [* In corpore.], anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

γ *sequitur.* – *sequ[illegible]* [illegible] D, G.
δ *cuius.* – [illegible] B.
ε *argumentatur.* – *arguit* A, [illegible] B.
ζ [illegible] B.
η *speciebus.* – [illegible] B.
θ *abiecta.* – [illegible] B. – [illegible] B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus; de animarum tantum pluralitate, non omnium formarum substantialium, inquirens. In forma tria facit: primo, tractat opinionem Platonis; secundo, respondet quaesito negative *; tertio, ostendit modum suae positionis *.

* Cf. num. III.
* Cf. num. x.

II. Quoad *primum*, tria dicit. Primo, refert Platonem tenere partem affirmativam, scilicet: Tres animae distinguuntur essentia et loco. – Secundo, in quo Aristoteles eum arguerit: scilicet quoad sensitivam et vegetativam, propter animalium partes decisas vitam utramque habentes. Quoad intellectivam vero, sub dubio reliquit, quoad locum. – Tertio, quomodo opinio Platonis potest sustineri, et quomodo non: quia ponendo unionem animae ut motoris tantum, potest; ut formae substantialis, nequaquam, ut probabitur.

III. Quoad *secundum* *, conclusio responsiva: Eadem numero anima in homine est nutritiva, sensitiva et intellectiva. – Probatur tripliciter *. Primo, quia si essent plures animae in eodem, illud non esset unum simpliciter. – Probatur sequela tripliciter. Primo, ratione: quia unitas simpliciter est ab unitate formae; tum quia ab eodem res habet esse et unitatem; tum a posteriori, quia ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, ut homo albus. Secundo, ex argumentatione Aristotelis contra Platonem, VIII *Metaphys.*, text. xv. Tertio, ex argumentatione eiusdem in I *de Anima,* text. xc. Omnia clara sunt in textu.

* Cf. num. I.
* Cf. num. VI, IX.

IV. Circa hanc rationem et sequentes adverte, quod rationes istae communiter arguunt non solum contra pluralitatem animarum, sed universaliter formarum substantialium in eodem. Unde non quantum ad conclusionem huius articuli, sed simpliciter in sua communitate, ut se extendunt ad inferendam unitatem formae in composito, impugnantur a Scoto, in Quarto, dist. XI, qu. III *.

* Art. 2 principali, art. 2.

Et contra hanc primam rationem dicit duo. Primo, quod falsum est quod unum esse sit ab una sola forma. « Nescio », inquit, « istam fictionem, quod esse sit superveniens essentiae: sed esse dividitur in simplex et compositum, quemadmodum ens. » – Secundo, quod compositum ex pluribus formis constat ex ultima forma et composito ex materia et forma vel formis praecedentibus, ut ex proprio actu et propria potentia. Et sic totale esse compositi est ab una forma completive; cum quo stat quod sit ex formis praeviis incomplete.

V. Sed haec responsio tripliciter deficit. Primo, quia non intelligit rationem s. Thomae, quam affert. Respondens namque in primo dicto loquitur de esse actualis existentiae: et s. Thomas, ut patet in textu, loquitur de unitate entis simpliciter, quod primo attenditur penes essentiae et *quod quid erat esse* unitatem; quamvis unitas esse actualis existentiae et essentiae se consequantur.

Secundo quia, ut alibi * probatum est, in omni re citra Deum, existentia distinguitur realiter ab essentia, et necessario est simplex; quamvis ab ipso nesciatur. Sed hoc est praesenti negotio impertinens.

* Cf. Caiet. *de Ente et Ess.*, qu. XI.

Tertio deficit ex illa communi caligine, qua naturam entis et unius per compositionem non vident. Et tamen in eius principiis fatentur, dum quotidie resonamus quod ex duobus existentibus in actu, non potest fieri unum per se ens, sed ex actu et potentia; nec est alia causa quaerenda. Et tamen cum haec applicanda sint, ad glossas venitur operientes positam patulam veritatem.

Ideo namque ex actu et actu non potest ens nisi per accidens constitui, quia quilibet actus, quantumcumque imperfectus, naturam quandam et *quod quid erat esse* constituit: ponit enim vel quid, vel quale, vel quantum, etc. Ex duabus autem naturis et quidditatibus, quantumcumque imperfectis, constat non fieri unum per se. Nihil enim refert an sit perfecta vel imperfecta essentia vel quidditas, ad hoc quod non possit cum alia unum per se facere. Quoniam hoc repugnat non ex perfectione quidditatis; sed ex hoc quod in se quaedam quidditas est. Ex quibusque namque duabus speciebus par est impossibilitatis ratio quod fiat unum; quamvis una magis repugnet quam altera ex propriis.

Ex potentia vero et actu ideo manifeste fit unum, quia potentia, ut sic, nullam naturam aut quidditatem ponit: non enim ponit quid, aut quale, aut quantum; sed hoc tantum quod potentiale est respectu talis naturae. Actu vero naturam secum aut formaliter aut causaliter (causalitate tamen formali) afferente, non nisi unum *quod quid erat esse* constitui potest ex eo et tali receptivo. Et propterea non oportet quaerere quomodo ex actu et potentia fiat unum. – Sed si res illa quae est potentia, aliam ponit naturam, et non est potentia tantum; iam componitur res non ex actu et potentia tantum, sed ex actu et actu; et consequenter non fit ens ex tali compositione nisi per accidens. Nec oportet aliam quaerere causam.

Unde intolerabilis est caecitas eorum qui ponunt compositum per se ens constare ex actu et potentia constante ex actu et potentia. Est enim implicatio in adiecto: quoniam est ponere quod fiat ex duobus actibus, et quod fiat non ex per se potentia; quoniam accidit praecedenti composito talis potentia, est enim praeter eius rationem, ut patet. Nec posset reddi ratio quare magis fit per se unum ex anima et corpore, quam ex proximo illuminabili, puta diaphano, et lumine: sunt enim proprius actus et propria potentia. – Et super hoc fundatur ratio s. Thomae, quae unitatem entis ex unitate formae probat, quia alioquin unum ens non esset.

VI. Secunda ratio *. Si dicerent diversas formas, aut per accidens esset praedicatio; aut in secundo modo dicendi *per se.* Sed neutrum horum est; sed *animal* praedicatur de homine per se in primo modo. Ergo dicunt eandem animam. – Conditionalis probatur. Quia formae diversae et coeuntes aut ordinatae inter se sunt, aut non. Si non, ergo pariunt praedicata per accidens. Si sic, ergo forma praeambula fundat subiectum; et forma reliqua praedicatum secundi modi, quia prima ponitur in ratione secundae, ut superficiatum ostendit respectu colorati. – Destructio utriusque partis patet. Prima quidem, quia *animal* per se dicitur de homine. Secunda vero, quia *homo,* quod est subiectum, non ponitur in ratione *animalis,* quod est praedicatum, sed e converso.

* Cf. num. III.

VII. Contra hanc rationem Scotus, ubi supra *, tria dicit. Primo, quod prima facie ex hoc non habetur nisi quod praedicatum a forma posteriore, non praedicatur per se de subiecto a forma priore; et consequenter quod haec non esset per se, *animal est homo.* Quod gratis conceditur.

* Cf. num. IV.

Secundo, quod regula de praedicatis sumptis a diversis formis, est ista: scilicet quod si sumantur ab eis praecise, neutrum de altero per se praedicatur. Et ex hoc optime sequeretur: Ergo nec genus de differentia, nec differentia de genere praedicatur per se. Quod etiam gratis conceditur.

Tertio, quod ex hoc non sequitur: Genus non praedicaretur per se de specie. Quia species non dicit praecise differentiam, quamvis illam principaliter importet; sed claudit in se genus, tanquam de per se conceptu eius. Et tamen s. Thomas hoc inferebat.

VIII. Ad haec dicitur quod arguens dissimulando quodammodo primum obiecit: nam in promptu est solutio ex littera. Fundatur enim ratio super hoc, quod duorum terminorum a diversis formis sumptorum praedicatio aut esset per accidens; aut ille qui habet subiecti rationem, ponitur in ratione alterius. Ergo, si *animal* et *homo* a diversis formis sumuntur, aut erit praedicatio omnino per accidens; aut *homo* ponetur in ratione *animalis,* quia *homo* est naturaliter subiectum respectu *animalis,* quoniam ista est directa praedicatio, *homo est animal,* convertens vero sua non, sed est indirecta. Unde patet et quod prima et secunda facie processus infert intentum ex praemissis.

Quod vero secundo loco dicitur, evitando et reprehendendo implicite regulam s. Thomae *, quam assumpsit in maiorem, manifeste falsum est. Quia ista est per se, *Terra est gravis, Ignis est calidus:* et tamen subiectum et prae-

* Cf. num. VI.

dicatum sumitur a diversis formis praecise, quia *terra* a forma substantiali, et *grave* a forma accidentali, ita quod neutrius ratio in alterius conceptu intrinsece clauditur, ut patet. Ergo stat regula s. Thomae, quod vel omnino per accidens, vel in secundo modo per se fit horum praedicatio: nec est aliqua instantia.

Ad id vero quod tertio subditur, quasi diceret quod illa regula *, quocumque modo sit, verificatur in terminis praecise sumptis ab illis, et non in specie, etc.: respondetur quod illa regula verificatur in terminis sive praecise sive non praecise sumptis ab illis, dummodo sumantur formaliter: nihil enim refert differentia praecisionis, nisi forte ad modum significandi; quod non est ad propositum, quoniam supposito congruo modo significandi ipsis speciei et generi, loquimur. Ita quod sensus regulae est, quod illi termini formaliter sumpti sic se habent. – Et cum contra hoc dicitur quod species importat genus tanquam de per se conceptu eius: respondetur quod, licet de facto ita sit, stante tamen hypothesi quod essent diversae formae generica et specifica, tunc *homo* aut solam formam specificam significaret per modum totius et determinati (et in hoc differret a differentia, quae significaret per modum determinantis formaliter); aut significaret habens utramque formam genericam et specificam, sicut si aliquod unum nomen significaret habens igneitatem et levitatem. Et tunc optime sequitur quod homo non vere esset id quod est animal, nisi vel ratione partis (quod repugnat verae et directae praedicationi primi modi), iuxta hanc significationem; vel per accidens, quia habens hanc formam est etiam habens illam, iuxta primam significationem; quod etiam repugnat praedicationi directae primi modi, quia praedicatum nullo modo debet esse per accidens, idest extra essentiam subiecti.

* Cf. ibid.

IX. Tertia ratio * est a signo. Intensa una operatione animae, impeditur alia: ergo principium earum est unum per essentiam: alioquin una non impediret aliam.

* Cf. num. III.

X. Quoad *tertium* *, ostendit modum quo omnes animae una sunt in homine, ex ordine perfectionis, et ordine continentiae. Perfectionis quidem, quia se habent sicut numeri ex additione, ex VIII *Metaphys.*, text. x. Continentiae vero, quia se habent sicut figurae, ex II *de Anima*. – Ex his conflatur quod superflueret alia anima. Et est quarta ratio.

* Cf. num. I.

XI. Contra hanc quartam rationem, quam Scotus dicit * plus ceteris valere, dicit ibidem quod facile solvitur, dicendo quod non est superfluum, sed necessarium ponere praeter animam intellectivam aliam formam. Quia illa recedente, alia remanet: ergo haec non est illa. – Antecedens patet.

* Loco supra, num. IV, citato.

Ad hoc breviter dicitur, primo, quod superfluitas non potest subterfugi. Quoniam natura, secundum eos, posuisset duas corporeitates substantiales in homine: alteram in anima intellectiva, quae continet omnes imperfectiores, ut tetragonum trigonum; et alteram in illa alia forma. Et tamen natura non potest abundare in superfluo, nec deficere, ut in pluribus. Hoc autem esset in omnibus hominibus et animabus. Igitur. – Secundo dicitur, quod antecedens est falsum. Et ad rationes pro illo, in sequenti articulo * respondebitur.

* Cf. Comment. num. X, XII, XIII.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN HOMINE SIT ALIA FORMA PRAETER ANIMAM INTELLECTIVAM

IV *Sent.*, dist. XLIV, qu. 1, art. 1, qu^a. 1, ad 4; IV *Cont. Gent.*, cap. LXXXI; *De Spirit. Creat.*, art. 3; Qu. *de Anima*, art. 9; *Quodl.* I, qu. IV, art. 1; XI, qu. V; *Compend. Theol.*, cap. XC.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in II *de Anima* *, quod anima est *actus corporis physici potentia vitam habentis.* Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

* Cap. I, n. 5. – S. Th. [illegible]

2. PRAETEREA, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII *Physic.* * Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V *Physic.* *, cum sit ens solum in potentia: quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

* Cap. V, n. 8. – S. Th. [illegible]

* [illegible]

3. PRAETEREA, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia [α] forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret [β]: sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. PRAETEREA, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum [γ]: quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

SED CONTRA, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

RESPONDEO DICENDUM quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt *; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima [δ] mobile in suo esse constitueretur. – Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra * iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine *.

* [illegible]

* [illegible]

* [illegible]

α alia. – aliqua [illegible]

β [illegible]

γ [illegible]

δ ab anima. – [illegible]

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo [ε] cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit [ζ] forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed *omne fieri statuerunt alterari,* ut dicitur in I *Physic.* * – Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter [η], sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.

* Cap. IV, n. 2. - S. Th. lect. IX.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. – Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis [θ] perfectioribus respectu imperfectiorum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse *actum corporis* tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis,* et quod talis potentia *non abiicit animam* *. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod [ι] calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est *actus corporis* etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia [κ] respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est *non abiiciens,* idest non excludens, animam.

* Loc. cit. in arg., num. 10. - S. Th. lect. II.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima: sed forma quae dat primum [λ] et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit * formas substantiales elementorum integras remanere in mixto: mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. – Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum: sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

* *De Anima,* part. IV, cap. V: *Sufficientia,* lib. I, cap. VI.

Averroes autem posuit, in III *de Caelo* *, quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. – Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII *Metaphys.* * Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. – Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

* Comm. LXVII.

* S. Th. lect. III. - Did. lib. VII, cap. III, n. 8.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I *de Generat.* *, quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet [μ] remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

* Cap. X, n. 5.

ε) *ideo.* – Om. P*ab.*
ζ) *recedit.* – *abscedit* ABCDEG.
η) *neque ... simpliciter.* – Om. P*ab;* pro *abscessum, absentiam* B.
θ) *formis.* – Om. PFG*ab.* – Pro *imperfectiorum, imperfectorum* EF sD et *a, inferiorum* pD, *imperfectarum* P*b.*
ι) *dicitur quod.* – Om. PFG*ab.*
κ) *in potentia.* – Om. PBCE.
λ) *primum.* – *et primum* ACDEFG.
μ) *licet.* – *sed* ABCDEG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus, de forma substantiali. – In corpore quatuor: primo, quid secundum Platonicos dicendum; secundo, respondet quaesito negative *; tertio, ostendit modum positionis *; quarto, extendit dicta ad omnes compositas substantias *.

* Cf. num. III.
* Cf. num. VI.
* Cf. num. VII.

II. Quoad *primum*, unum dicitur, scilicet quod respondendum esset affirmative. Et probatur: quia oporteret ponere formam qua constitueretur corpus motum.

III. Quoad *secundum*, una est conclusio responsiva: In homine nulla est forma substantialis nisi anima intellectiva. – Probatur, ducendo ad impossibile. Si praeter animam intellectivam praeexisteret alia forma, anima non daret esse simpliciter; nec esset forma substantialis; nec per adventum animae esset generatio simpliciter. Sed haec falsa, impossibilia. Ergo.

Consequentia probatur ex differentia inter formam substantialem et accidentalem quoad esse, fieri et corrumpi simpliciter vel secundum quid: quia penes substantialem omnia haec sunt simpliciter, penes accidentalem secundum quid. – Et confirmantur hae differentiae ex errore antiquorum, I *Physic.*, vel *de Generatione* *. – Falsitas consequentis ex dictis * patet.

* Lib. I, cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.
* Art. I.
* Art. 2 principali, art. 2.

IV. Adverte hic quod Scotus, in Quarto, dist. XI, qu. III *, dicit hanc rationem non concludere intentum. Quia ly *simpliciter* potest dupliciter sumi. Primo, ut opponitur ei quod est *nullo modo*: et sic *ex non ente simpliciter nihil fit*, apud Philosophos. Alio modo, ut opponitur ei quod est *secundum quid*: et sic nihil aliud significat esse simpliciter quam *esse primum naturaliter*; et esse secundum quid, *esse naturaliter posterius*. Et hoc modo verum est quod omnis forma substantialis dat esse simpliciter, et accidentalis secundum quid; et hoc sive forma substantialis praecedat generationis ordine accidentalem, sive non; semper enim esse datum a forma substantiali secundum suam naturam est prius, et illud posterius, sicut substantia accidente. Unde ex hoc non sequitur, Ergo una est forma in composito: quia stat uni composito habenti unum esse prius naturaliter accidentali forma, advenire aliud perfectius esse etiam prius naturaliter quam sit esse accidentale.

V. Sed quod responsio haec voluntaria et nulla sit, facile manifestatur. Quod voluntaria quidem sit, patet: quia ad placitum exponit terminos, et non secundum usum philosophorum loquentium in hac re. Ly enim *simpliciter* duplicem tantum habet apud philosophos significationem *. Primo, ut idem est quod ly *totaliter*: et sic intelligitur, *ex non ente simpliciter*, idest totaliter, *nihil fit*; et sic dicimus multa non esse simpliciter completa, quando non sunt totaliter facta. Secundo, ut idem est quod *nullo addito*, iuxta illud *Topicorum* *: *simpliciter dico, quod nullo addito dico*. Et hoc modo est frequentissimum apud Aristotelem et usum omnium: et sic sumitur in proposito. Nec potest infitiari, nisi propriam loquelam ipsemet Scotus, cum ceteris, velit negare.

* Cf. I art. III, [illegible]
* Lib. II, cap. XI, [illegible]

Sed adverte quod in hoc deceptus videtur Scotus, et multi eadem tenentur caecitate, quod non discernunt in ly *simpliciter* actum exercitum ab actu signato; cum tamen distent sicut caelum a terra. Uti namque ipso *in actu signato*, est ponere ly *simpliciter* in ipsa re de qua est sermo; ut cum dicimus quod generatio hominis est generatio simpliciter, generatio vero hominis albi est secundum quid, etc. Uti vero ipso *in actu exercito*, est loqui de ipsa re de qua est sermo, absque adiectivo aliquo, ut in generatione hominis dicimus *homo fit*; cum dealbatur vero, non dicimus *homo fit*, sed *homo fit albus*. Aristoteles enim et s. Thomas et ceteri ponunt differentiam inter formam substantialem et accidentalem penes *simpliciter* et *secundum quid in actu exercito*. Nec eget probatione: quoniam etiam in ipsis artificialibus, quando fiunt secundum id quod est constitutivum eorum in esse specifico, ac per hoc induit rationem substantialis, dicimus etiam fieri simpliciter, ut patet in factione domus, dicimus enim quod domus *fit*, et quod *facta est*; cum autem decoratur, non dicimus quod *fit*, sed cum adiectivo, quod *fit alba* aut *pulchra*.

Est ergo usitatissimum, et propriissimum formae substantiali, dare esse simpliciter, et fieri secundum eas composita simpliciter. Et iuxta hoc patet procedere rationem s. Thomae. Quia si forma substantialis advenit enti in actu per aliam formam, iam illud est simpliciter, idest de illo verificatur quod est: ergo non potest de illo verificari quod fit, sed quod fit tale, quod est fieri secundum quid. Nec hoc potest subterfugi, nisi concedendo quod de uno et eodem potest absolute, et absque adiectione aliqua, concedi quod est et fit. Quod quantae stultitiae sit, eis relinquo iudicandum. – Et hoc bene nota: quoniam in hoc lumine videbis clare multa secreta apud Aristotelem, et complures tenebras apud alios.

VI. Quoad *tertium* *, modus positionis est illemet qui in praecedenti articulo positus est, scilicet ratione ordinis perfectioris et continentis.

* Cf. num. I.

VII. Quoad *quartum* *, dicitur quod praedicta habent locum in omnibus compositis substantialibus, eisdem rationibus et modis.

* Cf. ibid.

VIII. Circa hanc partem occurrit dubium, quoniam Henricus de Gandavo, in *Quodlibeto* II, qu. II et III, et *Quodlibeto* IV, qu. XIII, tenet quod non est eadem ratio de homine et aliis; et quod quamvis anima intellectiva sufficiat in homine pro sensitiva et vegetativa, non tamen pro forma mixtionis et corporeitatis; quia illa est inextensa, istae vero sunt extensae *.

* Cf. num. XI, XIV.

Unde arguit * sic. Omne per se agens habet aliquem per se proprium terminum: ergo, ubi sunt duo per se diversa agentia, et diversae actiones, ibi non est eadem forma utriusque terminus. Sed sic est in solo homine: quia anima a Deo per creationem, reliqua a semine per generationem. Ergo duae formae. – Antecedens patet ex se; et V *Physic.* *, ubi negatur redire eandem sanitatem, propter diversitatem actionis. – Consequentia patet.

* *Quodlib.* IV, qu. XIII.
* Cap. IV, n. 7, 8. - S. Th. lect. VI.

Et confirmatur. Quia idem terminus aut est forma, aut compositum. Si compositum, ergo homo creatur. Si forma, ergo anima intellectiva generatur ex semine.

IX. Ad hoc breviter, primo, dicitur a s. Thoma * quod, accipiendo *proprium* ut distinguitur contra *commune*, et loquendo de termino formali, maior non est vera, quando sunt agentia subordinata, qualia sunt generans et creans animam intellectivam. – Secundo dicitur quod habere eundem terminum formalem eodem modo licet sit inconveniens, non tamen diversimode, ut hic accidit: quia anima terminat creationem intrinsece, et generationem extrinsece; et sic forma est idem terminus utriusque, sed non eodem modo. Ideo non sequitur: Ergo generatur. – Tertio dicitur quod cuilibet actioni datur proprius per se primo terminus, quamvis non formalis; et quod generationis terminus proprius est compositum, creationis anima intellectiva. Sed de his qu. CXVIII * ex proposito est sermo.

* *De Spir. Creat.*, art. [illegible], ad 20. Cf. int., qu. CXVIII, art. 2, ad 3.
* Art. [illegible] - Cf. [illegible] ad 4.

X. In responsione ad primum, ubi agitur de forma corporeitatis, adverte quod Scotus, in Quarto, ubi supra *, dupliciter probat in homine, praeter animam intellectivam, esse aliam formam corporeitatis seu mixtionis. Primo, ex identitate corporis Christi vivi et mortui: quia fuit idem numero. – Et huic annectitur de identitate Eucharistiae in triduo mortis Christi: quoniam idem est iudicium de identitate corporis Christi in se, et Eucharistia.

* Cf. num. IV.

Secundo, ex identitate specifica formae cadaveris. Quia non potest esse regulariter idem effectus a quibuscumque et quantumcumque diversis agentibus. Sed corpus vivum, quomodocumque moriatur, modo non statim dissolvatur in elementa, ad sensum apparet eiusdem rationis. Ergo non producitur nova forma, sed remanet quae erat forma corporeitatis.

XI. Henricus autem *, cum multis aliis, arguit ex parte effectus, sic. Anima intellectiva non potest supplere effectus

* [illegible] IV

et operationes formae corporeitatis et mixtionis: ergo praeter eam oportet aliam formam ponere.

Consequentia plana. – Et antecedens probatur. Quia esse divisibile, quantum, extensum, figuratum, corruptibile etc., non sunt ab anima intellectiva: quoniam esse eius est indivisibile, est inextensibile, incorruptibile, immateriale etc. Ergo. – Et hoc praecipue militat adversus s.Thomam, nullum aliud esse ponentem in homine nisi illud quod est animae intellectivae – Et confirmatur: quia non videtur intelligibile quod compositum sit quantum extensumque, et quaelibet pars eius non sit quanta et extensa.

* Cf. num. x. ** Part. III, qu. L, art. 5; *Quodl.* II, qu. I, art. I.

XII. Ad primum horum * iam dixit s. Thomas ** quod corpus Christi in triduo fuit simpliciter idem numero, quia idem suppositaliter et materialiter et quoad esse actualis existentiae; et quod non valet, Ergo idem formaliter. Et hoc sufficit ad verificandas omnes Sanctorum auctoritates. – Et similiter in Eucharistia: ita quod in hostia consecrata aut retenta in triduo continebatur illud compositum ex materia et illa forma cadaveris, quod tunc erat verum Christi corpus, idem cum vivo tripliciter modo dicto. Et in Resurrectione in eadem hostia fuisset compositum ex materia et anima intellectiva, ut dat esse corporeum. Ita quod par est ratio varietatis hic et ibi. – Nec hic est aliquod inconveniens, nisi inconveniens fuerit corpus Christi variari secundum vitam et mortem: hoc enim ad hoc sequitur. Sed *trepidaverunt timore, ubi non erat timor,* quia non vident naturam compositionis substantialis.

* Cf. num. x.

XIII. Ad secundum * dicitur quod ibi dicuntur tria, quorum unum est dubium, et duo sunt falsa. Dubium siquidem est cadaver esse eiusdem rationis: quoniam sustineri potest rationabiliter utraque contradictionis pars. Potest enim dici quod cadaveris forma est diversarum rationum, iuxta diversitatem naturalium agentium, puta ignis aut aquae; ita quod cadaver mortui ex dominio cholerae sit alterius rationis a mortuo ex dominio phlegmatis. Et merito: quia illud, ab igne corruptum, ad ignem tendit ex intentione agentis; reliquum, ab aqua, in aquam; ut, aliis existentibus terminis, alia etiam sit via. Nec refert utrum gladio vel suspendio; sed quo elemento dominante moriatur: quoniam illa se habent ut excitantia et applicantia activa passivis. – Potest etiam dici quod forma cadaveris est unius rationis; et quod est forma imperfecta, et communis via a vivo ad quodlibet elementum. Nec inconvenit eam esse communem et unius rationis: quia est medium remotum ad illa.

Falsum vero est quod effectus unius rationis non possit ab hac agentium diversitate produci. Quoniam aliquid produci stat dupliciter: ut medium est, aut terminus principaliter intentus; et rursus, ut medium proprium, vel commune. Et quod, quia forma cadaveris producitur ut commune medium ad omnia elementa, ideo potest a quolibet eorum produci. Nec est hic quantacumque diversitas agentium; sed quadruplex tantum, iuxta numerum elementorum.

* Cap. III, n. 7. – S. Th. lect. VII.

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. IV. – S. Th. lect. XXII.

Falsum quoque est, et contra Aristotelem, I *de Generat.* text. XVII *, quod in corruptione hominis non fiat nova forma. Quoniam tunc non semper corruptio unius esset generatio alterius; et natura operaretur *aspiciens ad malum* *; quod est impossibile.

* Cf. num. XI.

XIV. Ad tertium * dicitur (supposita distinctione de ly *esse quantum* dupliciter, scilicet *per se* et *per accidens;* et quod hic non est quaestio nisi de quanto et extenso per accidens, idest subiective, quoniam nulla res extra praedicamentum Quantitatis dat formale esse per se quantum, ut patet) quod, quia anima intellectiva claudit in se omnes formas priores se ordine generationis, sicut tetragonum trigonum; ipsa potest supplere, immo necessario facit omnem effectum et operationem formae mixtionis et corporeitatis. – Et ut satisfiat verbis arguentium, potest distingui quod in anima intellectiva inveniri esse corporeum, materiale, quantum et figuratum etc., potest intelligi dupliciter: uno modo, formaliter; alio modo, virtualiter. Et quod, quamvis in ea non inveniantur haec formaliter, sunt tamen in ea virtualiter; sicut trigonum etiam non est in tetragono formaliter, sed virtualiter. Et sic anima dat quod habet virtualiter: et hoc sufficit. Est enim anima intellectiva tantae excellentiae, ut et faciat ens materiale quantitati subiectum etc., inquantum habet in se vim priorum; et ut det esse intellectuale et indivisibile, inquantum formaliter excedit omnes alias.

Facileque percipi potest quod compositum sit quantum et figuratum subiective, et tamen illius forma sit indivisibilis formaliter, si privatus quis non est naturali lumine, quo discernere datum est quod inter formam pure indivisibilem, ut sunt Intelligentiae, et formam pure divisibilem, ut sunt omnino materiales, mediat forma indivisibilis formaliter et divisibilis virtualiter; cui ex formali indivisibilitate convenit esse non quantum, et ex virtuali divisibilitate convenit facere formaliter ens extensum subiective.

Et nota quod, cum dicimus animam intellectivam dare esse extensum composito, intelligitur non de esse actualis existentiae, sed de esse *essentiae.* Illud namque est indivisibile et immateriale, sicut anima ipsa: hoc vero divisibile et materiale. Illud est unum simplicitate, communicatum tantum composito et materiae: hoc vero est unum compositione ex materia et forma. Et ex hoc apparet nihil obstare praedicta positioni s. Thomae de unitate esse in composito: quoniam in aequivoco laboratur, dum quaestio est de esse essentiae, quod est ipsum compositum subiectum quantitati, et positio loquitur de esse existentiae.

XV. In responsione ad secundum, adverte quod divisio animalis in partem moventem et partem motam, in ceteris animalibus est divisio in partes integrales formaliter, et non in partes essentiales nisi causaliter: quoniam omne animal integratur ex duabus partibus corporeis, quarum una actuatur potentia motiva ipsius animalis, et est pars movens; et reliqua movetur. In homine autem, quia habet duplex motivum, iuxta duplicem appetitum, sensitivum scilicet et intellectivum, est divisio in partes integrales, quoad motum provenientem ab appetitu sensitivo (quia ille est actus cuiusdam partis corporis); et quodammodo in partes essentiales, quoad motum provenientem ab appetitu intellectivo, quia ille nullius corporis est actus, et sic pars movens est anima, quae est pars essentialis. Dixi autem *quodammodo:* quoniam pars mota non est proprie pars essentialis, quoniam est corpus in actu, quod non est pars nisi per synecdochen, realiter loquendo. Sed est, et dicitur pars hominis *inquantum homo aut animal:* quia formaliter sumendo animam, corpus et animal. componitur animal ex anima et corpore tanquam ex partibus essentialibus. Corpus tamen non est, vere pars, ut dictum est.

XVI. In responsione ad tertium, nota quod responsio redarguit argumentum, quod peccat secundum *non causam:* non enim immediate uniri materiae primae infert imperfectionem formae, sed dare illi primum tantum perfectionis gradum. Unde hinc habes quod esse formam propinquam materiae primae contingit dupliciter. Uno modo, quoad unionem: et sic omnis forma substantialis est aeque propinqua materiae primae, quia in ipsa immediate recipitur. Et penes hanc propinquitatem non attenditur perfectio vel imperfectio formarum substantialium. – Alio modo, quoad gradualem perfectionem: et sic non omnis forma est aeque propinqua materiae primae; sed quanto aliqua forma est propinquior materiae, tanto imperfectior, et quanto magis elongata, tanto perfectior. Et sic formae elementorum dicuntur imperfectissimae, et immediatae materiae, et primae formae eius; et deinde mixtorum; et sic deinceps. Vocatur autem forma propinquior materiae secundum perfectionem, quae primum ordine generationis gradum perfectionalem dat tantum: remotior vero quae primum et secundum, et sic procedendo, data latitudine in quolibet gradu.

XVII. In responsione ad quartum, ubi mixtio elementorum tractatur, longus esset habendus sermo, si cuncta adducenda essent obiecta. Unde in loco proprio in I *de Generatione* * requirantur: hic sat sit rationes has tractare. * Cap. x. n. 1-5.
– Tria ergo sunt in hac responsione *. Primo, opinio Avicennae; quae satis efficaciter impugnatur. * Cf. num. xx.

Secundo, opinio Averrois, in III *Caeli,* comment. LXVI. Cuius rationes sunt, quia si corrumperentur totaliter, non salvaretur ratio elementi: nec materia reciperet formas

mixtorum mediis elementis, sed primo et essentialiter omnes. – Ad quas nos dicimus quod optime salvatur ratio elementi: quia elementum est ex quo fit aliquid, *cum insit actu vel virtute* *. Et quod materiam recipere formas mixtorum immediate, potest dupliciter intelligi: primo, quoad unionem formae cum materia, et sic est necessarium; alio modo, quoad transmutationem, et sic mediant elementa. Ita quod elementa media sunt in transmutatione, non in informatione. Vel dicatur quod non solum in fieri, sed in esse elementa sunt media, non formaliter, sed virtualiter; sicut et manent non formaliter, sed virtualiter.

* Cf. Aristot. *de Cael. et Mund.*, lib. III, cap. III, n. 2. - S. Th. lect. VIII.

XVIII. Sed adverte hic quod Averroistae derident secundam rationem s. Thomae contra Averroem, quia manifeste patet in commento illo quod Averroes posuit formas elementorum esse substantias, medias autem inter substantias perfectas et accidentia; et ex earum imperfectione, qua proximae sunt accidentibus, possunt suscipere magis et minus: et non posuit aliquod medium inter substantiam et accidens.

XIX. Sed isti, dum derident, quam se derisibiles exhibeant si viderent, tacerent. Non penetrant subtilitatem formalitatemque s. Thomae, qui ad philosophos loquebatur, non sciolos. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod ratio s. Thomae non tendit contra conclusionem, sed contra rationem Averrois. Sustentatur enim Averroes super ratione medii, ut expresse patet in commento illo; ita quod ideo dicit esse possibile formas elementorum misceri magis et minus, quia esse earum est medium inter formas substantiales perfectas et accidentia. Contra hanc rationem arguit s. Thomas, quia inter substantiam et accidens impossibile est esse aliquid habens vere rationem medii. Et verificatur hoc non solum accipiendo totum genus substantiae ex una parte, et accidentium ex alia; sed sumendo quamcumque substantiam ex una parte. Quoniam, ut patet X *Metaphys.* *, medium oportet esse eiusdem generis cum extremis: nulla autem substantia est eiusdem generis cum accidente. – Si dicatur quod Averroes non loquitur de vere medio per participationem, hoc est quod volumus: quia ex hoc habetur quod nulla fuit ratio sua ex ratione medii ut medium est; et hoc intendebat divus Thomas.

* S. Th. lect. IX. - Did. lib. IX, cap. VII, n. 1, 2.

Et confirmatur. Quia aut ratio sua fundatur super ratione medii; et tunc, aut per participationem: et hoc non, ut patuit. – Aut per abnegationem: et hoc non, ut de se patet. – Aut per comparationem: et hoc non, quia forma elementi non est accidens in respectu ad substantiam, et substantia in respectu ad accidens; sed est absolute substantia. Et similiter non verificatur quod suscipit magis et minus in respectu ad substantiam, et non suscipit in respectu ad accidens: quoniam apud ipsum absolute suscipit magis et minus, et secundum veritatem non suscipit absolute. – Aut per appropinquationem: et de hoc procul dubio intendit. Sed nihil infert: quia aut ratio fundatur super ratione medii; et nulla est, quia non est vere medium. Aut super ipsa appropinquatione naturae: et tunc nihil aliud est dicere nisi quod, quia formae elementares sunt imperfectissimae et vicinissimae accidentibus, ideo suscipiunt magis et minus. Et apparet tunc duplex defectus. Primo, quod ratio medii non est ad propositum, ut subtiliter exclusit s. Thomas. Secundo, quod ratio assignata est nulla: quia ex hoc quod aliquid est imperfectissimum et infimum in aliquo genere, non excluditur a communibus conditionibus sui generis; sed potius eo ipso quod infra genus continetur, illas habet. Constat quod *non suscipere magis et minus* communis est conditio generis Substantiae, ut patet in *Praedicamentis* *. Taceant ergo, et voluntarie fateantur Averroem esse locutum, et non ex medii ratione, ut tamen loqui se credidit.

* Cap. III, n. 8, 9.

XX. Tertio * in hac responsione s. Thomas ponit opinionem propriam, quod elementa remanent *non actu, sed virtute.* Sed adverte quod elementa remanere virtute, potest dupliciter intelligi. Uno modo, in forma substantiali mixti, eo modo quo vegetativum est in forma sensitiva: et haec est opinio Scoti, in II *Sent.*, dist. XV. Alio modo, in qualitate, quae est propria dispositio ad formam mixti: et haec est opinio s. Thomae. Et quamvis opinio Scoti contra viam s. Thomae sit; et rationi adversatur, quia non est eadem proportio formae perfectioris, puta sensitivae, ad formas specificas elementorum, et ad gradus genericos, ut quemadmodum hos continet, ita illas contineat, quoniam illarum praedicatio sibi repugnat, non autem horum; et sensui contradicit, quia operatio elementi non aeque perfecte aut perfectius est in forma mixti, sed longe imperfectior, cuius oppositum videmus in omnibus virtualiter clausis in formis posterioribus (sensitivum enim perfectiori modo operatur opera vegetativi, quam pure vegetativum): – quia tamen non est contra praesentem intentionem, in qua pluralitatem formarum excludimus, discutienda relinquatur in loco proprio. Sed haec sint ad discretionem opinionis s. Thomae dicta.

* Cf. num. XVII, princip.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CONVENIENTER TALI CORPORI UNIATUR

II *Sent.*, dist. I, qu. II, art. 5; *De Malo*, qu. V, art. 5; Qu. *de Anima*, art. 8.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter [α] tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. PRAETEREA, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. PRAETEREA, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. PRAETEREA, perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et [β] cornua: ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

SED CONTRA EST quod dicit Philosophus, in II *de Anima* *, quod anima est *actus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

* [illegible]

RESPONDEO DICENDUM quod, cum forma non sit

α *inconvenienter.* – *non convenienter* ACDEFG. – *tali corpori* om. A.

β *et.* – *aut* [illegible].

propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra* habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. *de Div. Nom.* * Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali γ corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

* Qu. LV. art. 2. — * S. Th. lect. II. — γ

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro *de Div. Nom* *. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

* Cap. v. - S.Th. lect. I.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. – Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod *molles carne bene aptos mente videmus*, ut dicitur in II *de Anima* *.

* Cap. IX. n. 2. - S. Th. lect. XIX.

Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. – Sed haec responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis δ. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis: ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. – Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II *super Gen. ad litt.* * Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

δ — * Cap. I.

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc ε corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

ε

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva ζ, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel η defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt *organa organorum* *, quia per eas θ homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ζ — η — * Aristot. III *de Anima*, cap. VIII, num. 2. - S. Th. lect. XIII. — θ

γ) *tali.* – Om. P.
δ) *prioris dispositionis.* – *priorem dispositionem* Pb.
ε) *hoc.* – Om. ABD.
ζ) *comprehensiva.* – *apprehensiva* ABD.
η) *vel.* – *ut* G.
θ) *eas.* – *ea* Pb. – *et* post *modorum* om. ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito una conclusione affirmative; secundo, ex conclusione deducit duo corollaria *.

* Cf. num. III.

II. Conclusio responsiva est: Corpus cui unitur anima intellectiva, oportet quod sit mixtum, et maxime ad aequalitatem reductum, quale est nostrum. – Probatur sic. Anima intellectiva exigit corpus habens has duas conditiones: ergo. – Probatur consequentia: quia ex forma accipitur ratio materiae, quoniam materia est propter formam, et non e converso.

Antecedens vero, quoad primam partem, scilicet ly *mixtum*, probatur sic. Anima intellectiva non habet inditam

cognitionem intellectivam: ergo est etiam sensitiva: ergo exigit corpus organum tactus: ergo medium inter contraria: ergo mixtum. – Antecedens huius probationis probatur ex eo, quod tenet infimum gradum in ordine intelligentium, ac per hoc est ut pura potentia, ut patet ex supra dictis. – Prima consequentia probatur: quia natura non deficit in necessariis; acquisitio autem notitiae in anima oportet quod fiat ex sensibus, ut patet, et Dionysius confirmat. – Secunda vero consequentia probatur: quia omnes sensus fundantur super tactum, ut patet in III *de Anima* *. – Tertia autem probatur: quia organum tactus debet esse in potentia ad contraria, calidum et frigidum, et reliqua tangibilia. – Quarta autem relinquitur per se nota: quia constat corpus animalis non posse esse medium per abnegationem; immo nullum corpus potest esse in potentia ad tangibilia, ut medium per abnegationem.

*Cap. XIII. – S. Th. lect. XVIII.

Secunda autem pars antecedentis, scilicet *maxime reductum ad aequalitatem,* probatur sic. Anima intellectiva habet perfectissime virtutem sensitivam: ergo exigit corpus maxime ad aequalitatem reductum. – Antecedens probatur: quia inferius perfectius continetur in superiori, ut patet per Dionysium. – Consequentia probatur ex eadem radice, quia scilicet vis sensitiva fundatur super tactu: constat enim quod quanto organum tactus fuerit aequalius, tanto melius percipiet, quia ab excellentiis remotius melius discernit.

III. Corollaria sunt duo *. Primum, quod ex hoc homo praestat tactu ceteris animalibus. – Secundum: inter homines, meliorem habens tactum est melioris ingenii. Patet sequela huius de primo ad ultimum; et declaratur signo ex II *de Anima.* * Cf. num. I.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA UNIATUR CORPORI MEDIANTIBUS DISPOSITIONIBUS ACCIDENTALIBUS

II *Cont. Gent.*, cap. LXXI; *De Spirit. Creat.*, art. 3; Qu. *de Anima,* art. 9; II *de Anima,* lect. I; VIII *Metaphys.*, lect. V.

α AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus [α]. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem: et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. PRAETEREA, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem
β materiae diversae [β] non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. PRAETEREA, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

SED CONTRA EST quod accidens est posterius substantia *et tempore et ratione*, ut dicitur in VII *Metaphys.* * Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

* S. Th. lect. I. – [illegible] VI, cap. [illegible]

RESPONDEO DICENDUM quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus: potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus: et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra * dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media [γ] inter corpus et animam *, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam * dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem: et per consequens neque ante animam *.

* Art. [illegible] γ D. [illegible] * Art. 4. * D. [illegible]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut ex praedictis * patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

* Art. 4.

AD SECUNDUM DICENDUM quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est *: tamen secundum considerationem rationis differt. * [illegible]

α [illegible]

β [illegible]

γ media – [illegible]

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo hoc solum adverte, quod hic est sermo de mediatione *informationis*, non autem transmutationis tantum. Ita quod quaestio est: Utrum in instanti quo anima recipitur in materia, medient inter ipsam et materiam accidentia aliqua, quibus prius natura, etsi non tempore, materia informetur, quam ipsa forma substantiali. – Et est quaestio contra Averroem *, et universaliter contra omnes ponentes idem numero accidens in genito et corrupto salvari.

* *De Substantia Orbis*, cap. I.

II. In corpore duo facit. Primo, tractat quid secundum Platonem * respondendum esset, scilicet affirmative. Secundo, quid secundum determinata, quia negative.

* Cf. art. I.

Primum de se patet. – Secundum est conclusio responsiva: Anima, et universaliter omnis forma substantialis, recipitur in materia, nullo mediante accidente. Probatur sic. Materia est in potentia ad omnes actus ordine quodam: ergo primo ad esse in actu: ergo ad formam substantialem: ergo prius recipitur forma substantialis, ac per hoc anima, quam quodcumque accidens.

Antecedens patet ex VII *Metaphys* *. – Prima consequentia probatur: quia esse in actu est actus primus simpliciter. – Secunda vero: quia sola et omnis forma substantialis facit esse simpliciter. – Tertia relinquitur per se nota.

* Vide s. Th. lect. I, II. - Did. lib. VI, cap. I, n. 5, 6; cap. III, n. 4.

III. Circa hanc rationem adverte quod dupliciter cavillari potest. Primo, quantum ad ordinem, dicendo quod materia est primo in potentia ad esse substantiale primitate intentionis, non autem primitate executionis: quia *primum in intentione est ultimum in executione*. Et ideo prius ordine generationis recipit dispositiones accidentales, quam formam substantialem.

Secundo, quantum ad secundam consequentiam: quia concesso quod esse in actu est prius ordine generationis, non sequitur: Ergo esse datum a forma substantiali est prius ordine generationis; sed est sophisma Consequentis. Quoniam esse in actu commune est omnibus praedicamentis, ut patet III *Physic.*, text. III *; ac per hoc clauditur intrinsece in esse accidentali; et consequenter, faciendo esse quantum aut quale, fit esse in actu. Et sic nihil aliud concluditur ex hoc quod esse est primus actus ordine generationis, nisi quod prius fit esse in actu quam esse tale: quod salvatur etiam in forma accidentali, quia dum calor facit esse calidum, prius natura dat ly *esse* quam ly *calidum*. Non ergo ex hoc potest inferri: Ergo prius recipit formam substantialem.

* Cap. I. n. 3. - S. Th. lect. I.

IV. Sed ad haec breviter et simul dicitur quod sermo praesens principaliter est de ordine generationis; ita quod materia est in potentia ad omnes actus ordine generationis; ac per hoc, ad actum primum ex natura sua ordine generationis, est primo ordine generationis in potentia; et consequenter prius recipit illum ordine executionis.

Quod autem forma substantialis sit prior accidente ordine generationis, probatur sufficienter in littera ab effectibus earum formalibus: quia scilicet esse in actu est prius quam esse tale. Quod non solum verificatur propterea quia in quolibet esse prius intelligitur esse quam specificatio eius (ut obiiciendo tactum est), quod est extra propositum; sed necessario est verum, et intentum in proposito, propterea quia nulla res potest suscipere esse tale, nisi prius natura de ipsa verificetur absolute quod habet esse: impossibile est enim imaginari domum suscipere esse album aut pulchrum, nisi imaginemur quod domus ipsa est absolute, seu sine additione aliqua. Si ergo materia secundum se nullum esse in actu habet, impossibile est imaginari quod sit talis, si non prius natura de ea verificetur quod habet esse absolute et sine additione aliqua. Sed dare esse ita quod sine additione aliqua verificetur de aliquo quod *est*, est proprius effectus formalis formae substantialis, ut superius * declaratum fuit. Ergo impossibile est materiam prius recipere accidens, quod facit solum esse tale, quam formam substantialem, quae facit esse simpliciter, idest sine additione aliqua. – Nullum est ergo sophisma arguere ex hoc quod esse simpliciter, idest sine additione aliqua, est primus actus ordine generationis, *Ergo forma substantialis*. Quia hoc non clauditur intrinsece in forma accidentali, sed praesuppositive; sed in forma substantiali tantum. Et ideo ista est prior ordine generationis.

* Art. 4, Comment. num. V.

V. Est autem ratio apparentiae in argumento *, quia esse potest dici *absolute* dupliciter. Uno modo, *per abstractionem a simpliciter et secundum quid*: et hoc modo simpliciter dicimus quod esse dicitur de esse in omnibus generibus, et sic accipiebatur in arguendo; et hoc modo esse nec excludit nec includit *simpliciter* aut *secundum quid*. Alio modo, *per exclusionem secundum quid, et inclusionem simpliciter*: et hoc modo dicimus, in actu signato, quod forma substantialis dat esse simpliciter; et in actu exercito, quod per formam substantialem ignis est, per calorem vero ignis non est, sed est calidus. Et sic usus est s. Thomas esse simpliciter, seu absolute, in proposito. – Unde patet quod diversimode sumitur esse, cum dicitur quod calor, faciendo esse calidum, dat prius esse quam calidum; et cum dicitur quod forma substantialis dat esse. Et utrobique utimur ly *esse* absolute: quoniam ibi esse dicit actum confuse, et potentiale ad *simpliciter* et *secundum quid*; hic vero dicit actum excludentem *secundum quid*.

* Cf. num. III.

VI. In responsione ad primum adverte (propter instantiam quae posset fieri de ordine reali, quod forma exigit materiam realiter dispositam, et non solum ordine rationis), adverte inquam quod formam uniri materiae dispositae, potest quadrupliciter intelligi. Primo, dispositionibus praecedentibus ordine durationis. Et sic verificatur: quia immediate ante instans generationis, materia erat summe disposita pro forma introducta. – Secundo, dispositionibus simultaneis. Et hoc modo etiam est verum: quia in instanti introductionis formae substantialis, adsunt etiam omnes dispositiones requisitae in ipsa materia. – Tertio, dispositionibus simultaneis, praesuppositis tamen reali ordine naturae. Et sic est falsum formam uniri materiae dispositae: quoniam ipsa forma praecedit reali naturae ordine omnia accidentia, ut in corpore articuli probatum est. – Quarto, dispositionibus simultaneis et praesuppositis ordine naturae secundum intellectum. Et hoc modo est verum non de ipsa forma substantiali absolute, sed de ipsa secundum posteriorem eius gradum et effectum. Non est quidem verum de ipsa: quia materia secundum seipsam nulla eget dispositione ad hoc ut suscipiat formam substantialem, si nihil addatur; quamvis egeat disponi ut recipiat formam substantialem talem. Est autem verum de ipsa quantum ad ulteriorem gradum: quia, ut in littera dicitur, formam substantialem ut sic, intelligitur comitari proprietates entis et substantiae; ac per hoc capacem esse corporeitatis, quam comitantur dimensiones etc.; et sic intelligitur capax mixtionis, quam sua accidentia comitantur. Et sic semper forma secundum ulteriorem gradum, et effectum formalem, et accidentia propria perfecta, intelligitur advenire materiae dispositae.

Unde patet quod propositio illa maxima, *Forma et actus fit in materia disposita,* tripliciter verificatur: duobus modis realiter, scilicet dispositionibus praecedentibus et simultaneis, loquendo utrobique de ordine durationis: et uno modo secundum rationem, loquendo de ordine naturae. Et hunc tantum posuit hic s. Thomas, quia erat obscurus. – Et haec bene memora in tota hac materia. De qua, et materia sequentis articuli, vide in commentariis *de Ente et Essentia* *, si nostra videre vis.

* Qu. XVI, XVII.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANIMA UNIATUR CORPORI ANIMALIS MEDIANTE ALIQUO CORPORE

II *Sent.*, dist. I, qu. II, art. 4, ad 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXI; *De Spirit. Creat.*, art. 3; Qu. *de Anima*, art. 9; II *de Anima*, lect. I; VIII *Metaphys.*, lect. V.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore [α]. Dicit enim Augustinus, VII *super Gen. ad litt.* * (* Cap. XIX.), quod *anima per lucem*, idest ignem, *et aerem, quae sunt similiora spiritui, corpus administrat.* Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. PRAETEREA, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. PRAETEREA, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *de Anima* * (* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.), quod *non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.* Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

RESPONDEO DICENDUM quod si anima, secundum Platonicos * (* Cf. art. I.), corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam * (* Ibid.) dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante * (* D. 542.). Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII *Metaphys.* * (* [illegible] VII [illegible])

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam [β] Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili [γ]. – Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. – Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae: ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet: tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro *de Causa Motus Animalium* * (* Al. *de Animalium Motione*, cap. X.).

AD SECUNDUM DICENDUM quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. – Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima distat quidem [δ] a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

α) [illegible]
β) quidam. – quidem ABDE Gab.
γ) corruptibili. – corruptibilis ABCDE.
δ) quidem. – Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria. *Primo*, respondet secundum positionem Platonis. Et dicit quod conveniens esset ponere aliquod medium, propter distantiam naturae animae a natura corporis: quoniam illa motor incorruptibilis, hoc mobile corruptibile, et ideo medium aliud convenit.

Secundo, quid secundum positionem determinatam. Conclusio responsiva: Anima non uniri potest mediante aliquo corpore. – Probatur dupliciter. Primo, ratione. Forma seipsa immediate facit formaliter compositum ex se et materia ens in actu: ergo et unum. Antecedens probatur: quia forma per essentiam suam est actus. Consequentia probatur: quia unumquodque eodem modo est ens et unum. – Secundo, probatur auctoritate VIII *Metaphys.*

Tertio, excludit opiniones oppositas, enumerans tres earum; et tertiam tripliciter excludit. Omnia clara sunt in littera.

II. In responsione ad tertium, adverte quod responsio innuit hanc distinctionem, quod *multum distantia* dupliciter: dissimilitudine conditionum; vel proportione coniunctionis. Primo modo, forma et materia multum distant: non secundo. Et inter multum distantia primo modo tantum, non oportet esse medium: sed inter distantia utroque modo, oportet esse media.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ANIMA SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS

I *Sent.*, dist. VIII, qu. V, art. 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXII; *De Spirit. Creat.*, art. 4; Qu. *de Anima*, art. 10.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus, in libro *de Causa Motus Animalium* *: *Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam* [α].

* Al. *de Animalium Motione*, cap. X.

2. PRAETEREA, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. PRAETEREA, in II *de Anima* * dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

* Cap. I, n. 9, 11. – S. Th. lect. II.

4. PRAETEREA, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis [β] parte: et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. PRAETEREA, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in VI *de Trin.* *, quod *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est.*

* Cap. VI.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. – Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto [γ], et in qualibet parte corporis *. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis: unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit *. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente: cum tamen omne quod retinet speciem, retineat [δ] operationem speciei. – Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte.

* D. 170.

* *De Anima*, lib. II, cap. I, n. 8, 9; s. Th. lect. II. – *Meteorol.*, lib. IV, cap. XII, n. 3 sqq.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet [ε] superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens per divisionem [ζ] quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. – Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota [η] in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei.

α) *proprium motum per naturam.* – *proprium motus (motum* EsBD et *b) propter naturam* ABCEFGsD et *b*, *propositum motus proprium* pD, *proprium motus per naturam* ed. *a*.

β) *corporis.* – Om. ABCDE.

γ) *in toto.* – *et in toto* BCDEG.

δ) *cum tamen... retineat.* – *et tamen... retinet* G, *et cum... retineat* ed. *a*.

ε) *qualibet.* – Om. DFG*ab*.

ζ) *per divisionem.* – *scilicet per divisionem* P.

η) *tota.* – Om. ACDE; seq. *tota* om. B.

Et similiter dicendum est [θ] de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod [ι] habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis [x].

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori: unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis: vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

θ) *est. – esset* ABCDEF.
ι) *secundum quod. – secundum quod partes* P.
x) *primi et proportionati perfectibilis. – primi et proportionati et perfectibilis* BG, *proportionati et primi perfectibilis* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore, primo, quid secundum positionem Platonis * diceretur, scilicet negative respondendum esset; secundo, secundum veritatem dicendo, respondet quaesito affirmative *; tertio, ostendit differentem modum quo anima est in toto et partibus, in fine articuli *.

(* Cf. loc. cit. supra, art. 1. — * Cf. num. III. — * Cf. num. VI.)

II. *Primum* est clarum. Quod non ideo repetitum toties est a s. Thoma, ut, quasi opinio Platonis, ut dubia semper tractaretur: sed ut ostendatur continue quanta oritur diversitas ex illa radice; et confirmetur intentum ex differentia inter unionem per modum motoris, et per modum formae.

III. Quoad *secundum* *, conclusio responsiva est: Anima est tota in toto, et tota in qualibet parte. – Et probatur tali ordine: primo, probatur quod anima in toto et in qualibet parte est; secundo, quod in toto et qualibet parte est tota *.

(* Cf. num. I. — * Cf. num. V.)

IV. Primum probatur dupliciter, seu tripliciter. Primo, ex differentia inter formam substantialem et accidentalem, sic. Dare esse formale toti, et non partibus singulis, est conditio propria formae accidentalis: ergo non convenit animae, quae est forma substantialis. – Antecedens declaratur in formis quae sunt compositio et ordo.

Secundo ex effectu, sic. Recedente anima, nec totum nec partes remanent nisi aequivoce: ergo anima est actus totius et partium. – Antecedens probatur auctoritate Philosophi, VII *Metaphys.* *: et ratione, quae potest esse tertia probatio seorsum a signo, sic. Recedente anima, nulla pars corporis retinet proprium opus: ergo non remanet eiusdem speciei: ergo anima erat in eis. Antecedens patet ad sensum. Prima consequentia patet: quia retinens speciem, retinet operationem. Secunda vero: quia actus est in eo cuius est actus; ac per hoc, cum anima recedens sit ille actus partium quo habebant illa opera, ergo in eis erat.

(* Cf. [illegible] in corp. art.)

V. Secundum * vero probat tali ordine: primo, distinguit triplicem totalitatem; secundo, comparat eas ad formas in communi; tertio, applicat quaestionem propositam ad formas habentes omnes totalitates, et solvit eam; quarto, descendit ad intentum, respondendo quaesito distincte.

(* Cf. num. III.)

In primo horum, ponitur triplex totalitas: quantitativa, essentialis, et potestativa; iuxta triplex genus totius et partium.

In secundo, ponitur differentia inter totalitatem quantitativam et alias, respectu formarum, quoad hoc quod illa non invenitur in formis nisi per accidens, istae per se; illa in solis formis quae indifferenter respiciunt totum et partes, istae non sic; quia perfectio essentiae et rationis, et esse principium operationis, per se convenit formae. Ex his sequitur tertia differentia, quod illa non invenitur in anima, praecipue animalium perfectorum; istae sic. Et tenet sequela: quia anima non eadem habitudine respicit totum et partes, quia requirit manifeste diversitatem in partibus corporis.

In tertio, dicit tria. Primum est quod, si fiat hic quaestio de albedine, idest forma habente omnes istas totalitates, oportet distinguere de totalitate quantitativa, etc. – Secundum, quod de duabus totalitatibus, scilicet quantitativa et virtuali, respondendum est negative: quia una pars est extra aliam, et in maiori quanto est maior virtus. – Tertium, quod de totalitate essentiali respondendum est affirmative.

In quarto, dicit tria. Primo, quod non oportet distinguere in anima de omnibus totalitatibus, sed essentiali et virtuali tantum. Probatur: quia non est quanta per se, nec per accidens. – Secundo, respondet quaesito affirmative quoad totalitatem essentiae: Anima secundum essentiam est tota in toto, et tota in qualibet parte. – Tertio, secundum totalitatem virtualem negative: scilicet quod non est tota in qualibet parte, sed secundum unam potentiam in una parte, et aliam in alia.

VI. Quoad *tertium principale* *, ponit differentiam inter modum essendi totam animam in toto, et in qualibet parte. In hoc modo enim differre ait, quod, quamvis totum et quaelibet pars conveniant in hoc quod anima est in eis ut actus; differunt tamen in modo, quia anima est actus totius ut per se primo perfectibilis, singularum vero partium, ut partium primo perfectibilis.

(* Cf. num. I.)

VII. Circa haec dicta, sunt multa dubia. Primum est circa totalitatem quantitativam: quid sit differens habitudo formae ad totum et partes, quae comitatur inextensionem formae. Aut enim diversa ista habitudo attenditur penes

distinctionem primi perfectibilis a non primo perfectibili, in actu. Et hoc non, quia sic omnis forma esset inextensa: quoniam omnis forma respicit totum ut primum perfectibile in actu, partes vero non ut primum perfectibile, sed ut partes primi. – Aut penes distinctionem primi perfectibilis a non primo, tam actu quam potentia, ita quod pars nec sit nec esse possit primum perfectibile a tali forma. Et hoc non, quia sic anima vegetativa esset inextensa: quoniam sic differenter respicit totum et partes, quod totum est eius primo perfectibile, et nulla pars eius potest ei respondere ut primo perfectibile; quoniam nulla pars plantae habet omnia organa plantae, sine quibus non habetur ratio primi perfectibilis, ut patet ex definitione animae *. – Aut penes distinctionem perfectibilis a non perfectibili, ita quod pars sic perficiatur in toto a forma, quod extra totum non possit esse perfectibilis tali forma. Et hoc non, quia sic forma minimi naturalis esset inextensa: quoniam nulla eius pars potest tali forma seorsum perfici. – Nullo igitur modo videtur posse intelligi differentem habitudinem ad totum et partes comitari inseparabiliter negationem totalitatis quantitativae in forma.

* Cf. Aristot., *de Anima* lib. II, cap. I, n. 5, 6. - S. Th. lect. I.

VIII. Dubium secundo est circa eandem totalitatem. Quoniam s. Thomas a communi opinione discordare videtur hoc in loco, eo quod ponat, praeter animam intellectivam, aliquam aliam formam in materia inextensam, scilicet animam sensitivam animalium perfectorum: cum tamen vix possit sustineri quod anima intellectiva, deforis veniens, informet secundum esse, et sit inextensa: tum quia sequitur idem indivisibile simul moveri et quiescere; tum quia sequeretur quod manus intelligeret, existente ibi essentia animae et consequenter intellectu.

Voluntarie quoque, et absque probatione aliqua dicitur hoc; ut patet in littera, et in II *Contra Gent.*, cap. LXXII. Quod non decet philosophum.

IX. Dubium tertio est circa totalitatem essentialem: quia male dicitur illam convenire formis et animae per se. Quia aut intendis positive: et sic constat esse falsum, quia non habet partes essentiales, cum sit simplex. Aut negative: et sic etiam convenit totalitas quantitativa animae intellectivae; nam caret partibus quantitativis, quemadmodum et essentialibus. Igitur pari ratione dicendum erat quod non habet essentialem totalitatem, sicut nec quantitativam.

X. Ad primum horum * dicitur quod intelligitur secundo modo ista differens habitudo. Sed oportet quod subintelligatur de totaliter differente, et non secundum quid.

* Cf. num. VII.

Ad cuius evidentiam, sciendum triplex esse genus formarum. Quaedam omnino aequaliter respiciunt totum et partes ut primum perfectibile: et tales sunt formae mere naturales, ut aquae, ignis et aliorum huiusmodi. Et loquimur de formis quantum est ex parte sui, et de toto et partibus absolute, et non de *tanto toto,* aut *tanta parte:* liquet enim quod forma aquae, quantum est ex se, indifferenter respicit ut primum perfectibile materiam bicubitam, et cubitalem, quae sunt totum et pars; et sic de aliis. – Nec instantia de partibus minimi movere debet: quoniam mutatur *totum* in *tantum,* et *pars* in *partem tantam,* quod est sophisma Figurae dictionis; minimum enim significat totum tantum, et similiter pars eius. Iam autem diximus quod sermo noster est absolute comparando formam specificam ad totum et partes ut primo perfectibile.

Quaedam vero sunt omnino inaequaliter respicientes totum et partes. Et hae ita totum sibi vindicant ut primum perfectibile, quod nulla pars seorsum potest habere rationem, non solum primi perfectibilis, sed nec perfectibilis. Huiusmodi autem est procul dubio anima intellectiva; et, ut videbitur *, animae animalium perfectorum. – Nec te moveat quod, abscissa tibia aut brachio, anima perficit reliquam partem. Quoniam secundum veritatem, reliquum corpus, in quo membra principalia restant, non proprie vocatur pars, sed totum imperfectum; quod in tantum differt a partis ratione, quod in V *Metaphys.* * Aristoteles fecerit proprium capitulum de *Colobon,* idest *truncato.*

* Num. seq.

* S.Th. lect. XXI. - Did. lib. IV, cap. XXVII.

Quaedam autem sunt mediae formae, quae partim aequaliter, et partim inaequaliter respiciunt totum et partes. Et hae sunt quae sic totum respiciunt ut primo perfectibile, quod partem possint habere, non ut primum perfectibile simpliciter, sed secundum quid. Et tales sunt anima vegetativa, et sensitiva animalium imperfectorum. Hae enim ita totum animatum corpus ex omnibus organis ex propria ratione sibi vindicant ut primo perfectibile, quod tamen in partibus eius seorsum salvari possunt, non ut in primo perfectibili simpliciter, ut accidit in formis naturalibus, sed secundum quid. – Et inter has est latitudo. Nam vegetativa salvatur in parte, ut in primo perfectibili secundum quid, idest virtualiter: quoniam pars in eis est totum corpus organicum virtualiter. Sensitivum autem imperfectorum est in parte, ut in primo perfectibili secundum quid, idest secundum quandam rationem particularem, scilicet secundum rationem corporis: est enim pars decisa vivens vere quoddam corpus animatum totum; non tamen est vere quoddam totum animal.

Unde cum in littera dicitur quod totalitas quantitativa invenitur per accidens in solis formis quae indifferentem habent habitudinem ad totum et partes, intelligitur ut ad primum perfectibile sive simpliciter, sive secundum quid. Et per oppositum, cum dicitur illas formas esse inextensas, quae differentem habent habitudinem ad totum et partes, intelligitur ut ad primum perfectibile, excludendo tam simpliciter quam secundum quid. Ita quod illa tantum pars totum * differenter respicit, quae nec potest esse talis formae primum perfectibile simpliciter, nec secundum quid: et sic est totaliter differens habitudo formae ad totum et partes. In ceteris vero est aliquo modo conveniens, et aliquo modo differens. – Et per hoc patet responsio ad primum dubium.

* *totum* om. edd. 1508, 1514.

XI. Ad secundum dubium * dicitur quod doctrina hic tradita, est quidem contra modernorum communem phantasiam, sed non contra philosophicas rationes. Parum est autem de horum auctoritate curandum.

* Cf. num. VIII.

Cum autem dicitur quod sine ratione hoc est dictum, respondetur quod ratio insinuata est a posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes, hoc provenit ex indivisibilitate formae. Quia si divideretur forma ad divisionem totius, iam pars formae proportionaretur parti corporis. Et cum pars quantitativa formae sit tota essentia formae, ergo ipsa forma secundum rationem suae essentiae non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes; sed utrumque, scilicet tam totum quam partem, respicit ut proportionatum perfectibile. – Et confirmari potest ista ratio. Quia forma extensa, ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa: immo quae quodammodo erat per modum potentiae, perficitur et fit actu seorsum, ut patet in formis naturalibus. Ergo, a destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eandem speciem; ergo non erat extensa, et divisibilis ad divisionem subiecti.

Potest quoque principalis haec conclusio de animabus animalium perfectorum probari per hoc, quod forma extensa in maiori est maior et in minori minor, secundum virtutem: quia in maiori quanto est maior virtus, loquendo de virtutibus extensis. In animalibus vero videmus saepe totum oppositum: eo quod animalia magni corporis secundum rationem speciei suae, videmus debiliora illis eiusdem speciei quae sunt commensuratae magnitudinis, tanquam anima non sufficiente ad tantam corporis molem fovendam.

Non est ergo sine ratione dictum quod animae aliquae praeter intellectivam sunt tantae perfectionis, quod sunt inextensae, tam per se quam per accidens: quanquam potentiae omnes earum sint extensae per accidens; qualitates enim sunt corporis partibus accommodatae.

XII. Ad ea quae contra indivisibilitatem animae intellectivae adducuntur *, facile respondetur, negando consequentias. Primam quidem, quia anima non movetur neque per se neque per accidens, ad motum unius tantum partis, sed totius. Et ratio est, quia in nulla parte est definitive, idest ita in ea quod non in alia: spirituale autem non movetur per accidens, nisi ad motum illius in quo est definitive. Et propter hanc eandem rationem angelus non movetur ad

* Cf. ibid.

motum caeli; quamvis moveretur ad motum eius, si totum caelum mutaret locum subiecto. – Secundam vero, quia plus requiritur ad hoc quod corpus aliquod denominetur intelligens, quam quod sit compositum ex anima intellectiva et corpore. Exigitur enim quod ly *corpore* supponat pro corpore primo perfectibili ab ipsa anima: quoniam oportet esse animal et suppositum quoddam id quod intelligit. Tale autem nulla est pars, sed Socrates tantum.

* Cf. num. IX.

XIII. Ad tertium dubium * dupliciter respondetur. Primo, quod totalitas essentialis est duplex: scilicet ex partibus secundum rem; et haec non convenit formae, sed essentiae compositae: et ex partibus secundum rationem suae definitionis; et haec convenit formis. Ita quod sic totalitas essentialis sumitur positive, sed distribuit pro partibus definitionis, non rei: et est dicere quod est totum essentialiter, idest secundum omnes partes suae definitionis intrinsecas. – Secundo dicitur quod, sicut totum idem est quod perfectum, ita totalitas essentialis sumitur pro perfectione essentiali.

Utraque autem totalitas per se convenit formis: quoniam et definitur unumquodque, et perfectionem habet, ratione formae. Et utraque responsio tangitur in littera. Prima, ubi dicitur quoddam totum esse *quod dividitur in partes rationis et essentiae, ut definitum*, et e converso. Secunda, ubi dicitur quod ista totalitas *attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem.* Et secundum utramque responsionem dicitur forma tota positive.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

DE HIS QUAE PERTINENT AD POTENTIAS ANIMAE IN GENERALI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae *. Et primo, in generali; secundo, in speciali *.

* Cf. qu. LXXV, Introd.
* Qu. LXXVIII.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum essentia animae sit eius potentia.
Secundo: utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.
Tertio: quomodo potentiae animae distinguantur.
Quarto: de ordine ipsarum ad invicem.
Quinto: utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.
Sexto: Utrum potentiae fluant ab essentia animae.
Septimo: utrum potentia una oriatur ex alia.
Octavo: utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IPSA ESSENTIA ANIMAE SIT EIUS POTENTIA

Supra, qu. LIV, art. 3; I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 2; *De Spirit. Creat.*, art. 11; *Quodl.* X, qu. III, art. 1; Qu. *de Anima*, art. 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.**, quod *mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*. – Et in X * dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia* [α].

* Cap. IV.
* Cap. XI.

2. Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

4. Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed *id quo primo sentimus et intelligimus est anima*, secundum Philosophum, in II *de Anima* *. Ergo anima est suae potentiae.

* Cap. II, n. 12. – S. Th. lect. IV.

5. Praeterea, omne [β] quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX *de Trin.* *, ubi dicit quod praedicta * *non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas: quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

* Cap. IV.
* Cf. arg. 1.

6. Praeterea, *forma simplex subiectum esse non potest* *. Anima autem est forma simplex: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra * dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

* Boet. *de Trin.*, lib. I, cap. II.
* Qu. LXXV, art. 5.

7. Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed *sensibile* et *rationale* sunt substantiales differentiae: et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia [γ].

Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. *Caelest. Hier.*, quod *caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem*. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia *; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur [δ], quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus *. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua [ε] creatura; ut supra * etiam de angelo dictum est.

* D. 568.
* D. 51.
* Qu. LIV, art. 3.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus *. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens

* D. 113, 168.

α) *una essentia.* – *et una essentia* PB et ed. *b.*
β) *omne.* – Om. P.
γ) *potentia ... essentia.* – *essentia ... potentia* codices.
δ) *ostenditur.* – *ostendetur* ADE.
ε) *aliqua.* – *alia* F.

animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. – Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur * *actus primus*, ordinatus ad actum secundum. – Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae * dicitur quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quae tamen potentia *non abiicit animam* *. – Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

* Aristot. *de Anima*, lib. II, cap. 1, n. 5. - S. Th. lect. 1.

* Ibid.

* Did. ibid. n. 10. - S. Th. lect. 11.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia*. – Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam [ζ] essentiam et virtutem, ut *animal* homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed [η] aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam [θ] essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia [ι].

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis *), sicut se habet potentia animae ad animam.

* D. 651.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id [κ] *quo intelligimus et sentimus, est anima.*

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens *: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto [λ] et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia [μ], oportet quod sit accidens: et est in secunda specie Qualitatis *. – Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque Universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei: non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. *Proprium* enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur *: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum [ν]. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

* D. 24.

* D. 201.

* D. 1136. 1138.

Quod autem [ξ] Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum *, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio: quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

* In resp. ad 1.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra * dictum est. Et ideo potest esse [ο] subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius eam introducit.

* Q. LXXV, art. 5, ad 4.

Ad septimum dicendum quod *rationale* et *sensibile*, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia: nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ζ) *suam.* – Om. [illegible].

η) *sed.* – *praedicatur autem* [illegible] *improprie* [illegible] *praedicatur.*

θ) *suam.* – Om. [illegible].

ι) *essentia.* – [illegible] *actus ad quem est in potentia anima vel quaecumque alia forma* [illegible] *substantia, sed accidens* [illegible] *et ideo potentia ad illum actum non* [illegible] D.

κ) *id.* – Om. [illegible].

λ) *in subiecto.* – Om. [illegible].

μ) *essentia.* – *essentia vel substantia* BsD, *essentia vel potentia* E pDI [illegible].

ν) [illegible] *dictum.* – [illegible] *dictum est* [illegible].

ξ) *autem.* – *tamen* [illegible].

ο) *esse.* – *dici* [illegible].

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo nota ly *sit*, secundum rem. – In corpore una est conclusio responsiva negative, dupliciter probata.

Conclusio est: Impossibile est animae substantiam esse suam potentiam. – Ratio prima est. Operatio animae non est in genere substantiae: ergo nec potentia operativa. Et sic non est substantia.

Antecedens probatur: quia hoc est proprium Dei, quod operatio sit substantia. – Consequentia probatur. Potentia est in eodem genere in quo est actus. Probatur: quia actus et potentia dividunt ens et quodlibet genus entis. – Et quia ratio extendit se ad potentiam operativam cuiusque creaturae; ideo sequitur corollarie, immo extensive, quod in solo Deo essentia sit potentia, sicut operatio est substantia in eo solo.

II. Secunda ratio est ducens ad impossibile: circa quam sic proceditur. Primo, ponitur ipsa consequentia cum eius probatione. Si essentia animae esset immediatum principium suae operationis, semper habens animam haberet actu opera vitae; sed hoc est falsum; ergo. – Consequentia probatur dupliciter. Primo, quia anima secundum essentiam est actus. Secundo a simili, sicut semper est vivum.

Deinde excluditur obiectio quae posset contra probationem consequentiae adduci, dicendo quod anima est actus talis, idest *ordinatus ad ulteriorem actum:* quia est *actus primus,* ut dicitur in II *de Anima.* – Et hoc excludit dupliciter. Primo, interimendo quod hoc conveniat animae secundum essentiam. Quod probat: quia secundum essentiam est ultimus terminus generationis; ergo non ordinatur ad ulteriorem actum. Secundo, ostendendo quomodo hoc convenit animae, scilicet secundum quod subest suae potentiae.

Deinde probat falsitatem consequentis, dupliciter. Primo, experientia. – Secundo, ex definitione animae.

Deinde infert intentam conclusionem principalem. – Et demum exprimit radicem rationis pro conclusione intenta: quia scilicet nihil est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

* Cf. num. I.

III. Contra primam rationem * arguit Scotus, in Secundo, dist. XVI, qu. I, sic. Potentia spectans ad idem genus cum actu, est potentia quae est differentia entis, scilicet potentia *obiectiva:* ergo aequivoce infertur ex hac radice de potentiis animae. – Antecedens probatur. Quia de potentia obiectiva est universaliter vera illa maxima. De receptiva vero est quasi semper falsa: quia, excepto genere substantiae, ut plurimum subiectum formae alicuius praedicamenti non est res illius, sed alterius generis. – Consequentia patet: quia potentiae animae sunt potentiae operativae, et receptivae ut in pluribus.

Et confirmatur. Tum quia aliter esset processus in infinitum, nisi veniretur ad substantiam quae esset immediatum receptivum accidentis. – Tum quia, VII *Metaphys.* *, proprium est substantiae non fieri nisi substantia praesupposita; quantum autem vel quale fit, nullo quanto aut quali praeexistente nisi in potentia. Ergo substantia est immediatum principium accidentis. – Tum quia, apud te *, anima est immediatum principium suarum potentiarum, quae sunt accidentia, ut dicis. Et similiter, apud te *, anima est immediatum receptivum aliquarum potentiarum, puta intellectus et voluntatis. Non ergo proximum principium activum sive passivum et actus sunt eiusdem generis, etiam apud te.

* S.Th. lect. VIII. – Did. lib. VI, cap. IX, n. 8.
* Cf. art. 6.
* Cf. art. 5.

* Cf. num. II.

IV. Contra secundam rationem * arguitur multipliciter. Primo, arguit Scotus ibidem contra illam similitudinem, sic. Anima est principium vivendi *formale,* operandi vero *effectivum:* ergo non est similis ratio de esse vivo, et operari in actu. – Antecedens patet. – Consequentia probatur ex differentia inter haec genera causarum: quia causa activa potest esse in primo tantum absque secundo actu; formalem vero implicat esse absque effectu formali.

V. Secundo, arguo contra probationem, sic. Negatio formalis non infert identicam. Sed in istis: *Actus ut sic non est in potentia,* et, *Ultimus terminus generationis, ut sic, non ordinatur ad ulteriorem actum,* non est negatio nisi formaliter. Ergo ex eis non sequitur: Ergo *res quae est actus,* ergo *res quae est terminus generationis,* non ordinatur ad ulteriorem actum; ubi est negatio identica. Quod tamen in littera infertur: alioquin non habetur intentum.

Praeterea, si hoc esset verum, sequeretur quod calor non esset ipsa potentia calefactiva. Et probatur sequela. Quia calor secundum suam essentiam est actus, et, ut sic, terminat generationem sui. Igitur, si ratio in littera facta valeret, sequeretur quod in calore aliud esset essentia eius, et aliud potentia calefactiva: quod est ridiculum. – Nec tutatur rationem, si quis dicat quod calor non generatur nisi secundum quid. Nihil enim refert terminare generationem simpliciter vel generationem secundum quid, quoad hoc quod est esse actum ultimum generationis: utrobique enim hoc convenit per naturam et rationem actus, inquantum actus est. Et super hac natura sustentatur ratio. Quare etc.

VI. Tertio, specialiter contra illam propositionem fundamentalem, *Nihil est in potentia secundum actum, inquantum actus est* *, sic. Potentia activa fundatur super actu, et ex hoc ipso aliquis potest active, quia est actu; ut patet III *de Anima,* text. VIII *, et III *Physic.,* text. XVII **. Ergo falsum est illud assumptum, etiam formaliter, de potentia activa. Haec igitur ratio non est universalis de omnibus potentiis animae.

* Cf. num. II fin.
* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII. ** Cap. II, n. 6. – S. Th. lect. IV.

Praeterea, et difficilius, omnes habitus animae secundum idem sunt actu, et in potentia operativa: ergo falsum est quod nihil est in potentia secundum id quod est actu. Ergo totus iste processus nihil valet. – Antecedens patet: quia quilibet habitus est res simplex, nec potest in eo fingi distinctio duarum rerum, quarum altera sit actus et altera potentia; et est essentialiter actus, alioquin non esset per se terminus generationis; et est essentialiter potentia, quia essentialiter ordinatur ad ulteriorem actum, scilicet operari. Igitur omnia ruunt.

VII. Ad evidentiam solutionum, recolenda sunt quae diximus in qu. LIV, art. 3 *, ubi distinctum est de actu et potentia. Dictum est enim quod inter purum actum et puram potentiam mediant entia habentia aliquid actus et potentiae, sic quod quaedam sunt essentialiter in genere actuum, quaedam vero essentialiter in genere potentiarum: de quibus tantum in hac materia est sermo. Et quia obiicientes divertunt ab his, nec discernunt inter *per se* et *per accidens,* ideo falluntur.

* Comment. num. XI.

VIII. Unde, ad singula veniendo, cum in prima ratione dicitur quod potentia et actus sunt in eodem genere, intelligitur de potentia *essentialiter ordinata ad talem actum,* sive sit receptiva sive activa; ut patet in XII *Metaphys.,* text. XXVI *. – Nec contra hoc aliqua instantia adducitur **. Non enim obstat quod res unius praedicamenti sit immediatum receptivum rei alterius: quoniam nullum praedicamentum est essentialiter potentia respectu alterius; sed, ut patet in loco allegato, in quolibet praedicamento est propria potentia illius generis.

* S. Th. lect. IV. – Did. lib. XI, cap. V, n. 2, 4. ** Cf. num. III.

Nec sequitur processus in infinitum. Quoniam actus cuiusque generis respondet propriae potentiae, ut essentialiter ad se ordinatae. Illi vero potentiae non respondet alia praecedens potentia essentialiter ad illam ordinata: quoniam ipsa est essentialiter in genere potentiae. Et si aliquid actualitatis habet, non nisi quendam actus modum habet, puta quia inest alteri. Et ad hoc sufficit quod habeat receptivum in quo sustentetur, absque hoc quod essentialiter ordinetur ad hoc: et sic est status in re alterius generis, puta substantia. – Et nisi sic dicatur, non potest evadi quin substantia sit reductive in genere accidentis *.

* Cf. cit. qu. LIV, art. 3, Comment. num. XIV.

Et per hoc patet etiam responsio ad illud VII *Metaphys.:* quia fatemur substantiam esse immediatum principium quantitatis, loquendo de principio receptivo, non autem essentialiter ordinato ad illam. – Quamvis illa auctoritas non sit ad propositum. Quia si adducitur quoad principium passivum, constat quod par est ratio de substantia, et quanto, et quali: quia quodlibet eorum fit ex non tali in actu, sed

in potentia tantum. Si quoad principium activum, differentia non verificatur nisi respectu emanationis rerum ab Intelligentiis, quae sunt causae aequivocae, a quibus cum deriventur substantia, quantitas, qualitas etc., ipsae tamen non sunt quantae nec quales nisi virtualiter, substantiae autem actu. Cetera namque agentia, sicut substantiae sunt actu, ita et quanta et qualia. Sermo autem praesens est de propriis principiis, non de communibus aequivocis.

Similiter non obstat quod anima sit principium suarum passionum, quas ponimus accidentia: quia nec activum nec passivum earum est principium essentialiter ad eas ordinatum; sed habet modum activi per naturalem quandam resultantiam, et rationem passivi in hoc quod sustentat eas inhaerentes sibi.

* Cf. num. IV. IX. Ad ea vero quae primo * contra secundam rationem adducta sunt, dicitur dupliciter. Primo, quod in littera illa similitudo adducitur non ad probandum, sed declarandum. — Secundo quod, licet non sit simile quoad genus causae, est tamen simile quoad actum vel potentiam: quod solum erat ad propositum. — Et cum contra hoc dicitur quod causa efficiens potest esse sine actu secundo, non autem formalis: respondetur quod, licet hoc sit verum simpliciter et in communi, non tamen est verum in causa activa cuius actio sequitur immediate actum, secundum quod est actus. Quoniam ab actu, inquantum actus, non provenit potentia: constat autem quod esse in actu primo tantum, est esse in potentia. Et ideo par est ratio de effectu formali, et causalitate effectiva, quoad actum et potentiam.

* Cf. num. V. X. Ad id quod secundo obiicitur *, in quo stat tota vis, dicitur quod, quamvis absolute negatio formalis non inferat identicam; infert tamen eam in rebus quae sunt essentialiter oppositarum rationum. Dico *oppositarum*, propter rationes superioris et inferioris: dico *essentialiter*, propter ea quae secundum quid sapiunt rationes eorum. Huiusmodi autem sunt res de quibus loquimur: quia anima est essentialiter actus, et potentiae operativae animae sunt essentialiter potentiae, et constat rationes actus et potentiae opponi. Et similiter esse terminum ultimum generationis, et ordinari ad ulteriorem actum, opponuntur: et utrumque invenitur in anima essentialiter: ergo secundum diversa. Igitur primum secundum substantiam, et reliquum secundum accidens coniunctum. — Non sic autem est de potentia receptiva aut activa, seu potius earum modis, quibus ab anima fluunt passiones in ea: quoniam nullam rem oportet ponere quae sit essentialiter potentia propter hoc, ut patet ex dictis *. * Num. VIII.

* Cf. num. VI. XI. Ad ea quae tertio obiiciuntur *, dicitur quod potentia activa sumi potest dupliciter. Primo, pro proximo operationis principio effectivo ut quo: et sic argumentum concludit; sed non proprie sumitur potentia activa hoc modo, quia non perfecte. Et ideo, proprie loquendo, talis potentia activa, non potentia, sed *principium activum* vocatur. Secundo, pro proximo operationis effectivo principio ut quo, *habente statum potentiae:* et tunc habet complete rationem potentiae activae; et sic sumitur in proposito, ubi proprie loquimur. Primo modo, calor est potentia calefactiva: secundo modo, non. Et universaliter nulla res est proprie potentia activa, nisi sit talis quod sibi conveniat quandoque esse in actu primo tantum: hoc enim est habere statum potentiae, ut patet in IX *Metaphys.*, text. VII, VIII *. * [illegible] VIII [illegible]

Unde, proprie loquendo, ad primam obiectionem dicitur quod aliud est loqui de principio activo, et aliud de potentia activa. Illud enim simpliciter sequitur actum, et non opponitur illi. De hac vero distinguendum est: quia duo includit, scilicet rationem causandi, et conditionem; et quoad rationem causandi, dicit actum inquantum actus est; quoad conditionem, dicit potentiam inquantum potentia est. Et ideo in solo actu permixto potentiae invenitur proprie potentia activa: quamvis in Deo summe recipiatur potentia, idest principium activum.

At si minus consonum doctrinae s. Thomae videtur quod ad completam rationem potentiae activae spectet potentialitas: dicito quod huiusmodi potentialitas est de ratione potentiae activae essentialiter, idest entis quod ad hoc per se primo est institutum ut sit potentia activa. Et hoc sufficit proposito: quoniam de huiusmodi potentia est sermo.

XII. Ad secundam autem obiectionem, omnium difficillimam, quia affert permixtionem actus essentialis et potentiae essentialiter, absque distinctione reali; dicendum est quod habere permixtionem actus et potentiae essentialiter, contingit dupliciter, scilicet per se primo, et per accidens seu per aliud; et quod sermo noster est de habente haec per seipsum, et non de habente haec ratione alterius. Et rationabiliter ac merito hoc dicitur. Quoniam eius quod convenit alicui per aliud, assignanda est ratio ex illo alio, et non ex se: et per oppositum, eius quod convenit alicui per seipsum, assignanda est in seipso causa propria. Modo, constat quod habere in se haec duo, actum essentialiter et potentiam essentialiter, animae convenit ex propria ratione: quia ex hoc ipso quod est *actus primus*, quod est eius definitio. Et consequenter in ipsa ponenda est propria causa huius permixtionis: quae, ut ex dictis patet, est distinctio generica actus a potentia cui coniungitur, et consequenter distinctio realis. Habitui vero cuicumque non convenit ex seipso, sed ex ipsa anima: ex hoc enim habent habitus, et reliqua quae in anima sunt, quod non semper vigilent sed quandoque sint ut somnus, quia ipsius animae sunt. Cuius signum est, quod in solis qualitatibus animae haec permixtio invenitur. Et confirmatur ex definitione habitus, III *de Anima*, text. et comment. XVIII *, *Habitus est quo* * Averrois. *quis utitur cum vult;* ubi libertas animae ponitur causa vigiliae et somni ipsius habitus. — Nec obstat quod leve non semper ascendat: quoniam deductis impedimentis, et de operationibus convenientibus rei in sua naturali dispositione, philosophicus sermo intelligendus est, quando de operationibus rerum habetur. — Unde, cum in eis non sit talis permixtio actus et potentiae nisi ratione subiecti, consequens est quod haec instantia non sit contra rationem factam, quae causam permixtionis talis in eo in quo ex se invenitur, assignat distinctionem realem permixtorum includere. — Et in hoc gratias ago Deo meo.

XIII. Ad ea quae quarto obiiciuntur *, et similia, iam * Cf. num. V, *Praeterea.* ex dictis patet responsio. Omnes enim formae quae generationem per se terminant, et sunt tamen proxima operationum principia, aut non sunt proprie potentiae activae vel passivae, ut de calore patet ex dictis *; et consequenter * Num. XI. non ordinantur essentialiter ad ulteriorem actum, utpote quibus repugnat status potentiae. Aut, si sunt proprie potentiae, non sunt ex se habentes statum potentiae, sed ex anima, ut de habitibus patet ex dictis *. * Num. praeced.

XIV. In tertio argumento et eius responsione diligenter adverte, et accipe hinc, quod apud s. Thomam, cum accidens dicitur agere in virtute substantiae, est constructio intransitiva, idest, *est ipsa virtus substantiae:* huc enim tendit tota responsio, quod accidentalis vis non sua, sed substantiae est virtus. Quoniam eius est virtus, cuius est agere; quod est eius cuius est esse; quod non est nisi compositi, quod substantiali forma est, et accidentali ut virtute operatur. Non ergo fingas intentionalem aliquam formam, qua accidens salves agere in virtute substantiae, ut quibusdam visum fuit *. * [illegible] num. XVII.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINT PLURES POTENTIAE ANIMAE

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. PRAETEREA, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. PRAETEREA, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra * habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

* Qu. LXXVI, art. 3, 4.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in II *de Anima* *, ponit plures animae potentias.

* Cap. II, n. 2; cap. III, n. 1. - S. Th. lect. III, V.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II *de Caelo* *, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

* Cap. XII, n. 3 sqq. - S. Th. lect. XVIII.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur: et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potet adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate [α] potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum. α

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

AD TERTIUM DICENDUM quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

α) *diversitate*. – *in diversitate* codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus est. – In corpore tria: primo, proponitur conclusio responsiva affirmative; secundo, probatur in communi; tertio, in speciali, de hominis anima.

II. Conclusio est: Necesse est ponere in anima plures potentias. – Probatur in communi sic. Quatuor sunt rerum gradus: primus respectu boni imperfecti, et tres respectu boni perfecti. Ille, quia ad paucum bonum, paucis eget consequenter motibus. Isti graduantur, quod aliqui multis, aliqui paucis, aliqui nullo motu perfectum habent: et quanto a pluralitate receditur, tanto perfectior gradus. Ergo rationabiliter accidit quod res infra hominem paucis motibus, et consequenter potentiis; homo multis; angelus paucis; Deus nullo eget motu aut potentia. – Antecedens patet ex II *Cael.*, text. LXII *: et declaratur exemplo sanitatis. – Consequentia probatur: quia infra hominem res ad particulare quoddam bonum ordinantur; homo autem et superiora ad universale, quia ad ipsam beatitudinem in seipsa; et homo infimum tenet locum inter capacia beatitudinis.

* Cf. text. LXIV, LXV.

Deinde affertur ratio specialis de anima humana: quia est in confinio spiritualium et corporalium; ergo habet utrarumque potentias. – Tenet sequela ex ratione medii et compositi.

III. Circa istam rerum graduationem essent multa discutienda, quae in II *Caeli* require, in loco proprio. Hoc tamen hic adverte, quod ista graduatio fit secundum ordinem causae finalis. Et quia ex fine potissimum medium sumitur in redditione causarum rerum naturalium, ut patet in II *Physic.* *; ideo haec ratio persuadere debet, non ut probabile quid, sed ut potissimam causam quaesiti assignans. Quoniam, cum natura agat propter finem, et distinctio potentiarum opus naturae sit, ex fine oportuit distinctionis rationem reddere.

* Cap. IX, n. 5. - S. Th. lect. XV.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM POTENTIAE DISTINGUANTUR PER ACTUS ET OBIECTA

Qu. *de Anima*, art. 13; lib. II *de Anima*, lect. VI.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. PRAETEREA, contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. PRAETEREA, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum: nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. PRAETEREA, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

SED CONTRA, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II, *de Anima* *, quod *priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita*, sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

* Cap. IV, n. 1. - S. Th. lect. VI.

RESPONDEO DICENDUM quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino: differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem [α] a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris: sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. – Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum, et huiusmodi: et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut [β] colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod actus, licet sit posterior potentia in esse *, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente [γ]. – Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

* D. 52, 88.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se [δ] rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

AD QUARTUM DICENDUM quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

α) haec quidem – et haec [illegible] a b. haec F. – scilicet activo om. G F [illegible] a b.

β) ut. – aut PBDEFGab.

γ) agente. – in agente Gb. agenti [illegible] a. – Pro autem, etiam AB DEFG. – in hoc loco [illegible] pro intrinseca, extrinseca [illegible] Fab [illegible].

δ) respicit per se – respicit Pab. om. BDEG. – sed communem [illegible] alba om. GF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: adverte tres terminos. Primo, ly *distinguantur:* quaeritur enim utrum distinguantur, et non utrum manifestentur distinctae. Et rursus quaeritur de distinctione *formali* per se et directe; de *reali* autem consequenter, quia sequitur ad eam, supposita distinctione reali potentiarum ab essentia. – Secundo, ly *per:* quia ly *per* notat causalitatem. – Tertio, ly *actus et obiecta* in numero plurali, quia denotat eorum diversitatem: ita quod non quaeritur utrum obiectum sit causa distinctionis potentiarum; sed utrum diversitas obiectorum et actuum sit causa distinctionis essentialis potentiarum animae.

II. In corpore duo: conclusio responsiva affirmative; secundo, modificatio unius termini in conclusione positi, scilicet *diversitas obiecti* *. (* Cf. num. seq.)

Conclusio est: Potentiae diversificantur secundum actuum et obiectorum diversitatem. – Et quoniam duas subordinatas causas conclusio haec assignat, scilicet diversitatem actuum et diversitatem obiectorum, probatur quoad utramque causam simul, sic. Potentia essentialiter, seu secundum id quod est, ordinatur ad actum: ergo eius ratio sumitur ex actu: ergo eius diversitas est ex diversitate actuum: ergo ex diversitate obiectorum.

Antecedens patet. – Prima consequentia est per se nota. – Et similiter secunda: quia eadem sunt principia essendi et distinguendi. – Ultima vero consequentia probatur sic. Ratio actus diversificatur secundum diversitatem obiecti: ergo diversitas actuum diversitatem obiectorum supponit. Consequentia nota. Et assumptum probatur, dividendo, sic. Actus aut est operatio potentiae passivae, aut activae: sed uterque specificatur ex obiecto. Probatur quoad actum potentiae passivae, sic: obiectum est efficiens actum illius; ergo specificat illum. Quoad actum vero activae, sic: obiectum est finis, seu proprius terminus actus illius; ergo specificat illum. Et tenet sequela utrobique: quia operatio a principio, aut termino proprio specificatur; calefactio enim aut a calore calefaciente, aut a calore terminante eam, speciem habet; et similiter frigefactio, etc.

III. Quoad secundum, quia, ut patet ex discursu facto, radix distinctionis et actuum et potentiarum est diversitas obiecti, et haec est multiplex; ideo in littera subditur quod in proposito non est sermo de qualicumque diversitate obiecti; sed tantum de *per se* diversitate illius ut obiectum est, idest illius rationis formalis quae * per se primo obiicitur potentiae. Et manifestatur exemplariter. – Quae autem dicantur per se differentiae alicuius, in VII *Metaphys.* * et VI *Topic.* * dicitur. In littera autem exemplariter manifestantur in differentiis animalis; et, ad propositum, in differentiis sensibilis ut sic. (* *qua* edd. 1508, 1514. — * S. Th. lect. xii. - Did. lib. VI, cap. xii, n. 5. — * Cap. vi.)

IV. Ad evidentiam huius difficultatis, scito quod potentias distingui per actus et obiecta, quadrupliciter intelligi potest. Primo, quod ly *per* denotet differentiam distinctivam; ita quod actus sint principia quibus formaliter, ut propriis differentiis, potentiae distinguuntur. – Et hoc est omnino impossibile: quia differentia intima est rei; et idem est quo formaliter res est in se talis, et una in se et diversa ab alia essentialiter.

Secundo, quod ly *per* denotet principium declarativum tantum; ita quod sit sensus, quod potentiae distinguuntur per actus, idest *manifestantur distinctae* per actus et obiecta, a posteriori. – Et haec opinio processit ex ignorantia philosophiae naturalis, et distinctionis inter actus ut effectus sunt potentiarum, et ut fines sunt earum; eo quod, ut dicitur in II *Caeli,* text. xvii *, *unumquodque est propter suam operationem.* Si enim hanc distinctionem considerassent, cum ex II *Physic.* * expresse habeatur quod rerum naturalium optima redditur ratio a priori, cum ex fine sumitur; distinctionem potentiarum per actus non dixissent esse a posteriori, sed a priori, ut responsione ad primum s. Thomas hic explicat. (* Cap. iii, n. 1. - S. Th. lect. iv. — * Cap. ix, n. 5. - S. Th. lect. xv.)

Tertio, quod ly *per* denotet principium distinctivum omnino extrinsecum; ita quod potentiae distinguuntur per actus et obiecta ut per causas extrinsecas, puta finalem et efficientem; sicut universaliter de aliis rebus possumus dicere quod distinguuntur per suas causas omnes in suo genere causandi, per formalem scilicet intrinsece, et effectivam extrinsece, etc. – Et horum opinio, quamvis magis veritati propinqua sit, eam tamen non penetravit. Tum quia nihil singulare a patribus accepissemus: quoniam de quibusdam tantummodo entibus specificarunt quod distinguuntur per actus et obiecta; hoc enim de potentiis et habitibus singulariter tradiderunt. Tum quia horum entium naturam perspicue non attingit.

Unde est quarta opinio, quod ly *per* denotet principium definitivum, extrinsecum quidem a re, sed intrinsecum definitioni rei; ita quod potentiae distinguuntur per actus a priori, non tanquam per differentias, nec tanquam per causas omnino extrinsecas, sed tanquam per causas inclusas necessario in definitionibus primis earum; inclusas autem dico per additamentum, eo modo quo alterum correlativum cadit in definitione alterius. – Et fundamentum huius est id quod in antecedente assumitur in littera, scilicet quia *potentia, secundum id quod est, ad actum dicitur et est;* idest, quia potentia, secundum suam entitatem, non est res absoluta ab actu et obiecto; quamvis sit res absoluta a termino, et propterea non est in genere relationis. Imaginamur enim, secundum divum Thomam, quod potentiae et habitus, et alia huiusmodi, sunt entitates quaedam mediae inter absolutas omnino, et respectivas totaliter. Ita quod non per aliquid superadditum, sed per suas essentias essentialiter ordinem habent ad actus, ita quod absque eis intelligi etiam in prima operatione intellectus non possint: non quia differentiae earum sint, sed quia earum differentiae sumuntur ab ordine ad illos; ordine autem dico, non relationis praedicamentalis, sed transcendente. – Et haec est radix prima, et ultima in resolutione, tam in hac materia quam in similibus, scilicet de motu, de materia prima, de actione et passione, habitu, etc. Et hoc stante, patent omnia in littera.

V. Unde non oportet afferre aliter obiectiones aliorum, nec aliter examinare haec. Omnia enim ex hoc uno pendent, quod potentia, actio, passio, et huiusmodi entia, essentialiter specificantur, esse et unitatem et diversitatem habent, ex intrinseca quidem differentia, sed non abstrahente ab extrinseco obiecto, agente, fine, vel actu. – Et haec si vis in proposito intelligere, imaginare Naturam agere propter finem, et producere potentias proportionatas actibus intentis; ideoque tales facere potentias, quia tales actuum quidditates exigant, et non e converso. Et quia potentias non accidentaliter ordinat ad actus, consequens est quod ideo potentiae sint tales essentialiter, quia actus exigit eas tales secundum essentiam. Et sic non abstrahunt essentialiter a transcendenti ordine ad actus.

VI. Adverte hic quod de potentiis animae possumus dupliciter loqui. Uno modo, inquantum potentiae sunt: et sic est totus sermo praesens. – Alio modo, inquantum proprietates sunt talis naturae: et sic non loquimur. Sic enim distinguuntur iuxta diversitatem naturarum quibus insunt; iuxta illud Averrois, I *de Anima,* comment. liii: *Membra hominis diversa sunt specie a membris leonis.*

VII. In responsione ad secundum, dubium occurrit circa illam conditionalem: *Si potentia per se respiceret unum contrariorum ut obiectum, oporteret alterum ad aliam potentiam pertinere.* Quoniam obviare sibi videtur Aristoteles, IX *Metaphys.* *, seu ipsemet, dicens quod habitus, puta scilicet scientia, est per se unius contrarii, et tamen est etiam alterius contrarii. Ergo a fortiori una potentia potest esse per se unius contrarii, et tamen etiam alterius. (* S. Th. lect. ii. - Did. lib. VIII, cap. ii, n. 2, 3.)

VIII. Ad hoc breviter dicitur quod solutio huius habetur in littera ex ly *ut obiectum:* per hoc enim insinuavit obiectum *adaequatum.* Et clare liquet quod, si aliquis habitus vel potentia habet pro obiecto adaequato unum contrariorum, quod nunquam attinget alterum contrarium secundum

naturam positivam quae non includitur in altero; quamvis attingeret secundum privationem annexam alterius, quia negatio non nisi ad affirmationis, et privatio non nisi ad habitus potentiam vel habitum spectare potest. In IX vero *Metaphys.* non sic sumitur contrarium per se respici, scilicet ut obiectum adaequatum; sed *per se,* idest principaliter, seu non per aliud. Ita quod ibi intendit quod eadem potentia rationalis est unius contrarii ratione sui, et alterius ratione illius primi; et sic unius principaliter, alterius secundario; unius per se, alterius per accidens, idest per aliud: nullius tamen eorum ut obiecti adaequati.

IX. In responsione ad tertium, dubium occurrit: quia diversitas rationis in obiecto, non videtur sufficiens causa diversitatis realis potentiarum. Tum quia ens reale non causatur ab ente rationis: quoniam effectus non est perfectior causa finali aut effectiva. – Tum quia minor distinctio non est sufficiens causa maioris. – Tum quia nullo ente rationis existente, distinctiones reales rerum essent: quoniam non dependent ab opere animae.

X. Ad haec breviter dicitur quod obiectiones hae procedunt ex malo intellectu illius propositionis: *Distinctio obiectorum est causa distinctionis potentiarum.* Oportet namque distinguere ly *distinctio,* et ly *causa.* Potest namque esse sermo de distinctione *actualiter,* et *virtualiter;* et similiter de causa *ut ratione causandi,* et *ut conditione causantis.* – Si enim velimus proprie loqui, nulla causarum distinctio videtur esse proprie causa effectiva, ut ratio causandi: quoniam diversitas non est forma activa, quamvis sit quandoque conditio causarum necessaria. Secundum autem causalitatem finalem, quamvis diversitas possit esse ratio causandi, quia propter diversitatem aliquorum ut finem, potest aliquid fieri aut ordinari; in proposito tamen conditio est causarum finalium. Non enim distinctio potentiarum ordinatur ad distinctionem obiectorum ut finem: sed quoniam talis potentia ordinatur ad talem finem proprium, et talis ad talem, et hi fines habent hanc conditionem quod sunt diversi, oportet quod etiam potentias exigant diversas. – Si velimus quoque proprie loqui de distinctione obiectorum quae non realiter distinguuntur, dicemus quod non est sermo de distinctione eorum actualiter, quia illa fit per opus intellectus etc.; sed de distinctione eorum virtualiter, seu fundamentaliter. Ita quod non ideo intellectus et voluntas distinguuntur realiter, quia ens et bonum distinguuntur ratione actualiter; sed quia ens et bonum distinguuntur tali distinctione formali virtualiter, quod non est per opus intellectus, sed ex ipsa re. Et sic distinctio virtualis obiectorum est causa, ut conditio causae, distinctionis potentiarum.

XI. Et per hoc patet responsio ad obiectum primum et ultimum *: iam enim patet quod non ponitur ens reale pendere ab ente rationis. * Cf. num. IX.

Ad secundum autem dicitur quod, quum cum diversitate effectuum stet unitas in causa, mirum non est si cum maiore diversitate effectuum stet minor distinctio in causa. Unde falsum est quod minor distinctio non sit causa maioris, ut conditio causae. Tum quia et unitas causae potest esse causa distinctionis. Tum quia distinctio non est res dicens perfectionem, ut oporteat ab univoca aut perfectiori distinctione procedere: sed magis spectat ad ordinem imperfectorum, utpote ab unitate recedens, ut patet in astrologiis Pythagorae, I *Metaphys.* * * Cap. VIII, n. 17. - S. Th. lect. XIII.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IN POTENTIIS ANIMAE SIT ORDO

Qu. *de Anima*, art. 13, ad 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur α. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo: quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum: cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed contra est quod Philosophus, in II *de Anima* *, comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae. * Cap. III, n. 5, 6. - S. Th. lect. V.

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera: tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur β.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. – Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde γ ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. – Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius,

---

α *dividuntur.* – *distinguuntur* PAb.
β *venitur.* – *pervenitur* [illegible].
γ *unde.* – *et* ABCDE, *ut* FG.

sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

δ Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et [δ] ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est *. * In corpore.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

δ) *et.* – Om. PDF*b*. – Pro *aptitudinem*, *habitudinem* P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo facit. *Primo*, respondet quaesito affirmative et directe una conclusione: In potentiis animae est ordo. Probatur. Ab uno non venitur ad multa sine ordine: sed essentia animae est una, potentiae multae: ergo. – Et recordare quod est sermo de progressu naturali. Natura enim non transfert se ab uno ad multa absque ordine: quoniam in operibus eius confusio non habet locum, *ubi autem pluralitas sine ordine, ibi confusio*.

II. *Secundo*, ostendit quotuplex, qualis, et quis quarum potentiarum ordo sit. – Quotuplex: quia triplex. – Qualis, in communi: quia duplex secundum dependentiam unius potentiae ab alia; et tertius secundum ordinem obiectorum. Et rursus, ordinis qui secundum dependentiam potentiarum, alter secundum ordinem naturae et perfectionis; alter secundum ordinem generationis est. – Quis vero cui conveniat: quia ordine perfectionis, intellectivae praesunt sensitivis, in cuius signum regunt et imperant eis; et hae vegetativas praecedunt. Ordine vero generationis, e contra: in cuius signum, nutritivae praeparant corpus illis, etc. Ordine autem obiectorum, ordinantur quaedam sensitivae inter se, visus, auditus et olfactus: quia obiectum illius primum, et secundi secundum, et tertii tertium; ut patet ex subiectis, caelestibus scilicet, aere et mixto.

III. Circa hanc partem occurrit dubitandum, propter quid in littera tertius ordo attribuitur tribus sensibus, et non aliis potentiis enumeratis, cum ordo secundum obiecta manifestus sit etiam in aliis: constat namque intellectum esse prius sensibili, et sensibile esse prius vegetabili. Cur ergo non universaliter hunc ordinem applicavit, sicut alios duos?

Ad hoc dicitur quod non propterea ad tres sensus ordinem obiectalem applicavit, quia in eis solum salvetur aut pateat; sed quia solus ille ordo in illis salvatur.

IV. Et si contra hoc instatur, quia etiam isti tres sensus ordinem habent perfectionis, quia unus est perfectior altero, ut patet; et generationis, quia unus generatur prius altero, ut patet ex eo quod quibusdam animalibus inest naturaliter unus sine alio; imperfectioribus enim animalibus quae sunt priora ordine generationis insunt, et ad posteriora non attingunt: – dicendum est quod ordinari secundum perfectionem aut generationem, potest dupliciter intelligi: uno modo, secundum ipsas res ordinatas in seipsis; alio modo, secundum habitudinem seu dependentiam earum ad invicem. Ad ordinem perfectionis primo modo, sat est quod hoc perfectius sit, et illud minus perfectum: sed ad ordinem perfectionis secundo modo, exigitur quod hoc sit perfectio illius. Et similiter ad ordinem generationis primo modo, sufficit quod hoc prius generetur quam illud: sed ad ordinem generationis secundo modo, requiritur quod generatio huius ordinetur materialiter ad generationem illius.

In proposito autem, sermo est de utroque ordine secundo modo: ut patet ex signis adductis in littera, et apertissime in responsione ad tertium, ubi conceditur quasdam esse potentias animae inter quas est solus tertius ordo. Non enim visus perficit auditum, neque auditus ministrat materialiter visui: sed intellectus perficit sensum, et regendo et cognoscendo, ut patet in cogitativa; et sensitiva perficit vegetativam partem, ut patet ex eo quod vegetativum coniunctum sensitivo facit carnem, quod per seipsum nunquam faceret.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNES POTENTIAE ANIMAE SINT IN ANIMA SICUT IN SUBIECTO

De Spirit. Creat., art. 4, ad 3; *Compend. Theol.*, cap. lxxxix, xcii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in II *de Anima* *, *anima est quo sentimus et intelligimus primum*. Sed propria [α] principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima. * Cap. ii, n. 12. - S. Th. lect. iv. α

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.* *, quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva [β] non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum. * Cap. vii, xxiv. β

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro *de Somno et Vigilia* *, quod *sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti*. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum. * Cap. i. - S. Th. lect. i.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subie-

α) *propria.* – *prima* P.

β) *sensitiva.* – Om. P.

ctum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod *eius sit potentia* sicut subiecti, *cuius est operatio;* ut etiam Philosophus dicit, in principio *de Somno et Vigilia* *.

* Ibid.

Manifestum est autem ex supra dictis * quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. – Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et γ auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

* Qu. LXXV, art. 2, 3; LXXVI, art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii: quia per animam coniunctum habet quod tales δ operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis * fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. – Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico *cum corpore vel sine corpore,* determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi: quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

* In *Theaeteto*, cap. XXIX; et *Timaeo* (Did. vol. II, pag. 213).

γ) *et.* – Om. P*ab*.

δ) *tales.* – *per tales* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – Potentia vocatur proximum et completum principium elicitivum operationis.

In corpore conclusiones duae. Prima: Potentiae non organicae sunt in sola anima ut in subiecto. – Secunda: Potentiae organicae sunt in coniuncto ut subiecto.

Probatur utraque conclusio simul eodem medio, sic. Subiectum operativae potentiae est potens operari: ergo ipsum operans: ergo anima sola est subiectum non organicarum, et compositum organicarum. – Antecedens probatur: quia omne accidens denotat suum subiectum. – Prima consequentia probatur dupliciter. Primo, quia idem est quod potest, et facit. Secundo, auctoritate Aristotelis. – Secunda vero consequentia probatur ex dictis: quia operationes non organicarum potentiarum sola anima elicit, organicarum vero compositum.

II. Adverte quod ex supra dictis *, et hic, patet quod sola anima dicitur potens intelligere, et intelligere, et subiectum esse intellectionis, ut per se primo potens, intelligens et subiectum; compositum autem dicitur intelligens ratione partis, scilicet animae. – Nec obstat quod Socrates dicitur esse quod proprie intelligit, quia operationes sunt suppositorum. Quoniam etsi Socrates primo intelligat ut suppositum, non tamen primo intelligit absolute: quia falsum est quod operatio sit primo suppositi, absolute loquendo; sed est primo subsistentis. Et tu hoc adverte: quia multi in hac falluntur consequentia, idest: *est primo huius ut suppositi, ergo est primo huius;* cum tamen deberent dicere: *est primo huius ut subiecti, ergo est primo huius.*

* Cf. loca cit. in corp.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM POTENTIAE ANIMAE FLUANT AB EIUS ESSENTIA

I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

3. Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro *Physic.* *; nisi forte ratione partis, sicut animal α dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I *de Anima* *. Non ergo anima causat in se suas potentias.

* Cap. I, n. I, 2 [illegible]

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium: unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII *Metaphys.* * Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis

α) *animal.* – *aliquid* D, *homo* E, *anima* [illegible]

et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. – Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum *; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. – Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem [β] subiecti.

* D. 21.

Manifestum est autem ex dictis * quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra * dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio: quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

* Art. praeced.

* Art. 1, ad 6; qu. LXXV, art. 5, ad 4.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum: tum etiam secundum [γ] diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis [δ], et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem * [ε], sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

* D. 21, 1136, 1192.

β) *completionem. – complexionem* Pab.
γ) *etiam secundum. – etiam propter* ed. *a, propter* Pb.
δ) *et finalis. – causa dico et finalis* B.
ε) *aliquam naturalem resultationem. – naturalem concomitantiam* AB, *naturalem consequentiam* CDEG, *naturalem quandam resultationem* F, *naturalem resulutionem* ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, praemittit convenientiam et differentiam inter formam substantialem et accidentalem; secundo, respondet quaesito una conclusione affirmative *.

* Cf. num. IV.

II. Convenientia est in duobus: primo, in essentiali praedicato, scilicet esse actum; secundo, in effectu formali, scilicet secundum utramque aliquid esse actu. Et ex his datur intelligi tertium, quod subiectum utriusque est aliquo modo ens in potentia.

Differentia est in duobus. Primo, in qualitate effectus formalis: quia substantialis facit esse simpliciter; accidentalis vero tale, aut tantum. Et hanc comitatur differentia in subiecto: quia illius est ens in potentia tantum; huius vero ens in actu. Et hinc nascitur differentia secundum ordinem actualitatis: quia actualitas illius est prior actualitate subiecti; actualitas vero istius est posterior. Et hinc oritur differentia secundum causalitatem: quia actualitas illius causat actualitatem subiecti; istius vero causatur ab actualitate subiecti. Et ratio sequelae huius quartae differentiae ex tertia assignatur: quia primum est causa in quolibet genere. Et est, inquit, sermo de accidente proprio, non adventitio: hoc enim ab extra causatur. – Secundo differunt, quia illius materia est propter illam; ista vero, e contra, est propter subiectum. Et ratio est utriusque, quia minus principale est propter principalius: constat enim subiectum principalius esse accidente, et formam substantialem materia.

III. Circa haec adverte tria. Primo quod, quia s. Thomas ante * probavit potentias esse propria accidentia, et hic quaeritur utrum fluant ab essentia animae, quae est forma substantialis, ideo haec praemittit.

* Art. 1, ad 5.

Secundo quod, quia, ut patebit in responsione ad secundum, subiectum est causa proprii accidentis in triplici genere causae, ideo secundam differentiam adiecit s. Thomas; cum tamen ad probandam conclusionem articuli prima differentia sola deserviat.

Tertio, quam subtiliter proceditur in littera. Ex hoc namque quod forma substantialis est talis naturae quod facit ens in actu absolute, oritur quod non supponit ens in actu: non enim absolute et sine additione aliqua faceret ens actu, si iam esset ens in actu; sed cum additione faceret ens tale in actu. Ex hoc autem oritur ordo quod prius actualitas convenit formae substantiali quam subiecto, quod nihil habet actualitatis ex se. Et ex hoc clare sequitur quod forma substantialis causat, non esse in actu, sed *totum esse in actu* sui subiecti: tum quia nihil in se actualitatis habet subiectum; tum quia primum in quolibet ordine rerum est causa ceterorum. Et per oppositum, quia forma accidentalis non est actus faciens formaliter nisi ens in actu tale, quod naturaliter supponit ens in actu absolute; oportet quod causet in subiecto suo esse quidem in actu aliquo, sed non totum esse in actu sui subiecti; ita quod ex hoc ipso quod supponit subiectum in actu, constat quod non facit illius actualitatem absolute. Et si huic coniungas quod primum est causa reliquorum, sequitur quod actualitas accidentis est ex actualitate subiecti.

IV. Quoad secundum *, conclusio responsiva est: Omnes potentiae animae fluunt ab essentia animae. – Probatur sic. Accidens proprium causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo secundum esse in potentia: ergo omnes potentiae animae fluunt ab essentia.

* Cf. num. I.

Antecedens patet ex prima differentia *. – Consequentia probatur dividendo. Quia potentiae animae aut sunt in sola anima subiective: et sic, ergo ab ipsa secundum rationem actualitatis, et in ipsa ratione potentialitatis admixtae, sunt.

* Cf. num. II.

Aut in composito: et sic, ergo ab ipsa anima sunt; quia compositum non est actu nisi ratione animae.

V. Circa rationem adductam ad probandam causalitatem subiecti respectu proprii accidentis *, dubium occurrit: quia si illa ratio esset efficax, concluderet etiam quod *accidens per accidens* flueret a subiecto cui inest; quod est manifeste falsum, et contra litteram. – Probatur sequela: quia eadem ratio locum habet, scilicet quod actualitas subiecti est prior actualitate eius; omni enim accidenti convenit praesupponere subiectum in actu, et praecedi ab actualitate eius.

* Cf. ibid.

VI. Ad hoc breviter dicitur quod, ut ex littera patet, ratio s. Thomae est quod *primum in quolibet genere* etc. Illa autem maxima intelligitur in his quae habent *per se* ordinem, non autem per accidens ordinatis. Unde obiectio supponit falsum, scilicet quod prioritas sola sit ratio causalitatis: est enim prioritas habentis per se ordinem ad reliqua. Hoc autem non oportebat exprimere: quia in illa maxima subintelligebatur. Et propterea eadem vi intulit causalitatem subiecti respectu proprii, et formae respectu materiae: utrobique enim est primitas et per se ordo, quamvis diversimode; quia ibi inter duas actualitates, hic vero ipsius actus ad recipiens et participans ipsum.

Posset quoque, iuxta doctrinam sequentis articuli, dici quod illa maxima metaphysicalis, applicata ad materiam emanationis, intelligitur *stante eodem ordine emanationis*. Modo, constat quod subiectum et proprium eodem emanant ordine, quia eadem generatione generantur et corruptione corrumpuntur: quamvis non in eodem gradu, quia illud primo, hoc consequenter. Substantia vero et *accidens per accidens* non ad eundem spectant productionis ordinem: et ideo non obstat.

VII. In responsione ad secundum, adverte quod multi putant, et male, doctrinam hanc ab Averroe dissentire, eo quod in IV *Metaphys.*, comm. II, dixerit quod substantia non est agens aut finis accidentium, sed subiectum.

Sed revera hi, quamvis multi, tamen caeci sunt. Averroes enim, in primis, hoc non dixit: sed declarans qualis est analogia inter substantiam et accidentia in *entis* nomine, dicit quod *praedicta * non attribuuntur substantiae quia sit agens aut finis, sed subiectum.* Ex quibus verbis optime habetur quod in nomine entis non importatur analogia secundum causam finalem, neque secundum causam efficientem, sed secundum causam materialem. Cum hoc tamen evidenter patet stare quod substantia sit efficiens et finis accidentis: non enim oportet quod omnis habitudo quae est inter substantiam et accidens, importetur entis nomine. – Deinde, ibidem est sermo de accidentibus absolute in ordine ad substantiam cui insunt; et non de accidente proprio, de quo nos loquimur. Patet autem hanc esse Averrois mentem: quia constat subiectum esse finem sui proprii accidentis; gravitas enim est propter conservationem substantiae gravis, etc. Unde in hac re nulla est inter hos philosophos dissensio.

* *praedicamenta* Averroes.

VIII. Responsionem ad tertium diligentissime notato, quoniam ex ea solvuntur multae difficultates: scilicet et quomodo substantia est immediate causa effectiva; et quomodo causa effectiva non potest impediri; et quomodo aliquid agit in seipsum; et alia huiusmodi, quae in suis locis solvimus *, utendo hac distinctione de causa activa per actionem mediam, et sine aliqua media actione per solam naturalem resultationem; hoc enim modo activa, multa habent quae aliis impossibile est convenire.

* Vide art. I. Comment. num. VIII, IX: qu. LIV, art. 3. Comment. num. XVI.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM UNA POTENTIA ANIMAE ORIATUR AB ALIA

I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 3; II, dist. XXIV, qu. I, art. 2; Qu. *de Anima*, art. 13, ad 7, 8.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius: quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra * quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

* Art. 4.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium [α] susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. – Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur [β] quam homo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non

α *principium.* – O, ACE.

β *animal generatio.* – *et animal* Pa, *animal* G.

potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo [γ] unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

γ) *hoc modo.* – *sic* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, conclusio responsiva affirmative; secundo, in speciali distinguit, et respondet duabus conclusionibus.

II. Quoad *primum,* conclusio est: Una potentia animae oritur ab alia. – Probatur sic. In procedentibus naturali ordine ab uno, primo propinquius est quodammodo causa remotiorum: potentiae animae procedunt multiplici ordine naturae ab uno: ergo prior est causa subsequentis.

Minor patet ex dictis. – Maior probatur sic. In istis primum est causa omnium: ergo propinquius primo est causa remotioris. Et tenet sequela: quia proportionaliter se habent, sicut primum ad omnia, ita prius ad sequentia naturae ordine. Constat autem essentiam animae et potentias ordine quodam produci; et essentiam, quia primo producitur, esse omnium potentiarum causam, ut in praecedenti articulo definitum est. Ergo restat ut quae prius naturalis fluit potentia, causa sit mediante qua remotiores ab essentia fluant.

III. Quoad *secundum* *, distinctio est, quod ordo naturalis inter potentias est triplex, scilicet secundum causam activam, finalem, et materialem: quia anima est his tribus modis causa earum, sola vel cum corpore.

* Cf. num. I.

Prima conclusio in speciali: Potentiae imperfectiores oriuntur a perfectioribus ordine finali et activo. Secunda in speciali: Potentiae perfectiores oriuntur ab imperfectioribus ordine materiali. – Probantur, primo, ambae simul in communi: quia agens et finis, ut sic, est perfectius; susceptivum autem, ut sic, est imperfectum.

Deinde declaratur prima in speciali: quia intellectus est principium finale, et activum quodammodo, sensus. Finale quidem: quia sensus est propter intellectum, et non e converso. – Activum vero: quia sensus est quaedam participatio intellectus. Divinum namque lumen, cuius participatione et intellectus et sensus omnis percipit et discernit, in intellectu subsistens, exemplare quoddam est defluentis offuscatique luminis in corpore cognitionem parientis. Exemplare autem habet annexum genus activae causae, cum nihil aliud sit quam extrinseca forma: formare enim extrinsece agentis aut per agens est.

Demum declaratur secunda quoque in speciali: quia sensitivum est principium materiale intellectus. Quoniam animal, secundum quod habet sensitivam virtutem, subiectum, et materiale, et in potentia est respectu intellectus, ut patet.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM OMNES POTENTIAE ANIMAE REMANEANT IN ANIMA A CORPORE SEPARATA

IV *Sent.*, dist. XLIV, qu. III, art. 3, qu^a. 1, 2; dist. L, qu. I, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LXXXI; *De Virtut.*, qu. V, art. 4, ad 13; Qu. *de Anima,* art. 19; *Quodl.* X, qu. IV, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro *de Spiritu et Anima* *, quod *anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

* Cap. XV. - De isto libro vide Qu. *de Anima,* art. 12, ad 1.

2. Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore: quia, ut dicitur in I *de Anima* *, *si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

* Cap. IV, n. 13. - S. Th. lect. X.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat *. Sed memoria manet in anima separata: dicitur enim, Luc. XVI *, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

* *De Mem. et Remin.*, cap. I. - S. Th. lect. II.
* Vers. 25.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.* *, quod sicut anima [α], cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per [β] mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.

* Cap. XXXII.

Sed contra est quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat.* *: *Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo, defuncta [γ] carne, potentiae sensitivae non manent.

* Cap. XIX.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad ani-

* Art. 5, 6, 7.

α) *anima.* – *similitudine corporis sui* addunt DF.
β) *per.* – *post* Pab.
γ) *defuncta.* – *destructa* ABCE.

δ mam solam [δ] sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo ε autem subiecto, non potest accidens remanere [ε]. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore * D. 184. corrupto *. – Et multo falsius, quod dicunt etiam [ζ] ζ actus harum potentiarum remanere in anima se- D. 183. parata *: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. – Tamen potest dici quod trahit secum anima [η] huiusmodi potentias, non actu, sed virtute. η

Ad secundum dicendum quod huiusmodi [θ] potentiae θ quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum quod [ι] dicuntur non debi- ι litari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus * ponit memo- * *De Trin.*, lib. X, cap. xi; XIV, cap. vii. riam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae [κ]. κ

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi * *Retract.* lib. II, cap. xxiv. dicta retractat *.

δ) *animam solam.* – *animam* codices et ed. *a*; cf. Comment. num. II, III. – *sicut ad ... animam* om. E.
ε) *Destructo ... remanere.* – Om. F*a*.
ζ) *quod dicunt etiam.* – *etiam quod dicunt* ABCE, *etiam quod dicunt etiam* D, *dicunt etiam* F.
η) *anima.* – Om. BD.
θ) *huiusmodi.* – *hae* P*ab*.
ι) *quod.* – *quod ideo* F.
κ) *pars animae sensitivae.* – *pars sensitivae* AE, *sensitivae* C, *pars sensitivae partis* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo facit: primo, respondet quaesito duabus conclusionibus; secundo, corollarie excludit duas opiniones.

Quoad *primum*, prima conclusio est: Potentiae existentes in sola anima ut subiecto, remanent destructo corpore. – Secunda: Potentiae existentes in composito ut subiecto, non remanent actu, sed virtualiter tantum.

Declarantur et probantur simul, ex convenienti et disconvenienti habitudine potentiarum ad animam. Convenienti quidem in hoc, quod omnes sunt a sola anima ut principio: disconvenienti vero in hoc, quia quaedam in sola anima, quaedam in composito sunt. – Et ex hoc probatur specialiter secunda conclusio, quoad primam partem: quia corrupto subiecto, impossibile est accidens remanere. Quoad secundam vero: quia anima est radix omnium.

Quoad *secundum*, excluditur positio dicentium potentias omnes remanere actu; et dicentium actus remanere. Quod ideo est falsius, quia, dato quod manerent potentiae, ut Plato dicit *; non maneret tamen actus, propter defectum organi ministrantis; sicut non remaneret locutio sine lingua, quamvis in homine esset vis locutiva.

* Elicitur ex *Theaeteto*, cap. xxix, xxx; *Phaedro*, cap. xxiv, xxix; *Timaeo* (Did. vol. II, pag. 213). – Cf. s. Th. IV *Sent.*, dist. xliv, qu. iii, art. 3, qu[a] 2; Qu. *de Anima*, art. 19.

II. Circa illam propositionem, scilicet: *Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam * sicut ad principium,* dubium occurrit. Quia si sola anima est principium omnium potentiarum, ergo nihil aliud ab anima est principium alicuius potentiae animae. Ergo compositum nullius potentiae est principium. Ergo falsum est quod subiectum sit causa proprii accidentis in triplici genere causae *.

* Cf. not. δ.

* Cf. art. 6.

III. Ad hoc dupliciter responderi potest. Primo, distinguendo ly *esse principium*, scilicet *primo*, vel *ratione partis:* et dicendo quod sola anima est primo principium potentiarum omnium, et quod compositum non est earum principium nisi ratione partis, scilicet animae. Unde superius * in littera non est dictum absolute quod subiectum sit principium proprii, sed quod subiectum *secundum quod est actu*, est principium proprii. Constat autem subiectum compositum esse actu secundum formam. Igitur secundum eam habet hoc quod sit principium activum potentiarum. Et propter hoc in littera proponitur haec propositio ut ex dictis deducta.

* Ibid.

Secundo, sustinendo compositum ratione tertiae entitatis esse principium activum completum respectu potentiarum suarum, quod ly *sola* tenetur categorematice: ita quod sensus est quod anima solitarie sumpta, habet hoc quod sit principium activum omnium potentiarum. Cum hoc tamen stat quod compositum etiam sit activum principium quarundam, quamvis diversimode: quia illa incompletum, hoc completum. Et hic sensus etiam habetur ex supra dictis *, dum dicimus ** quod essentia animae est activum principium omnium potentiarum, non explicando completum vel incompletum. Et ad intentum nunc deservit: quia intenta differentia salvatur, scilicet quod anima sola, idest ipsa ut distinguitur contra compositum, habet hoc quod est principium omnium potentiarum: sed non habet hoc quod sit subiectum omnium potentiarum, sed quarundam oportet esse compositum. Ex hac namque differentia conclusiones deductae sunt, ut patet.

* Ibid., ad 2; et art. 7.
** *didicimus* edd. 1508, 1514.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

DE POTENTIIS ANIMAE IN SPECIALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de potentiis animae in speciali *. Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita: primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis *; tertio, de potentiis appetitivis *.

* Cf. qu. LXXVII, Introd. — * Qu. LXXIX. — * Qu. LXXX.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de generibus potentiarum animae.
Secundo: de speciebus vegetativae partis.
Tertio: de sensibus exterioribus.
Quarto: de sensibus interioribus.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM QUINQUE GENERA POTENTIARUM ANIMAE SINT DISTINGUENDA

Supra, qu. XVIII, art. 3; *De Verit.*, qu. X, art. 1, ad 2; Qu. *de Anima*, art. 13; Lib. I *de Anima*, lect. XIV; II, lect. III, V.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum [α], et intellectivum. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum [β] tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis [γ]. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. PRAETEREA, potentiae animae sunt principia operum [δ] vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in II *de Anima* * (* Cap. II, n. 2. - S. Th. lect. III.): *Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum.* Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.

3. PRAETEREA, ad illud [ε] quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens: unde dicitur *Eccli.* XL * (* Vers. 22.): *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes* [ζ]. Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

4. PRAETEREA, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III *de Anima* * (* Cap. X, n. 1. - S. Th. lect. XV.). Non ergo motivum debet poni speciale genus animae [η] praeter praedicta.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *de Anima* * (* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. V.): *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

RESPONDEO DICENDUM quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata [θ] sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis: tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio *animae rationalis.* – Est autem alia operatio animae infra [ι] istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio *animae sensibilis:* quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. – Infima autem operationum animae est, quae fit [κ] per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio *animae vegetabilis:* digestio enim, et ea quae con-

---

α) *motivum secundum locum.* – *secundum locum motivum* P*b*.
β) *tantum.* – Om. codices; post *assignantur* ponunt *a b*.
γ) *et anima rationalis.* – *anima rationalis* ACDE, *et rationalis* PF*ab*.
δ) *operum.* – *operationum* BD.
ε) *ad illud.* – *illud* ABD. – Post *speciale* sD addit *potentiarum.*
ζ) *sationes.* – *rationes* F*a*. – Pro *desiderat, desiderabit* ABCDE.
η) *animae.* – *potentiarum animae* BD.
θ) *numerata.* – *numeratae* codices et *a b*.
ι) *infra.* – *iuxta* FG*a*.
κ) *fit.* – *fit etiam* ACE.

sequuntur [λ], fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *de Anima* *. [* Cap. IV, n. 16. - S. Th. lect. IX.]

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra * dictum est. [* Qu. LXXVII, art. 3, ad 4.] Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum [μ] animae dicitur *vegetativum:* non enim vegetativa potentia [ν] agit nisi in corpus cui anima unitur *. [* D. 210.] – Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit [ξ] universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud [o] genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. – Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum: scilicet *sensitivum*, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum*, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. – Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem [π], sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. – Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. – Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. – Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. – Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro *de Anima* *. [* Cap. III, n. 2. - S. Th. lect. V.]

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum quod *appetitus naturalis* est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. – Sed *appetitus animalis* consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis [ρ] animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura [σ]: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum: animal [τ] autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. – Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae: quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus: nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante [υ] motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

λ) *consequuntur.* – *sicut conversio alimenti et expulsio superflui* addunt AB. – Pro *fit, fiunt* B.

μ) *potentiarum.* – *formarum potentiarum* ACE.

ν) *potentia.* – *animae* addunt BD.

ξ) *respicit.* – *respicit adhuc* P*b*. – *universalius ... quod respicit* om. EsD.

o) *aliud.* – *alterum* ACEG, *tertium* BsD.

π) *etiam comparationem.* – *etiam operationem* AD, *comparationem* ed. *a*, *etiam operationem indifferenter* ed. *b*.

ρ) *specialis.* – *spiritualis* P*b*.

σ) *sua natura.* – *seipsa* ACE. – Pro *suam naturam*, *seipsam* ABCDE; pro *apprehensiva*, *appetitiva* PCDEF*ab*.

τ) *animal.* – *aliter* ACE.

υ) *imperante.* – *in imperante* B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore quatuor: primo, proponit tres conclusiones; secundo, probat primam; tertio, secundam; quarto, tertiam.

Prima conclusio: Animae sunt tres. – Secunda: Potentiae animae secundum genus sunt quinque. – Tertia: Modi viventium sunt quatuor.

II. Prima probatur ex triplici modo excessus operationis animalis supra naturam corpoream: scilicet supra organum, qualitatem corpoream, et extraneitatem. *Vegetativum* namque in seipsum a seipso per se operatur, organo tamen et qualitate elementari; *sensitivum* non qualitate, sed organo utitur; *intellectivum* ab omnibus abstrahit. – Omnia clara sunt in littera.

Et si dubites quo pacto proprium est animae operari ab intrinseco, cum in definitione *naturae* * ponatur etiam quod sit principium intrinsecum: scito, ex VIII *Physic.* *, quod hoc intelligitur ut quod agit et quod patitur simul; nulla enim res nisi animata, alterat, auget, vel movet localiter seipsam. Naturalibus autem convenit habere principium intrinsecum ut *quo* tantum: et ideo necessario prae- [* Cf. Aristot., Physic., lib. II, cap. I, num. 2. - S. Th. lect. I. * Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VII.]

supponit aliquod extrinsecum, a quo principaliter sit motus ille. Propterea dicuntur hic motiones corporum esse ab extrinseco, ut latius in materia de motu gravium et levium disseretur.

* Cf. num. I.

III. Secunda * probatur quintuplici ratione generica obiecti: scilicet corpore coniuncto; corpore sensibili ad animam; ente universaliter ad animam; et rursus his secundum motum intentionis animae ad ea; et rursus secundum motum localem ad ea. Primo enim *vegetativum;* secundo *sensitivum;* tertio *intellectivum;* quarto *appetitivum;* quinto *secundum locum motivum* constituitur; ut patet in littera clare.

* Cf. ibid.

IV. Tertia * probatur quadruplici graduatione viventium: scilicet vegetatione tantum; hac et sensu; his et motu locali; et demum, cum praedictis omnibus, intellectu. Appetitus enim non separatur a sensu et intellectu.

* occurrit...Sed om. edd. 1508, 1514.

V. In responsione ad tertium, occurrit quaestio de appetitu naturali. Sed * breviter nota quod appetitus naturalis dupliciter sumi consuevit. Primo, pro inclinatione a natura indita. Et sic non est actus aliquis elicitus, sed est velut actus primus, habens naturalem habitudinem ad tale quid. Et talis appetitus invenitur in omnibus potentiis, tam activis quam passivis, ut in littera dicitur. – Secundo, sumitur pro actu secundo, quo tenditur in praecognitum sic quod non potest in oppositum tendi. Et haec est operatio appetitus animalis, sive intellectualis sive sensitivi. Ex eo enim quod ad apprehensum ut sic immediate tendit, animalis appetitio est: ex eo vero quod determinatum est a natura ita ad hoc tale obiectum quod non ad oppositum, naturalis est; naturalium enim est proprium determinatum esse ad unum. Et de tali appetitu dicitur I *Metaphys.* *, quod *naturaliter scire desideramus;* et universaliter quod naturaliter appetimus vivere, esse, beatitudinem, etc. Et hunc appetitum expresse a s. Thoma superius, in quaestione *de Amore Angelorum* *, habes: et in Secunda Secundae, in quaestione *de Studiositate vel Curiositate* *, expressissime de illa propositione I *Metaphys.* Ex quo patet error loquentium.

* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.
* Qu. LX.
* Qu. CLXVI, art. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CONVENIENTER PARTES VEGETATIVAE ASSIGNENTUR, SCILICET NUTRITIVUM, AUGMENTATIVUM, ET GENERATIVUM

IV *Cont. Gent.*, cap. LVIII; Qu. *de Anima*, art. 13; Lib. II *de Anima*, lect. IX.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Huiusmodi enim vires dicuntur *naturales.* Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. PRAETEREA, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. PRAETEREA, anima potentior est quam [α] natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

4. PRAETEREA, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur [β]. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II *de Anima* *: est enim *potentia* [γ] *potens salvare suscipiens ipsam* *. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

* Cap. IV, n. 13. - S. Th. lect. IX.
* Cf ibid.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II *de Anima* *, quod opera huius animae sunt *generare, et alimento uti*, et iterum * *augmentum facere* [δ].

* Cap. IV, n. 2. - S. Th. lect. VII.
* Cap. II, n. 3, 5: s. Th. lect. III. - Cf. lib. III, cap. IX, n. 4; s. Th. lect. XIV.

RESPONDEO DICENDUM quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est *, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam: ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat [ε]: et ad hoc ordinatur potentia *generativa.* Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis *augmentativa.* Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis *nutritiva.*

* Art. praec.

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt: quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil est generativum sui ipsius. – Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori: supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. *de Div. Nom.* * – Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II *de Anima* *: est enim rei iam perfectae *facere alteram qualis ipsa est* *. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva: augmentativae vero nutritiva.

* S. Th. lect. IV.
* Cap. IV, n. 15. - S. Th. lect. IX.
* Cf. ibid., Did. n. 2 (s. Th. lect. VII); *Meteorol.* lib. IV, cap. III, n. I.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo): tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

AD SECUNDUM DICENDUM quod generatio in rebus

α) *anima potentior est quam.* – *potentior est anima quam* BD, *anima est potentior pars* FG, *anima est pars potentior* Pab.
β) *conservatur.* – *in esse* addit F.
γ) *potentia.* – Om. BD.
δ) *facere.* – Om. codices et *a b.*
ε) *acquirat.* – *acquirit* F.

inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi praeparetur: et haec est vis generativa.

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco: et ideo simul [ζ] recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

Ad quartum dicendum quod, sicut iam * dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis [η]. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

* Art. praec.

ζ) *simul.* – *ab illo* F.

η) *corporis.* – *ad restaurationem deperditi* addunt BDFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet; secundo, comparat.

Conclusio responsiva: Tres sunt partes vegetativae. – Probatur. Corpus vivens, ut sic, eget tribus operibus: corpus vivens, ut sic, est obiectum vegetativae: ergo obiectum vegetativae exigit tria opera. Ergo tres potentias in vegetativo. Talia sunt generari, nutriri, et augeri. Ergo. – Maior patet: quia eget esse, et perfecta quantitate, et conservatione utriusque. – Minor ex dictis. – Reliqua plana.

Quoad secundum, primo differentiam ponit inter has: quia generativa ad alienum, aliae vero ad proprium corpus. – Deinde ordinem dignitatis: quia generativa dignior ex supradicta conditione, utpote attingens ad vim sensitivam. Et confirmatur auctoritate Dionysii. – Demum ordinem ministerii: quia illi hae serviunt, et augmentativae nutritiva.

II. Nota quod tres dicuntur potentiae vegetativae in genere: utrum autem plures sint secundum speciem specialissimam potentiae minus praecipuae, puta digestiva, attractiva, expulsiva etc., non est praesentis speculationis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR QUINQUE SENSUS EXTERIORES

II *Sent.*, dist. II, qu. II, art. 2, ad 5; Qu. *de Anima*, art. 13; Lib. II *de Anima*, lect. XIV; III, lect. I.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur *sensibilia communia*, non sunt *sensibilia per accidens*, sed contra ea dividuntur in II *de Anima* *. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.

* Cap. VI, n. 1. – S. Th. lect. XIII.

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum: scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi [α]. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *non est alter sensus praeter quinque.*

* Cap. I, n. 1. – S. Th. lect. I.

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. – Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi [β]. – Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed [γ] ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. – Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. – Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem

α) *humidi ... huiusmodi.* – *et* om. AB; *sicci et humidi* ABCD, *et sicci et huiusmodi* E.

β) *aliquid huiusmodi.* – *utrumque* om. …

γ) *sed.* – *et* EpD et ed. E.

sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum *, sicut in *visu*. – In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem [δ], in sono, qui est obiectum *auditus:* nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum *olfactus:* oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. – Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in *tactu* et *gustu:* nam et manus tangens calida calefit [ε], et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et [ζ] organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII *Physic.* * Tactus autem et gustus sunt maxime materiales [η]: de quorum distinctione post * dicetur. – Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

* D. 1119.
* Cap. VII, n. 2 sqq. - S.Th. lect. XIV
* Resp. ad 3, 4.

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum: quia, ut dicitur in VII *Physic.* *, *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata.*

* Cap. II, n. 4. - S. Th. lect. IV.

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur *communia sensibilia*, sunt media inter *sensibilia per accidens* et *sensibilia propria,* quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. – Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. – Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo [θ] dividitur secundum proprium subiectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in II *de Anima* *, sensus tactus est unus genere [ι], sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. – Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur.

* Cap. XI. - S.Th. lect. XXII, XXIII.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi *, est quaedam species tactus quae [κ] est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere: sed a tactu quantum ad illas [λ] species quae per totum corpus diffunduntur.

* *De Anima*, lib. II, cap. IX, n. 2; cap. XI, n. 5. - S. Th. lect. XIX, XXII.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti: dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus au-

---

δ) *quidem.* – Om. ACDE.
ε) *calefit.* – *calescit* ABDEFG, *calefacit* pC et *a b.* – Pro *humectatur, humidatur* P*ab.*
ζ) *et.* – Om. P*ab.*
η) *materiales.* – *naturales* P.
θ) *ideo.* – *omnino* ABEF*a.*
ι) *genere.* – *in genere* PF*ab.*
κ) *quae.* – *qui* codices et *b*, *quid* ed. *a.*
λ) *illas.* – *alias* ABCDE.

tem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo principaliter: primo, tractat penes quid attendi debet distinctio et numerus sensuum; secundo, assignat ipsam rationem utriusque.

II. Quoad *primum*, tria. Primo, refert tres opiniones: scilicet ex organis, ex mediis, ex rebus sensatis.

Secundo, reprehendit omnes. Et primas quidem, quia potentiae non sunt propter organa aut media, sed e converso. Tertiam vero, quia diversitas sensibilis secundum simplex aut mixtum subiectum, pertinet ad intellectum. – Adverte hic quod primae opiniones non arguuntur falsitatis; sed quia non assignant causam quaesiti, sed effectum. Tertia vero assignat causam per accidens; et ideo peior omnibus.

Tertio igitur, dicit distingui debere sensus penes diversitatem immutativi exterioris. Et sic ponitur prima conclusio responsiva affirmative: Sensus distinguuntur secundum diversitatem immutativi exterius. – Probatur sic. Sensus est potentia passiva per se primo immutabilis ab extrinseco sensibili: ergo. – Antecedens patet. – Et consequentia est evidens: quia constat diversitatem alicuius ex eo quod per se primo respicit, pendere.

III. Quoad *secundum*, conclusio: Sensus sunt quinque, iuxta quinque species immutativi. – Probatur praemittendo tria: distinctionem immutationis in naturalem et spiritualem; et descriptionem utriusque; et in qua earum consistat sentire. Et clara sunt omnia. – Probat ergo sic. Immutatio spiritualis aut est sola, et est *visus:* aut mixta ex parte obiecti; et tunc, aut motui locali, et fit *auditus;* aut alterationi, et fit *olfactus:* aut ex parte organi; et tunc, aut secundum eandem qualitatem, et fit *tactus;* aut secundum praeambulam, et fit *gustus,* ut ex responsione ad ultimum habetur.

IV. De hac materia, et his quae in responsionibus argumentorum hic dicuntur, vide in additionibus super libros *de Anima* *. [* Caietani Comment. in II *de Anima*, cap. VI, IX, X, XII.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTERIORES SENSUS CONVENIENTER DISTINGUANTUR

Qu. *de Anima*, art. 13.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores: unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus: quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur [α] sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum *, phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum. [* *De Mem. et Remin.* cap. I. – S. Th. lect. II.]

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I *Posteriorum* *, quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia.* Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam. [* Cap. XVIII. – S. Th. lect. XXX.]

5. Praeterea, actus cogitativae [β], qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant [γ] ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae [δ] vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus, XII *super Gen. ad litt.* *, ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum. [* Cap. VI, VII, XXIV.]

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro *de Anima* *, ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam,* et *memorativam.* [* Part. IV, cap. I.]

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non mo-

α) *dicatur.* – *dicitur* ABCDE.
β) *cogitativae.* – *cogitativus* ABpG.
γ) *distant.* – *distat* Pab.
δ) *non debent poni aliae.* – *poni* A, *non poni aliae* ceteri.

veretur animal ad inquirendum [ε] aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et [ζ] quae conservet. – Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem [η] fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod [θ] aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis [ι], non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius* et *communis:* de quorum distinctione post * dicetur. – Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia,* sive *imaginatio,* quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio [κ] quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. – Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis *aestimativa* [λ]. – Ad conservandum autem eas, vis *memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus [μ] ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

* Resp. ad 1, 2.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam [ν] per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa,* quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis,* cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. – Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam *reminiscentiam,* quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero * ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam [ξ], quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit *de Sensu et Sensibilibus* *.

* Cf. arg. *Sed contra.*

* Cap. VIII.

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum communem et [ο] imaginationem, aestimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur *communis* per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium *, qui [π] non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

* D. 1123.

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra * dictum est; ita etiam anima subiicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

* Qu. LXXVII, art. 7.

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sen-

---

ε) *inquirendum.* – *quaerendum* codices et ed. *a.*
ζ) *et.* – *et alia* F.
η) *venientem.* – Om. codices et *a.*
θ) *aliquod.* – Om. codices et *a.*
ι) *sensibilis.* – *sensibili* Pb.
κ) *quae ... sive imaginatio.* – Om. *Pab.*
λ) *vis aestimativa.* – *aestimativa* ACDE, *aestimativa vis* B.
μ) *in animalibus.* – *animalibus* BCDEGa.
ν) *autem etiam.* – *autem percipit etiam* G, *autem Pab.*
ξ) *imaginativam.* – *imaginationem* ACE.
ο) *et.* – *per* C, om. ceteri.
π) *qui.* – *quia* ABCDE.

sus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

AD QUINTUM DICENDUM quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam [ρ]. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

AD SEXTUM DICENDUM quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

ρ) *refluentiam.* – *influentiam* AG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore est una conclusio responsiva quaesito, in calce posita: Non est necesse ponere interiores vires sensitivae partis nisi quatuor, sensum communem, phantasiam, aestimativam, et memorativam. – Et quoniam ista conclusio, cum sit exclusiva, habet duas exponentes, affirmativam, scilicet, *Sensus interiores sunt quatuor,* et negativam, scilicet, *Non sunt plures quam quatuor;* idcirco tria facit in corpore: primo, iacit duo optima funda-
* Cf. num. III. menta; secundo, ex eis deducit exponentem affirmativam *;
* Cf. num. VII. tertio, negativam *; et sic demum infert conclusionem integram.

II. Quoad *primum,* ponuntur duae radices distinguendi ac multiplicandi potentias animae. Prima est de multiplicatione actionum: scilicet, tot oportet ponere actiones, quot ad perfectam vitam animalis perfecti sufficiunt. Probatur: quia natura non deficit in necessariis; nec etiam abundat superfluis, quia nihil otiose agit. – Secunda est de habitudine diversitatis actionum ad diversitatem potentiae: scilicet, actiones quae non possunt in unum reduci principium, exigunt diversas potentias. Et probatur: quia potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationis ipsius animae. – Et sunt hae verae radices, quia causas ferunt diversificandi potentias, cum sint propter actus.

* Cf. num. I. III. Quoad *secundum* *, quia illae quatuor virtutes dupliciter diversificantur: et quoad hoc quod aliquae sunt receptivae, et aliquae retentivae; et quoad hoc quod aliquae sunt inferioris ordinis, utpote circa extrinseca tantum rerum, aliquae superioris ordinis, ad interiora se extendentes: ideo, ex positis regulis, primo distinguit apprehensivas a conservativis; secundo, utrasque unius ordinis ab utrisque alte-
* Cf. num. V. rius ordinis *.

IV. Dicit ergo, ex prima radice, quod in animali perfecto sunt duae actiones necessariae, scilicet non solum recipere, sed retinere. – Probatur: quia oportet apprehendere rem non solum praesentem, sed absentem. Probatur ducendo ad impossibile: quia aliter non appeteret et moveretur ad absens. Et tenet sequela: quia appetitus et motus animalis cognitionem sequitur.

Ex secunda vero radice, quod haec duo opera non sunt eiusdem corporei principii. Probatur: quia bene recipere est humidi, bene retinere est sicci. – Et sic sequitur prima conclusio subserviens: Conservativae virtutes sunt aliae a receptivis.

V. Deinde rursus ex prima radice dicit: In animali perfecto sunt necessariae duae actiones, scilicet non solum circa sensibilia ut sic, sed circa intentiones insensatas, ad commodum et utile suum spectantes. – Probatur: quia animal non solum movetur propter delectabile aut tristabile secundum sensum, sed propter commodum et utile suum. Probatur quoad tristabile, in fuga ovis respectu lupi: quoad delectabile vero, in collectione paleae hirundinis in respectu ad constructionem nidi.

Ex secunda vero radice, quod hae actiones non eiusdem sunt principii. Probatur ex diversitate immutativorum: quia scilicet ad illam immutat sensibile exterius; ad hanc non, sed interius. – Et sic sequitur secunda praeambula conclusio: Potentiae versantes circa intentiones insensatas, sunt aliae a respicientibus sensata.

VI. Et consequenter habetur tota exponens affirmativa, scilicet quod sunt quatuor virtutes interiores: apprehensiva sensatorum, *sensus communis;* retentiva eorundem, *imaginatio;* apprehensiva intentionum, *aestimativa;* conservativa earundem, *memorativa.* – Et confirmatur hoc ultimum signo duplici. Primo, quia recordatio ex aliqua intentione innasci solet utilitatis vel nocumenti. Secundo, quia ipsa ratio praeteriti, penes quam attenditur memoria, ut patet in *de Memoria et Reminiscentia* *, una harum est inten- * Cap. I. - S.Th. lect. I.
tionum.

VII. Quoad *tertium* *, quia ex duobus capitibus cogitari * Cf. num. I.
posset quod plures praedictis essent potentiae: scilicet ex actibus interioribus hominis, scilicet cogitare et reminisci; et ex opinione Avicennae, nata ex illo actu qui est componere sensata ad aliquod insensatum: idcirco, utrumque ordinate excludens, convenientiam et differentiam inter hominis et aliorum sensus assignat, ex qua apparet illos actus non requirere alias potentias a praedictis; deinde contra Avicennam ratione et teste se convertit.

Convenientia est in actione sensuum respectu sensibilium: et eius ratio est similiter immutari ab eis. – Differentia est in actione respectu intentionum: et quoad apprehensivam, quia cetera instinctu, homo collatione apprehendit; et quoad retentivam, quia cetera subita recordatione, homo inquisitivo discursu. Unde et nominibus etiam differunt, dum illorum aestimativa in nobis est *cogitativa,* et memorativa est *reminiscentia.*

Ratio contra Avicennam est, quia ad operationem illam sufficit imaginativa in homine, in quo solo haec operatio apparet. – Testimonium est Averrois.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS

IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXVIII, Introd.

DEINDE quaeritur de potentiis intellectivis *. Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo: utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo: si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio: si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto: utrum sit aliquid animae.

Quinto: utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto: utrum memoria sit in intellectu.

Septimo: utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo: utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono: utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo: utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo: utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo: utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo: utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS SIT ALIQUA POTENTIA ANIMAE

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus, IX *de Trin.* *: *Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

* Cap. II.

2. PRAETEREA, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II *de Anima* *; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X *de Trin.* *, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.

* Cap. III, n. I. - S. Th. lect. v.
* Cap. XI.

3. PRAETEREA, secundum Gregorium, in Homilia Ascensionis *, *homo intelligit cum angelis.* Sed angeli dicuntur *Mentes* et *Intellectus* *. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

* Homil. XXIX in Evangel.
* Cf. supra, qu. LIV, art. 3, arg. I.

4. PRAETEREA, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

SED CONTRA EST quod Philosophus ponit *intellectivum* [α] potentiam animae, ut patet in II *de Anima* *.

* Loco cit. supra.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est dicere, secundum praemissa *, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia *. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis * [β].

* Qu. LIV, art. 3; qu. LXXVII, art. I.
* D. 749.
* D. 568.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod *sensus* accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva: denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus,* quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I *de Anima* *, quod *intellectus est substantia quaedam.* Et etiam hoc modo Augustinus dicit * quod mens est *spiritus* [γ], vel *essentia.*

* Cap. IV, n. 13; - S. Th. lect. x.
* De Trin., loc. cit. in arg.; et lib. XIV, cap. XVI.

AD SECUNDUM DICENDUM quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo: nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus * in ratione.

* De Anima, lib. III, cap. IX, n. - S.Th. lect. XI.

AD TERTIUM DICENDUM quod in angelis non est alia vis nisi [δ] intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur *. Et propter hoc angelus dicitur *Mens* vel *Intellectus:* quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias

* D. 136.

α) *intellectivum.* – *intellectum* ABG, *intellectivam* D.
β) *intelligentis.* – *substantiae intelligentis* BD.
γ) *spiritus.* – *species* Pb.
δ) *nisi* – *quam natura* Pab.

vires, sicut sensitivas et nutritivas: et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod non quaeritur hic distinctio potentiae ab essentia, sed supponitur ex superioribus; et quaeritur sub quo contineatur intellectus.

II. In corpore unica conclusio responsiva: Intellectus in solo Deo est substantia, in reliquis est potentia. – Probatur. In solo illo proximum operationis principium est substantia, in quo operatio est esse: sed hoc est in solo Deo: ergo. – Maior probatur: quia operatio est proprius actus potentiae operativae, ut esse essentiae; ac per hoc, ut actus ad actum, ita potentia ad potentiam; et identitas actuum inferret identitatem propriorum actuabilium, et diversitas diversitatem. – Omnia haec discussa sunt superius in qu. LIV, art. 3 *, etc. (* In Comment., et qu. LXXVII: art. 1. Comment.)

Et sic patet conclusio, sustinendo quod intellectus nomine significamus proprium operationis quae intelligere est principium.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS SIT POTENTIA PASSIVA

III *Sent.*, dist. XIV, art. 1, qu^a 2; *De Verit.*, qu. XVI, art. 1, ad 13; III *de Anima*, lect. VII, IX.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia [α] passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra * dictum est. Sed *intellectus si est passivus, est corruptibilis,* ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo potentia intellectiva non est passiva. (* Qu. LXXV, art. 6. – * Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. X.)

3. Praeterea, *agens est nobilius patiente,* ut dicit Augustinus XII *super Gen. ad litt.* *, et Aristoteles in III *de Anima* *. Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae: quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt [β] supremae, omnes sunt activae. (* Cap. XVI. – * Loco citato.)

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *intelligere est pati quoddam.* (* Cap. IV, n. 9. - S. Th. lect. IX.)

Respondeo dicendum quod *pati* tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. – Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso [γ] abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non [δ] solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. – Tertio modo [ε], dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem [ζ] hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra * dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui [η] est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. – Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est [θ], non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. (* Qu. LXXVIII, art. 1.)

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus * [ι] de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. – Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est *sicut tabula rasa* [κ] *in qua nihil est scriptum,* ut Philosophus dicit in III *de Anima* *. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligen- (* Qu. LVIII, art. 1. – * Cap. IV, n. 11. - S. Th. lect. IX.)

α potentia. – virtus [illegible].
β quae sunt. – Om. ABCDE.
γ ab ipso. – Om. [illegible].
δ non. – et non [illegible] et a b.
ε Tertio modo. – Tertio P. – Pro aliquid, aliquis Pab.
ζ quidem. – Om. codices et a.
η qui. – quia P.
θ est. – est creatus I.
ι diximus – dicimus Pb.
κ rasa. – Om. codices et a.

tes in actu. – Sic igitur patet quod intelligere nostrum est *quoddam pati* *, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva *.

* D. 755.
* D. 750.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii [λ] materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod *intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I *Ethic.* * dicitur *rationalis per participationem*, quia *obedit rationi.* Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa [μ], quae nominatur *ratio particularis.* Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. – Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles * ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

* Cap. xiii, n. 17, 18. - S. Th. lect. xx.
* De Anima, lib. III, cap. iv, n. 3. - S. Th. lect. vii.

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur [ν]: non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

λ) *proprii.* – *proprii modi* BD.
μ) *cogitativa.* – *cognitiva* CEF*ab*, *cognoscitiva* pA.
ν) *referantur.* – *referatur* ACDEFGpB et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod quaestio ista tripliciter tractari potest: primo *communiter,* utrum intellectus sit potentia passiva, idest receptiva, quocumque id modo contingat, et quidquid sit illud receptum; secundo *proprie,* utrum intellectus sit potentia passiva, potentia essentiali, quae dicit privationem actus primi et proprii illius; tertio *pure,* utrum intellectus sit in potentia pure passiva, ita quod tam respectu actus primi quam secundi, non nisi passive concurrat.

In proposito, hic tertius sensus non tractatur hic: sed nos dicemus de hoc inferius in articulo *. – Primus quoque sensus hic non intenditur: quoniam, ut in corpore patet, intellectus angelicus non dicitur pati, neque potentia passiva, ut modo loquimur; et tamen constat quod intelligere eius in eo recipitur. – Unde relinquitur quod secundus sensus sit intentus. Et merito: quoniam de ipsa potentia intellectiva nuda debet esse prima quaestio, utrum sit passiva. Passibilitas autem potentiae, secundum seipsam solam, attenditur secundum ordinem quem habet ad proprium actum; et non ad hunc vel illum. Ac per hoc, passibilitas intellectus absolute et primo attenditur secundum coniunctionem intellectus ad intelligibile: hoc enim est illius propria perfectio. Si enim intellectus est in potentia essentiali respectu intelligibilis, potentia est: si non, non; quamvis sit forte passivus respectu alicuius.

* Cf. num. xvi sqq.

II. In corpore duo facit: primo, declarat illum terminum *passiva;* secundo, respondet quaesito unica conclusione affirmative.

Quoad *primum*, quia passivum a passione et pati dicitur, distinguit ly *pati* tripliciter: propriissime, et proprie, et communiter. Et satis clara sunt * in littera.

* *clara est* edd. 1508, 1514.

Et adverte, primo, duo: convenientiam scilicet, et differentiam. Conveniunt enim, quia in omnibus modis inveniuntur duo: scilicet ordo, quod prius erat in potentia, postmodum est in actu; et receptio alicuius. – Discrepant autem, quia in primo comitatur perditio convenientis; in secundo perditio sola, non curando an convenientis an disconvenientis; in tertio autem nulla perditio necessario comitatur.

Secundo, adverte quod, licet receptum iuxta tertium modum possit esse tam actus secundus quam primus; et consequenter pati dici possit hoc modo quodcumque recipiens; et ita hic tertius modus patiendi latitudinem habeat: in proposito tamen, de summo et primo gradu patiendi, infra hunc tamen modum, sermo est interpretandus. Quoniam ab eo dicitur primo et absolute potentia passiva: a secundario autem gradu patiendi, scilicet recipiendo actum secundum, non primo neque absolute dicitur potentia passiva, sed secundum quid, quoad hoc scilicet.

Tertio, adverte quod ordo inter recipiens et receptum quamvis possit esse naturae solius, ut patet de subiecto et passione, materia et forma caeli, stella et lumine quod habet a sole; et naturae et temporis simul, ut patet in his quae generantur de novo; ac per hoc, ex hac quoque parte videatur habere latitudinem tertius modus patiendi: in proposito de ordine durationis sermo est, ut inferius clare patet, et ratio dicetur *. – Et intelligitur secundum naturae cursum: idest quod secundum ordinem rebus inditum, talis potentia nata est praecedere actum suum. Vel (et in idem redit) exponatur negative: idest quod ex vi naturae suae non convenit sibi quod sit coaeva suo actui. Et hinc patet miracula, quibus poneretur Deum influere alicui ab initio scientiam, nihil obstare proposito.

* Cf. num. seq., et num. vi.

III. Quoad *secundum,* conclusio responsiva est: Intellectus noster est potentia passiva. – Probatur. Intellectus noster est in potentia separata ab actu: ergo eius intelligere est pati tertio modo: ergo intellectus est potentia passiva.

Antecedens habet duas partes: scilicet quod sit in potentia; et quod separata ab actu. Quoad primam, probatur sic. Intelligere est operatio circa ens in universali: ergo intellectus, ut actus, se habet ad universale ens ut actus totius entis: ergo solus intellectus divinus est, secundum id quod est, in puro actu: ergo reliqui sunt in potentia. – Hoc ultimum antecedens est per se notum: non arctatur enim intelligere ad hoc vel illud ens. – Prima vero sequela probatur: quia ex diversa habitudine ad universale ens, tanquam ad propriam perfectionem obiectivam, attenditur esse in actu vel potentia ipsum intellectum; sicut universaliter quodlibet perfectibile penes accessum ad suum mensuratur perfectivum. – Secunda vero sequela patet, et quoad exponentem affirmativam: quia intellectus divinus est Dei essentia, in qua insunt omnia. Et quoad negativam: quia oporteret intellectum creatum esse ens infinitum. – Tertia autem sequela evidens est ex se. Si enim divinus solus est actus omnium, et quilibet intellectus aut actu aut potentia respicit omnia; consequens est ut reliqui omnes sint in potentia, non respectu singulorum, sed alicuius intelligibilis: respectu siquidem alicuius, non prohibetur creatus intellectus esse in actu.

Quoad secundam vero partem, antecedens probatur ex distinctione potentiae in potentiam semper perfectam, et non semper perfectam, sed procedentem de potentia ad actum, applicata ad differentiam inter intellectum angelicum et humanum. Quia ille, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est purus actus, est semper in actu omnium naturaliter a se intelligibilium: hic vero, propter hoc quod est ultimus et maxime remotus a primo, est in principio *sicut tabula rasa.* Cui signum affertur, quia in principio sumus intelligentes in potentia, deinde in actu.

* Cf. init. huius num.

Prima vero consequentia * ex ratione ipsius pati tertio modo liquet. Si enim pati dicitur omne quod procedendo de potentia ad actum perficitur; et intellectus noster, ut assumptum probatumque est, huiusmodi est: ergo patitur.– Secunda vero est per se nota.

* Cf. ibid.

IV. Circa primam consequentiam *, adverte primo quod tripliciter illatum consequens intelligi potest: scilicet *formaliter, causaliter*, et *concomitanter*. Et formaliter quidem intellectum, plurimum habet ambiguitatis, diversasque opiniones; dum alii intelligere putant esse pati, sicut illuminari passionem significat; alii actionem, immanentem tamen, ac per hoc passionis habentem naturam admixtam, ut lucere, si fingatur quod sit operatio a lucido in ipsomet quiescens.

Causaliter vero, seu indistincte sive formaliter sive causaliter, intellectum, apud vere Peripateticos non vertitur in dubium; dum intelligere contingere credunt ex passione intellectus ab intelligibili *. – Et quoniam, in proposito, pati in communi nihil aliud importat nisi recipere perfectionem ad quam erat in potentia; et in speciali, intellectum pati nihil aliud est quam recipere intelligibile ad quod erat in potentia: ideo, quoad vim huius rationis, sat est quod inferatur et verificetur sive formaliter sive causaliter. Utroque enim modo infert: Ergo intellectus est potentia passiva. Si enim formaliter est pati, constat quod intellectus est potentia non solum passiva, sed pure passiva. Si autem causaliter, quia scilicet causatur ex passione intellectus ab intelligibili, adhuc intellectus erit potentia passiva simpliciter, quia respectu sui proprii obiecti; quidquid sit de concursu ad actum intelligendi.

* Cf. infra, num. xiv, xv.

Tertio autem modo, scilicet indistincte sive formaliter sive causaliter sive concomitanter intellectum, apud omnes verificatur: quandoquidem nullus est qui non credat intelligere recipi in intellectu, et saltem ea ratione esse pati quia recipitur in intellectu. Sed iuxta hunc sensum non infert: Ergo intellectus est potentia passiva, simpliciter loquendo; sed secundum quid, inquantum scilicet recipit operationem propriam, quod est commune omni potentiae operativae operatione immanente.

Secundus ergo sensus est directe intentus, et ad propositum: ut patet tum ex eo quod in littera infertur intelligere esse pati, non ex eo quod intellectus est in potentia, sed ex eo quod est in potentia *separata ab actu*. – Tum ex eo quod infertur ex differentia inter intellectum angelicum et humanum. Si enim tertium sensum intendisset, sat erat nota * natura potentiae in intellectu; et in hoc non erat differentia inter angelos et animam. – Tum ex eo quod pati, a quo potentia passiva, ut in hoc patebit articulo *, requirit eductionem potentiae ad actum primum.

* *nota* om. edd. 1508, 1514.

* Cf. num. xiii sqq.

V. Circa antecedentis probationem, dubium est in illa parte qua probatur possibilitas intellectus, quia non semper est perfectus *. Haec enim ratio assumit id quod est per accidens: prioritas namque durationis per accidens se habet ad esse passivum. Tum quia duratio ipsa extranei est generis a genere passionis. – Tum quia stat esse potentiam vere et pure passivam, et tamen coaevam actui: ut patet de potentia passiva qua partes orbis propinquae soli semper illuminantur.

* Cf. n. iii, *Quoad secundam*.

VI. Ad hoc dubium dicitur quod ratio ista est a posteriori, ita quod prioritas durationis manifestat, non facit potentiam passivam. – Sed hoc nihil est: tum quia, ut ex secunda obiectione patet, prioritas ista est effectus per accidens, super quo non debet fundari ratio aliqua; tum quia radicem proponit se assignaturum s. Thomas, unde intellectus potentia sit passiva.

Dicendum est igitur quod differentia potentiae secundum praeexistere aut non praeexistere respectu actus proprii, posita est ad circumloquendum propriam differentiam potentiarum secundum separabilitatem et inseparabilitatem ex intrinseco ab actu proprio. Quaedam namque sunt, quibus ab intrinseca earum natura repugnat separabilitas ab actu; et hae dictae sunt coaevae suis actibus et semper perfectae. Quaedam vero sunt, quibus separari ab actu non repugnat ex intrinseco, quamvis separari non possint: et hae comprehenduntur sub potentiis quae non semper sunt perfectae, quia non per se et ab intrinseco habent quod semper sint perfectae per actus suos. Rursus, primae passivae non sunt: quia nulla passione media actum recipiunt, quamvis receptivae sint; sed eadem generatione generantur cum suis actibus. Reliquae autem non solum receptivae, sed passivae sunt: quia passione intercedente actus sortiuntur. Et propterea subtiliter in littera ex hac differentia infertur quod intellectus noster est potentia passiva potentia essentiali.

VII. Unde patet responsio ad obiecta *. Ad primum quidem: quia ordo durationis ad circumloquendum positus est occultam differentiam. – Ad secundum vero: quia potentia corporis illuminabilis ab alio, non est ab intrinseco coaeva suo actui, sed propter perpetuam praesentiam illuminantis. Intellectus autem angelicus ab intrinseco est coaevus suae scientiae, quia ex natura eius fluit ut passio a subiecto. – Glossanda est ergo littera, quod intelligitur de potentia semper aut non semper perfecta *ab intrinseco:* et sic per se et a priori est processus.

* Cf. num. v.

VIII. Circa haec, tria supersunt dubia: primo, an intelligere sit causaliter pati; secundo, an sit formaliter pati *; tertio, quantum valeat praesens ratio s. Thomae *. Ex his enim consurgit manifestatio quarti, principaliter intenti, an intellectus sit potentia passiva; et etiam, an sit potentia pure passiva, quod s. Thomas hic discutere non curavit.

* Cf. num. xvi.

* Cf. num. xxii.

IX. *Circa primam dubitationem* tria sunt agenda. Primo, declarandus est titulus. Et quoad hoc, advertendum est quod, cum esse causaliter pati nihil aliud sit quam *causari ex passione;* et in proposito, si aliqua passio praevenit intellectionem, illa est passio intellectus, quo intelligentes dicimur, ab intelligibili: ideo quaerere utrum intelligere sit causaliter pati, est quaerere, *utrum intelligere causetur ex passione intellectus ab intelligibili.*

X. Quoad secundum, tres sunt de re hac opiniones. Quidam tenent quod intellectus non patitur ab intelligibili; ita quod intelligibile concurrit ad intellectionem terminative tantum, et non causaliter. Et hanc opinionem tenet Henricus, in *Quodlibeto* IV, qu. vii. Et sic, apud istos, intelligere non est pati causaliter.

Alii vero tenent quod intellectus patitur quidem ab intelligibili, sed per accidens; ita quod, per se loquendo, non patitur ab intelligibili. Concurrit tamen intelligibile ad intellectionem non solum terminative, sed causaliter; non immutando intellectum, sed simul cum intellectu gignendo effective intellectionem. Et haec est opinio Scoti, in I *Sent.*, dist. iii, qu. vii. Et sic, apud istos, intelligere nostrum non est pati causaliter, nisi per accidens.

Alii autem arbitrantur quod intellectus noster patitur, et per se, ab intelligibili; ita quod intellectus factus in actu ab intelligibili, intellectionem elicit. Et haec est doctrina Averrois et s. Thomae, immo Aristotelis, ut patebit *. Et sic, apud hos, intelligere est causaliter et per se pati.

* Num. xiv, xv.

XI. Quoad tertium, singulae sunt discutiendae opiniones. Prima opinio super nobilitate intellectus et animae fundatur. Eo enim quod praestantior est corpore, a phantasmate pati non potest; iuxta illud Augustini *: *nullum corpus agit in spiritum.* – Eo vero quod praestantior est ceteris formis, se sola potest operari: quia activitas actualitatem sequitur; et constat quod se solo agere convenit inferioribus formis, puta elementaribus et animae vegetativae. – Affert quoque auctoritates Augustini *.

* *De Gen. ad litt.* lib. XII, cap. xvi.

* [illegible] *Trin.* lib. X, cap. v.

Sed haec facile solvuntur. Quoniam intellectus non patitur a phantasmate principaliter, sed ab intellectu agente. Et, ut in responsione ad ultimum in littera dicitur, nobilius est pati cum tanta excellentia, quam agere vilia.

XII. Secunda vero opinio *, cum duo dicat: scilicet quod ambo, obiectum et intellectus, sunt causa activa intelligendi; et quod intellectus nihil habet ab obiecto, aut e converso, nisi per accidens: – primum quidem fundat super duas conditiones intellectionis, scilicet et quod sit operatio vitalis, et quod sit ad talem naturam obiecti determinata; primum enim ab anima, secundum ab obiecto esse oportet.

* Cf. num. x.

Sed secundum dictum, in quo quaestio est, nulla ratione probat; sed credidit Scotus quod, confutatis opinionibus quas recitat, relinqueretur hoc quasi per viam divisionis.

Afferri tamen pro illa posset, quia quidquid potest species intelligibilis, posset obiectum repraesentatum, si praesens intellectui adesset; eo quod species agit vice obiecti. Et propterea accidit obiecto, ut concurrit ad intellectionem causandam, quod sit praesens intellectui secundum suam speciem, ac per hoc quod immutet intellectum ad suam similitudinem.

XIII. Primum dictum convincit quidem quod utrumque, scilicet intellectus et obiectum, concurrunt ad intellectionem: sed quod utrumque active concurrat, non plane probat, nisi ut inferius * patebit.

* Num. seq.

Secundum vero voluntarium; et contra Philosophum, et naturam intellectus. Voluntarium quidem: quia absque ratione. Nec opiniones sufficienter retulit: immo peripateticam omisit, quia, ut puto, latuit eum. – Nec adducta ratio aliquid valet. Quoniam, ut superius * patuit, phantasma, et universaliter similitudo quaecumque obiecti, non ea ratione dicitur vice-obiectum, quia solum fungatur officio obiecti: sed quia ratio operandi natura obiecti quam repraesentat, est. Ex hoc autem non habetur quod obiectum per seipsum potest, aut posset. Tum quia hoc supponit quod intellectus nudus sit activus; quod tamen principaliter probandum erat: et quasi supponit hanc consequentiam, *intellectus concurrit active ad intelligendum, ergo nudus concurrit active;* quae tamen nihil valet. Tum quia hoc supponit speciem ad nihil aliud per se poni nisi pro obiecto; cum tamen in intellectu nostro ponatur et pro obiecto, et pro actuatione intellectus, quoniam est in potentia essentiali, ut dicitur in III *de Anima*, text. VIII *.

* Qu. LV, art. 2, Comment. num. XV.

* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII.

Contra philosophos vero et rationem est, quoniam expresse Aristoteles ponit * intellectum esse potentiam passivam. – Nec valet glossa Scoti *, quod Philosophus dixit verum, quia recipit intellectionem; non tamen negavit esse activum. Hoc enim nihil valere patet. Tum ex eo quod Aristoteles posuit intellectum quo intelligimus, esse absolute et simpliciter in genere potentiae passivae; et non secundum quid tantum, inquantum scilicet recipit intellectionem. Alioquin processus eius in text. XVII *, ad investigandum intellectum agentem, nihil valeret: fundatur enim manifeste super hoc, quod in omni natura in qua est potentia passiva, oportet poni activam, quae reducat passivam de potentia ad actum. Quid clarius? Si intellectus esset, ut Scotus fingit *, virtus ex se activa partialiter, et non nisi per accidens egens ut informetur ab obiecto, vanus esset labor qui super natura potentiae passivae fundatur: ex his enim quae sunt per accidens, essentialis ordo rerum non pendet. Et consequenter inferri non posset intellectum agentem esse: debuerat enim Aristoteles ex imperfectione virtutis activae intellectus possibilis, non ex hoc quod est potentia passiva, intellectum concludere agentem. – Falsa quoque esset maior Aristotelis, scilicet quod in omni natura esset sic. Non enim ubicumque est agens imperfectum, ibi oportet esse agens perfectum, quod reducat in actum agens illud imperfectum, ut ipsemet Scotus ibidem dicit: quoniam in multis agens imperfectius non patitur a perfectiore.

* Ibid. n. 3, 6; cap. V, n. 1. – S. Th. lect. VII, VIII, X.
* Loc. cit. supra num. X, in resp. ad arg. pro quinta opin.

* Did. cap. V, n. 1. – S. Th. lect. X.

* Loco cit. supra, num. X, in resp. ad quaest.

Contra naturam vero intellectus esse, nunc, declarando veritatem, ostendetur.

XIV. Tertia, ac peripatetica opinio * super natura cognoscitiva ut sic, fundatur. Recolendum est enim quod, ut in qu. XIV * dictum fuit, res quaelibet ex hoc est cognoscitiva, quod est tam elevatae naturae quod est non solum ipsa, sed aliae. Et rursus, dictum fuit * quod rem aliquam esse alias contingit tripliciter, actu puro, potentia pura, et medio modo, quodammodo scilicet actu et quodammodo potentia: et quod in ultimo gradu, scilicet in pura potentia, anima nostra posita est; est enim a principio *sicut tabula rasa in qua nihil est pictum.* – Ex his patet quod, si anima cognoscere actu debet, oportet eam actu esse res cognitas. Et cum ex sua natura non sit actu illae, oportet quod reducatur de potentia ad actum illarum, sive a se sive ab alio. Hoc est esse in potentia passiva ad intelligibile et pati ab eo, vel potius illud. Est igitur intellectus in potentia passiva ad intelligibile; et intelligere est pati causaliter, quia ex passione ab intelligibili, idest ex receptione intelligibilis, causatur.

* Cf. num. X.

* Art. 1.

* In hoc art. – Cf. num. III.

Nec potest dici quod passio ista concurrat per accidens, nisi quis usque adeo deliret, ut dicat quod animam, quae est intelligibile in potentia, esse actu intelligibile, est per accidens. – Nec refert, in proposito, utrum intellectus ab obiecto, vel intellectu agente, vel alio illud recipiat: satis est quod oportet passionem hanc interesse.

Et confirmatur. Quia si ex hoc quod res est primo in potentia essentiali, et deinde in actu primo, et deinde in actu secundo, non convincimus quod fieri in actu primo sit pati; omnis via ad probandum potentiam passivam et passionem, nulla est. – Et si non convincimus quod illud pati per se exigatur ad operandum in actu secundo, nunquam probabitur differentia inter potentiam essentialem et accidentalem; quam in hoc stare ex VIII *Physic.* * et II *de Anima* * patet, quod illa per priorem mutationem ab alio, venit ad operationem, ista autem per seipsam posse operari permittitur.

* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII.
* Cap. V, n. 4. – S. Th. lect. XI.

XV. Est igitur intelligere nostrum pati causaliter, et hoc per se. Angelicum vero non proprie est causaliter pati; quia congenitum est angelis intelligibile, nec transfertur eorum intellectus de potentia ad actum primum. – Ex his autem quae in III *de Anima* dicuntur, quae et adducta sunt *, patet hoc sequi. Unde Aristotelem Averroemque ** hoc sensisse non est dubium. – Nec te moveant verba s. Thomae in *Quodlib.* VIII, qu. II, art. 1, expresse sonantia quod intellectus possibilis est patiens, cooperans agenti ad eius formationem. Per hoc enim, ut ibi patet, non intendit quod intellectus nudus cooperetur intellectui agenti et phantasmati ad sui formationem: sed quod intellectus iam formatus potest ex praeacceptis speciebus alias species in se producere, multo magis quam imaginativa; quae etiam non nuda, sed formata iam auri et montis speciebus, format in se speciem montis aurei.

* Cf. num. XIII.
** III *de Anima*, comment. VIII, XVII.

XVI. *Circa secundam dubitationem* *, an intelligere sit formaliter pati, eodem procedendum est ordine *. Intelligere esse formaliter pati, nihil aliud est quam *intellectum possibilem concurrere pure passive ad intellectionem;* quidquid sit illud quod intellectionem effective causet, sive intellectus agens solus, sive ipse simul et intelligibile in actu in intellectu possibili depictum, sive quodcumque aliud.

* Cf. num. VIII.
* Cf. num. IX, sqq.

XVII. Quoad secundum, quia hic non quaerimus modum quo fit intellectio a specie intelligibili aut obiecto, sed tantummodo an intellectus concurrat pure passive ad intellectionem; ideo omittendae sunt hic opiniones multae, et quatuor breviter tangendae, duae tenentes intellectum pure passive, et duae active; quoniam ex his melius patefit intentum. Aut enim creditur quod nudus intellectus est totale activum intellectionis: aut partiale, cum Scoto. Aut quod intellectus est totaliter passivus: aut quod ratione sui est passivus, ratione vero speciei intelligibilis est activus. Ad harum enim quatuor aliquam omnis videtur opinio de hoc reduci.

XVIII. Sed diligenter advertendum est quod ultima opinio s. Thomae attribuitur, sed male intellecta. Potest siquidem dupliciter intelligi. Primo, quod intellectus concurrat ad intellectionis productionem, quemadmodum aqua calida ad calefactionem: ita quod, sicut aqua informata calore dicitur calefacere, ita intellectus informatus specie intelligibili dicitur intelligere active. Et iuxta hunc sensum intelligitur a Scoto *, et communiter exponi videtur.

* Loco cit. supra num. X.

Sed hi longe sunt ab intento sensu. Iuxta hunc siquidem sensum, sola species intelligibilis active causat, quemadmodum solus calor calefactionem causat; intellectus autem non concurreret ad causandum, nisi ut sustentans rationem agendi, quemadmodum aqua ut sustinens calorem. Unde quemadmodum cum aqua calida calefacit, secundum denominationem quidem ipsa aqua dicitur calefaciens seu efficiens calefactionem (quia actiones sunt subsistentium, saltem denominative); secundum rem tamen, aqua nihil ad calefactionis actionem confert nisi remote, quia scilicet sustinet principium agendi (quod ex eo liquet quod, si illa agendi ratio, puta calor, per se subsisteret, absque concurrente subiecto eandem faceret actionem): ita cum intellectus informatus specie intelligibili intelligit, dicitur intelligens denominative, et nihil facit ipse ad intellectionis produ-

ctionem; sed quia intelligere est actio immanens, ipse per seipsum suscipit eam.

XIX. Apud s. Thomam autem et veritatem, intellectus in actu se toto primo active concurrit ad intellectionem, et sensus ad sensationem, ut patet in *Quodlib.* VIII, qu. II, art. I. Ad cuius evidentiam, scito quod, quia intellectus secundum se est in genere potentiae passivae, non habet ex se aliquam agendi rationem. Et hoc est in quo primo dissentit Scotus *. Ex hoc vero quod intellectus fit actu ipsum intelligibile in actu, acquirit quandam agendi rationem: commune namque est omni formae non prohibitae ab actione, esse agendi rationem. Ex hoc autem quod intellectus non acquirit intelligibile quemadmodum materia acquirit formam, sed transit in ipsum intelligibile, et ipsum intelligibile imbibitur quodammodo in ipso intellectu; sequitur quod hoc totum, scilicet intellectus in actu, primo, et non ratione partis, active intelligit; quamvis ratione partis, scilicet intellectus, recipiat intellectionem. Existimandum est enim quod anima apprehensiva est alterum genus entium a naturalibus, et quod aequivoce communicat cum eis in esse in potentia et recipere formas entium. Materia enim sic recipit formam ut ex eis resultet compositum; et illius compositi est actio sequens illam formam; et non materiae, nisi quia sustinet formam et pars est compositi. Anima autem, ut Averroes optime dixit in III *de Anima*, comm. v *, non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat compositum cognoscens; sed anima ipsa efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu, agit. Concurrit ergo aliter intellectus active ad intellectionem, quam receptivum rationis agendi ad actionem: quia aliter fit anima in actu cognoscibile, et aliter materia reducitur in actum.

* Ibid.
* In solut. qu. 2.

Habet itaque intellectus quod active concurrat ad intellectionem, non ex partiali ratione agendi, ut Scotus contra Aristotelem finxit *; nec praecise ex specie intelligibili, ut moderna ignorantia intelligit *; sed ex hoc ipso quod animalis vis in actu est; ita quod ex hoc quod est animalis vis, habet inchoative quod, facta in actu, sit activa. – Falluntur autem plurimi in hoc, quia de anima iudicant ad modum rerum naturalium; cum tamen Averroes dixerit * quod magis fit unum ex intellectu et intelligibili, quam ex materia et forma; et consequenter fit magis unum operans.

* Loco cit. supra, num. x.
* Cf. num. praec.
* Loco proxime cit.

XX. Intelligere ergo non est formaliter pati; quamvis, proprie loquendo, non sit etiam formaliter agere, sed potius *active passiveque vitaliter operari.* Et idem iudicium est de sensatione. – Quicumque autem elevare potest intellectum, et, recolendo quod actiones immanentes qualitates sunt, non actiones aut passiones, intueri quod intelligere nihil aliud est quam intelligentem esse actu intellectum; et quod anima, superior quam natura *, est talis quod seipsa est quandoque ut somnus et quandoque ut vigilia *: percipiet in his *modum quendam activi et passivi*, magis quam activum et passivum. Et sic inter sapientes loquendum esset.

* superior quam natura edd. 1508, 15..
* Cf. qu. LXXVII, art. 1 Comment. n. xii.

XXI. Rationes autem quae contra hoc sunt: quia scilicet *efficiens et materia non coincidunt in idem numero*, ex II *Physic.* *; et *agens et patiens, respectu eiusdem, non est idem*, quia esset in actu et in potentia simul, et idem referretur realiter ad seipsum: facile solvuntur ab inspicientibus hic non esse proprie agens et patiens, neque materiam, et consequenter non oportere esse relationem realem. Haec enim communia principia intelligenda sunt, ubi proprie talium ratio reperitur. In proposito autem, cum intelligere non sit actus entis in potentia, sed perfecti, animam intelligere, proprie loquendo, nihil aliud est quam propriam operationem exercere; quam, quia immanens est, concomitatur quod sit in ipsa et ab ipsa simul. Quod nullum inconveniens esse qui non aliter videre potest, consideret quod gravitas lapidea est a lapide et in lapide. Et vel sic animadvertat in his quae non proprie dicuntur agere et pati, locum non habere principia illa.

* Cap. VII n. .. – S. Th. lect. xi.

Quamvis singillatim dici possit quod materia *ex qua* non coincidit cum agente: materia vero *in qua* coincidere potest. Et quod *omnino idem* non est patiens et agens, neque refertur ad se: sed bene aliquo modo idem et aliquo modo diversum, patitur et agit, et refertur realiter ad se. In proposito autem, intellectus est agens et materia in qua est intellectio. Et est aliquo modo diversus, quia patitur inquantum nudus, agit vero se toto primo *: et sic diversimode est simul in actu et potentia.

* Cf. num. xix.

XXII. *Circa tertiam dubitationem* *, quantum scilicet valeat ratio s. Thomae, advertendum est quod tripliciter calumniam potest pati. Primo, diceret Scotus quod peccat, ratione potentiae communiter sumptae inferens potentiam proprie sumptam. Ex eo enim quod intellectus non est in se actus totius entis, sequitur bene, *Ergo est in potentia,* sumendo potentiam communiter, prout omne deficiens ab actu puro dicitur esse permixtum potentiae. Sed ex tali potentialitate non sequitur, *Ergo est in potentia receptiva,* quae est proprie potentia; ut de se patet. Et tamen s. Thomas hanc potentiam infert. – Et confirmatur ista obiectio: quia intellectus agens, cum non sit actus purus, est in potentia; et tamen non in potentia receptiva.

* Cf. num. viii.

Secundo, diceret quispiam quod deficit in praesupposito. Supponitur enim quod quilibet intellectus naturaliter sit capax totius entis: oportet enim hoc supponi, alioquin non possent graduari intellectus, in respectu ad totum ens, penes esse actu aut potentia totum ens. Et tamen constat hoc suppositum esse falsum, in via s. Thomae * praecipue: tum quia nullus intellectus creatus est capax essentiae divinae in esse intelligibili; tum quia intellectus noster non est capax substantiarum immaterialium. – Et confirmatur. Quia intellectus noster non est possibilis omnia fieri, nisi quae intellectus agens est potens facere: sed hic non est potens facere omnia simpliciter cognoscibilia, sed tantum materialia: ergo.

* Cf. supra, qu. XII, art. 4, 7.

Tertio deficere videtur quia, si ratio valeret, concluderet quod etiam voluntas sit potentia passiva. Quoniam ipsa est respectu totius entis, quoniam bonum ut sic respicit; et non est ut actus totius entis, aut perfecta semper per illud. – Consequens est inconveniens: quoniam voluntas movet active intellectum et ceteras vires, et sic velle est actionis species.

XXIII. Ad solutionem horum manifestandam non oportet alia iacere fundamenta; quoniam ex natura vis cognoscitivae evidenter dissolvuntur. Fundatur ergo processus iste super naturam cognoscitivam in communi, scilicet quod oportet cognoscitivum esse rem cognitam (quod fuit communis animi conceptio antiquorum, in I *de Anima* *, et approbatum ab Aristotele *); et super tali natura cognoscitiva, scilicet intellectiva, scilicet quod intellectus cognoscit ens in communi (quod est per se notum). Ex his enim habetur quod, cum intellectus non sit arctatus ad hoc vel illud entis genus, sed universale ens respiciat ut obiectum, ut visus colorem, et consequenter quod potest cognoscere omne ens; oportet quod aut sit actu, aut potentia, aut quodammodo actu et quodammodo potentia, omne ens. Et quia quod non est actu tale et potest esse tale, est vere in potentia receptiva, qua potest fieri aut esse tale; ideo ex hoc quod intellectus non se habet ut actus totius entis, optime sequitur non solum quod sit in potentia, sed quod sit in potentia ut sit ens illud quod non est actu; ac per hoc, sit in eo vere potentia receptiva illius esse.

* Cap. II, n. 6, 7. – S. Th. lect. IV.
* Cf. III *de Anima*, cap. VII, n. 1; cap. VIII, n. 1. – S. Th. lect. x, XIII.

XXIV. Et sic patet responsio ad primo obiecta *. Non enim ex esse in potentia illatum est esse in potentia tali; sed ex esse in potentia cognoscitivum per intellectum: quod, ut ex dictis patet, optime infert propositum. – Nec hoc convenit intellectui agenti, si vis est nostrae animae non intelligens, sed faciens tantum intellecta in actu.

* Cf. num. XXII.

Ad ea vero quae secundo obiiciuntur, dicitur quod, ut in textu patet, ex hoc quod intelligere est circa ens in communi, sequitur, Ergo et intellectus; ac per hoc, circa omne ens; alioquin obiectum excederet operationem et virtutem operativam. Unde concedendum est quod omnis intellectus est circa omne ens. – Sed diligenter animadverte ne fallaris, a cognitione ad modum cognitionis declinans. Ad cognoscere quippe omne ens sufficit cognoscendo attingere omne ens, ita quod ad omne ens terminari possit cognitio intellectus: ad modum vero cognoscendi spectat quod cognoscat perfecte vel imperfecte, per propriam speciem vel alienam, per causam vel effectum, etc. Constat autem quod omnis intellectus in omne ens potest, quamvis non perfe

cte, aut per species proprias, ut instantiae adductae ostendunt. Unde ratio s. Thomae stat solida super hoc quod, quia intelligere est circa omne ens terminative, oportet quodlibet intelligens esse omnia aut actu puro, ut Deus Gloriosus; aut quodammodo actu et quodammodo potentia (et hoc habet magnam latitudinem), ut Intelligentiae; aut in potentia pura, et hoc est anima humana, quae est omnia non per omnium similitudines, sed per similitudines naturalium rerum, quae procul dubio similes sunt Deo et Intelligentiis, quamvis imperfecte.

Ad tertiam autem obiectionem, de voluntate, dicitur quod, quia ratio illa manifeste loquitur de respicientibus totum ens ut in se habere debentibus totum ens, consequens est quod locum non habet in voluntate, quae in hoc differt ab intellectu: illa enim tendit in ens, iste vero habet in se. Unde intellectus non habens omne intelligibile, est in potentia et imperfectus: voluntas autem non volens omne volibile, non est in potentia nec imperfecta. Stat ergo ratio solida in his quorum perfectio et operatio est in habendo ens universale. – Et per hoc quoque solvi possunt primo obiecta.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM SIT PONERE INTELLECTUM AGENTEM

Supra, qu. LIV, art. 4; II *Cont. Gent.*, cap. LXXVII; *De Spirit. Creat.*, art. 9; *Compend. Theol.*, cap. LXXXIII; Qu. *de Anima*, art. 4; III *de Anima*, lect. X.

α AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster [α] ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. PRAETEREA, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra: Lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu: nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. PRAETEREA, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere*. Est ergo ponere intellectum agentem.

* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. x.

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra * dicetur. Posuit enim Plato ** formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi [β] vocabat *species*, sive *ideas*: ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

* Art. seq.; qu. LXXXIV, art. 6. ** In *Timaeo* (Did. vol. II, pag. 218, 219). - Cf. *Parmenid.* c. VI; *Phoedri* cap. XLVIII, XLIX.

Sed quia Aristoteles * non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat [γ] igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

* Vide *Metaph.*, lib. II, cap. IV, n. 1-8; lib. VII, cap. III, n. 5 sqq. - S. Th. lib. III, lect. IX; lib. VIII, lect. III.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem. – Et sic [δ] patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae *; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

* D. 204.

AD SECUNDUM DICENDUM quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles *. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. – Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II *de Anima* *. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles * assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

* D. 361.

* Comm. LXVII.

* *De Anima*, lib. III, cap. V, n. 1; S. Th. lect. X. - Cf. Averr., ibid. comment. XVIII.

AD TERTIUM DICENDUM quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura,

α) *noster.* – Om. P*ab*.
β) *huiusmodi.* – *formas* addit B.
γ) *Oportebat.* – *Oportebit* E, *Oportet* PFG*ab*.
δ) *Et sic.* – *Unde* FG*ab*

quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore, respondet primo secundum Platonis fundamenta falsa; secundo, secundum Aristotelem.

Ex Platone duo dicit: alterum certum, et alterum dubium. Ubi scito quod duo opera attribui possunt intellectui agenti: unum est facere intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu; alterum, illuminare intellectum possibilem; iuxta duo quae conveniunt intellectui possibili, scilicet recipere intelligibile, et huic respondet factio intelligibilis; et iudicare, et huic respondet illuminatio. Unde, quia Plato posuit intelligibile in actu esse per se in rerum natura, sequitur quod non oportuit ponere intellectum agentem ut fieret intelligibile in actu. Et hoc est primum, et certum, ex Platone. Quod probatur: quia posuit *ideas*, ex quibus tam materia quam anima formatur, illa ut essent res, haec ut cognoscerentur. Et si coniunxerimus his quod Plato posuit * nostrum scire non esse nisi reminisci, videbimus quod, apud eum, intellectus noster non recipit de novo aliquod intelligibile, sed a principio est formatus omnibus. – Ambiguum vero est, an propter secundum opus posuerit intellectum agentem.

* In *Phaedone*, cap. XVIII sqq.

II. Ex Aristotele unam habemus responsivam conclusionem: quod necesse est ponere intellectum agentem. – Probatur sic. Omne quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per aliquod ens actu: sed intellectus noster est in potentia ad intelligibile: ergo non reducitur in actum nisi per intelligibile in actu. Sed intelligibile in actu, quoad quidditates naturales, non invenitur in rebus. Ergo oportet fieri. Ergo ex parte intellectus oportet ponere virtutem factivam: et hanc vocamus intellectum agentem.

III. Nota hic quod duarum operationum quas diximus * attribui intellectui agenti, *illuminatio* non usquequaque clara est. Quoniam dicet quispiam quod ipsa vis intelligendi, quae est intellectus possibilis *, lumen est sufficiens sibi ad cognoscendum intelligibile in actu oblatum per speciem, et sustentatum per phantasmata; quemadmodum in sensu ipsa vis sentiendi sat est ad iudicium de sensibilibus, nec oportet distinguere sensum in illustrativum et receptivum. – Sed altera operatio, quae est facere obiectum in actu, convincit ad ponendum intellectum agentem: quemadmodum, si natura non posset facere visibile in actu, convinceremur ex parte sensus ponere sensum vel visum agentem. Et propterea concludendo dicitur in littera: *Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.*

* Num. I.
* *est intellectu* – in intellectu *possibili* editiones 1508, 1514.

IV. Circa hunc articulum, adverte quod etiam posteriores discordes sunt. Nam Durandus * Platonem sequitur in negatione intellectus agentis. – Godofredus *, etsi concedat intellectum agentem, negat tamen ipsum effective illuminare: credit enim quod formaliter illuminet. Sed de hac opinione erit in sequentibus sermo: modo, cum quaestio *an est* ventilatur, cum Durando disputandum est.

* I *Sent.*, dist. III, q. V.
* In *Quodlibetis*. – Cf. Scot., I *Sent.*, dist. III, q. VII, opin. 2.

Est autem summa rationis eius quia, si intellectus agens ponitur, vel ratione operationis in phantasma, aut in intellectum possibilem, aut utrumque, ponitur. Sed nihil horum est. Ergo. – Probatur quod non in phantasma. Quia nec influendo illi aliquid, ut patet; nec abstrahendo ab eo aliquid, ut magis est notum; nec educendo de potentia eius, ut ex eo liquet, quia eductum est post eductionem in eo ex quo educitur. – Similiter probatur quod non in intellectum. Quia aut solus agit in illum: et hoc non. Aut simul cum phantasmate: et hoc non. Tum quia, si phantasma secundum se est impotens in intellectum agere, utpote immaterialem; ergo etiam erit impotens ad coagendum: non enim est mutatum. Aut si secundum se erat potens: et sic non oportet ponere intellectum agentem, sicut nec sensum agentem cum obiecto sensibili.

V. Ad hoc breviter dicitur quod, ut in littera dicitur, necessitas intellectus agentis est ut ens sensibile sit nobis intelligibile in actu. Ad hoc autem requiritur operatio et in phantasma, et in intellectum possibilem. Et de actione quidem in phantasma erit sermo proprius in qu. LXXXV, art. 1, ad 4. Quamvis breviter dici possit quod agit educendo de potentia phantasmatis, non subiectiva, sed *ministeriali*: et ideo eductum non est in eo, sed in potentia subiectiva, quae est intellectus possibilis.

De actione vero in intellectum possibilem, dicitur quod necesse est ponere praeter phantasma aliud agens: quia intelligibile in actu distat ab intelligibili in phantasmate genere; et non sicut unus gradus alicuius generis ab alio eiusdem, ut in sensu et sensibili contingit, dum utrumque materiale; intelligibile vero actu, immateriale esse oportet. – Et cum dicitur: Phantasma solum est impotens; ergo immutatum semper erit impotens: – respondetur concedendo antecedens, et distinguendo consequens: *immutatum in se*, vel *in ordine ad aliud*. Primo modo est immutatum: sed nihil obstat, quoniam sufficit quod sit mutatum in ordine ad aliud. Et consistit ista mutatio in hoc, quia de seorsum agente transit in ministrum alterius: constat autem quod eadem vis aliquid potest sub alterius auctoritate, quod sola non posset. – Et cum dicit arguens quod mirum est quod ex assistentia alterius aliquid possit quod prius non posset: respondendum est quod *propter admirari coepit philosophia* *: causa enim huius inferius ** patebit in loco praedestinato.

* Aristot., *Metaphys.*, lib. I, cap. II, n. 8. – S. Th. lect. III.
** Loco cit. supra num. IV.

VI. Circa hunc tertium articulum, est non parva dubitatio, an intelligibile in actu, quod est effectus intellectus agentis, sit prius quam species intelligibilis: an ipsa species intelligibilis sit ipsum intelligibile in actu, quod dicitur effectus intellectus agentis.

Quod enim sit prius saltem natura, ex hoc articulo habetur dupliciter. Primo, ex calce corporis articuli, ubi dicitur quod, quia id quod est in potentia non reducitur in actum nisi per aliquod ens actu, quemadmodum sensus per sensibile; et intelligibile in actu, quod debet reducere intellectum existentem in potentia ad actum, non invenitur in rebus: oportet ponere intellectum agentem facientem intelligibile in actu, eductivum intellectus possibilis de potentia ad actum. Hic enim videtur planus sensus litterae. Ex hoc autem liquido habetur quod intelligibile in actu praevenit speciem intelligibilem; immo est ipsius causa.

Secundo, ex responsione ad secundum, ubi expresse dicitur quod, si lumen requiritur ad visionem ex parte coloris, quod similitudo inter lumen et intellectum agentem tenet, non solum quoad necessitatem, sed quoad eius causam; quia propter idem requiritur. Sed lumen, stante illa hypothesi, facit colorem in actu visibilem, a quo producitur species visibilis in oculo. Ergo lumen intellectus agentis facit phantasma actu intelligibile; et sic a phantasmate illuminato producitur species intelligibilis in intellectu possibili.

VII. Ad oppositum autem est, quia phantasma semper est quid de genere sensibilium et materialium: ergo intelligibilium in potentia. Intelligibile enim in actu oportet abstrahere ab hic et nunc; quod est impossibile convenire phantasmati.

Et confirmatur. Quia cum cogitativa possit comprehendere quidquid repraesentat actu suum phantasma; si phantasma esset intelligibile in actu, phantasia cognosceret intelligibile in actu. Hoc autem est intelligere. Et sic cogitativa esset intellectus, et intellectus non differret a sensu, etc.

VIII. In hac difficultate sunt duo modi dicendi: alter communis; alter singularis *. Communiter quidem tenetur quod species intelligibilis est ipsum intelligibile in actu, quod dicitur effectus intellectus agentis: ita tamen quod actio intellectus agentis, quae terminatur primo ad speciem intelligibilem, terminatur secundario ad rem repraesentatam

* Cf. num. [illegible].

per speciem, puta naturam bovinam aut leoninam; quae, ut sic repraesentata, est denominatione extrinseca intelligibilis in actu, intelligibilitate actuali, idest immaterialitate, existente in specie intelligibili, non in se.

Et iuxta hanc viam, glossanda erunt verba s. Thomae in corpore articuli, dicendo quod caute et artificiose processit: quoniam non subsumpsit quod oportet ponere intelligibile in actu quod reducat intellectum de potentia ad actum, quod apparet quod subsumi debuisset; sed subsumpsit quod *oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibile in actu, per abstractionem specierum* etc. Quasi subintellexerit quod oportet alterum duorum subsumere: aut quod ponatur intelligibile in actu reductivum intellectus de potentia ad actum; aut oportet ponere aliquid aequivalens, scilicet virtutem reductivam intellectus de potentia ad actum. Et exprimens modum, dixit: *per abstractionem specierum* etc. – Verba quoque responsionis ad secundum glossanda sunt, quod lumen intellectus agentis requiratur *propter idem*, idest ex parte obiecti, quoad hoc, quia obiectum de se non sufficit movere potentiam. Et non oportet quod intelligatur quoad hoc, quod sicut color lumine fit actu visibilis, ita phantasma illustratum.

Favent autem huic opinioni verba s. Thomae in multis locis, dum appellat ipsam speciem intelligibilem *intelligibile in actu* *; et dum dicit ** intelligibile in actu fieri *per abstractionem speciei a conditionibus materialibus*.

Et secundum hanc viam, ubicumque invenitur quod intelligibile in actu movet intellectum nostrum *, glossanda sunt dupliciter: aut *intelligibiliter*, quoad actum secundum; aut movet non effective, sed *formaliter*, etiam quoad actum primum.

* Cf. II *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. I; *Compend. Theol.*, c. LXXXIII.
** In isto art.; et *de Spirit. Creat.*, art. 9.
* Cf. Qu. *de Anima*, art. 4.

IX. Singularis autem dicendi modus occurrit mihi non despiciendus. Et consistit in hoc, quod lumen intellectus agentis facit intelligibile in actu in phantasmate per modum abstractionis, prius natura quam fiat species intelligibilis in intellectu.

Ad cuius evidentem perceptionem, ab effectu luminis et abstractionis procedendum est. Effectus luminis duplex est: scilicet *formalis*, et *obiectivus*. Formalis quidem est *esse luminativum*, ut patet in diaphano: obiectivus vero est *apparere*, ut patet in colore, color enim non apparet nisi illustratus. Abstractio autem, in qua *non est mendacium* *, cum consistat in acceptione unius et non alterius sibi coniuncti, eius proprius quasi effectus est *apparere unum, non apparendo aliud*, ut de se patet. – Unde in proposito imaginor quod, cum in phantasmate sit natura haec, adveniente lumine intellectus agentis, phantasma illustratur non formaliter, ut diaphanum, sed obiective, ut color; qua illustratione splendet atque relucet in phantasmate non totum quod est in eo, sed quidditas seu natura tantum, et non singularitas illius ei coniuncta; ita quod ista illuminatio est abstractiva, quia facit apparere unum, scilicet *quod quid est*, non apparendo aliud, scilicet principium individuans. Ac per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, natura scilicet abstrahens ab hic et nunc: et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem.

* Cf. Aristot., *Physic.* lib. II, cap. II, num. 3. – S. Th. lect. III.

Et si quaeritur, Cur non relucet etiam singularitas? in promptu causa est: quia singularitati materiali, de qua est sermo, repugnat esse intelligibile in actu; quidditati autem non nisi ratione talis singularitatis. Unde sicut lumen corporeum facit colorem pomi apparere, et non saporem aut odorem, quia repugnat his reddi apparibiles lumine, non autem colori; ita quidditas rei sensibilis potest reddi apparibilis lumine, non autem illius singularitas. Quod ex eo patet, quod species intelligibiles non posuimus generari tales quod sint similitudines singularium. – Nec ex hoc sequitur quod singularitas materialis a nullo intellectu sit per se intelligibilis: quoniam intelligi eam posse per speciem non ab ipsa, sed aliunde habitam, nihil obstat praedictis; non enim tunc ipsa singularitas est actu intelligibilis, nisi extrinseca denominatione ab illa specie sumpta.

X. Nec ex his pono quod phantasma sit ens intelligibile: sed quod in phantasmate illustrato relucet actu intelligibile, ipsum autem phantasma est de genere sensibilium. Nec hoc est mirabile contemplantibus vim abstractionis, et perspicue videntibus quod hoc nihil aliud est quam phantasma illustrari quoad unum, et non quoad aliud. – Nec superfluit propterea species intelligibilis: sicut non superfluit species visibilis, et tamen color est actu visibilis.

Nec propterea intellectus agens minus principaliter, aut mediate, concurrit ad speciei productionem: immo, cum unumquodque agat secundum quod est actu, et phantasma non habeat intelligibile in actu nisi lumine intellectus agentis; consequens est quod ipsum lumen sit primum agens et immediatum; nullum enim inter ipsum et speciem mediat agens. Non enim est imaginandum quod ab intellectu agente fluat lumen in phantasma, et quod phantasma illo suffultum lumine producat speciem, quemadmodum corpus illuminatum movet visum. Sed quod ipse intellectus agens est lumen, quo splendet obiective phantasma secundum quidditatem in eo existentem, et sic producitur species ab utroque. Ita quod ab intellectu agente immediate procedit utrumque, ordine tamen quodam: quia prius natura illustratur phantasma, quam a se et phantasmate actuetur intellectus possibilis. Et est simile, si fingamus lucem corporis lucentis non diffundere lumen in medio, sed approximatam colori, illum illustrando visibilem reddere, ac sic videri.

XI. Unde s. Thomas, in II *Contra Gent.*, cap. LXXVII, expresse dicit quod *actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis*. – Et in eodem capitulo, exprimens quid sit actio ista, dicit: *In anima intellectiva est virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia in actu*, etc. – Consonant quoque huic positioni dicta eiusdem in eodem libro, cap. LXII, ubi dicit: *Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas*, etc. Ubi patet quod contra species intelligibiles dividit *intelligibile in actu:* non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu. – In quaestione quoque *de Anima*, qu.* 15, dicit quod *intellectus agens per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili*.

* Al. *artic.*

XII. Ad obiecta vero in oppositum * facile respondetur, notando quod intelligibile in actu invenitur dupliciter: *formaliter*, et *obiective*. Formaliter est species intelligibilis, cum reliquis immaterialibus: obiective vero est quidditas relucens in phantasmate lumine intellectus agentis. Differentia autem multiplex est inter utrumque. Quia formale est immateriale secundum esse: obiectivum vero secundum relucentiam tantum. Et ideo formale abstrahit ab hic et nunc secundum esse: obiectivum vero secundum relucentiam tantum. Formale, quod est species intelligibilis, secundum se totum non est nisi similitudo quidditatis: obiectivum vero, ut sic, quidditatis tantum est imago; secundum tamen totum quod est, repraesentat singularitatem materialem, quia in essendo materiale est.

* Cf. num. VII.

Et ideo diligenter ac caute oportet attendere in hac re vocabula quid formaliter importent, ut formaliter loquamur. *Phantasma* enim sonat imaginem singularium. Et ideo simpliciter concedatur quod est de genere sensibilium et materialium, et non abstrahentium ab hic et nunc; et quod est intelligibile in potentia; et quod potest comprehendi a cogitativa, etc. Sed *quidditas in phantasmate illustrata lumine intellectus agentis* sonat aliquid a sensibilibus elevatum, et abstractum per relucentiam ipsius et non-relucentiam individuantium sensibilium materialium, etc. Et propterea concedo quod est intelligibilis in actu. – Et cum dicitur: Ergo una res, scilicet phantasma, est in duobus generibus, scilicet sensibili et intelligibili: – conceditur secundum diversa esse; quia secundum reale est sensibilis, et secundum esse relucentiae est intelligibilis. Et hoc consonat connexioni universi: quoniam sic *supremum infimi attingit infimum supremi* *.

* Cf. Dionys. *Div. Nom.*, c vii. – S.Th. le iv.

Nec oportet cogitativam comprehendere omni eo modo quo phantasma repraesentat, qualitercumque sumptum: sed sufficit quod adaequet phantasma ut phantasma; non autem ut illustratum superiori lumine: quoniam hoc sortitur in homine ut ministrat intellectui, et non absolute. Unde phantasma dormientis non est actu intelligibile; sed tunc tantum, cum actualiter relucet lumine intellectus agentis.

* Cf. num. VIII, XI. Et iuxta hanc viam omnia facile salvantur; et dicta peripatetica diversa * concordantur, et glossantur cum praedicto fundamento suisque distinctionibus; optimeque ac plano sensu interpretatio praesentis articuli fit, dum vere ponimus intelligibile in actu et effectum intellectus agentis, et motivum intellectus possibilis.

XIII. In responsione ad primum, est quaestio *de Sensu Agente* *, propter Averroem in II *de Anima*, comm. LX. * Inter inedita Caietani. - Conf. Echard, *Script. Ord. Praed.*, tomo II, pag. 17.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT ALIQUID ANIMAE

II *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LXXVI, LXXVIII; *De Spirit. Creat.*, art. 10; Qu. *de Anima*, art. 5; *Compend. Theol.*, cap. LXXXVI; III *de Anima*, lect. x.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae [α]. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Ioan. I * (* Vers. 9.): *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

2. PRAETEREA, Philosophus, in III *de Anima* * (* Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. x.), attribuit intellectui agenti quod *non aliquando intelligit et aliquando non intelligit.* Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

3. PRAETEREA, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis [β] est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit: quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. PRAETEREA, Philosophus dicit, in III *de Anima* * (* Cap. V, n. 1. - S. Th. lect. x.), quod intellectus agens est *substantia actu ens.* Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. PRAETEREA, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus: nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu: quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae [γ].

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, III *de Anima* *, quod *necesse est in anima has esse differentias,* scilicet intellectum possibilem, et agentem.

RESPONDEO DICENDUM quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur [δ] per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam * (* Vide Avicen. *de Anima*, part. V, cap. V; Averr. III *de Anima*, comment. XVIII.) hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. – Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu [ε]. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae: non enim solus sol generat hominem, sed [ζ] est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra * (* Qu. LXXVI, art. 1.) dictum est, cum de intellectu possibili [η] ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. – Et ideo Aristoteles * comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii [θ] *de Anima* *.

α) nostrae. – Om. [illegible]
β) possibilis. – passivus Pab.
γ) nostrae. – Om. ABCDEGab.
δ) dicitur. – dicitur tantum A, dicitur tamen [illegible] et a.
ε) in actu. – Om. BCE.
ζ) sed. – sed etiam B. – Pro virtus, vis ADF.
η) possibili. – potentiali Pab.
θ) Tertii. – super Tertium B.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta *, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra * patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV *: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

* De quibus cf. *de Spirit. Creat.*, art. 10.
* Qu. xc, art. 3; Iª IIªᵉ, qu. III, art. 7.
* Vers. 7.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra [ι] * de ipso praemiserat: *idem autem est secundum actum scientia rei.* – Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

* Loco citato in arg.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

AD QUARTUM DICENDUM quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem [ϰ] actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

AD QUINTUM DICENDUM quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur [λ], per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ι) *supra.* – *ibidem* B.
ϰ) *quidem.* – *quaedam* P.
λ) *participatur.* – *perficiatur* ed. *b.* – Pro *abstrahit a materia*, *abstrahit accidentia* GpF, *abstrahitur a materia* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore quinque facit: primo, ponit conclusionem responsivam affirmative; secundo, ponit occasionem diversitatis opinionum; tertio, ponit opinionem oppositam; quarto, improbat eam, simul probando intentam, tripliciter; quinto, ad bonitatem doctrinae, addit quid sentiendum sit de illo alio intellectu *.

* Cf. num. VIII.

II. Quoad *primum*, conclusio est ista: Intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animae nostrae. – Ubi nota quod non absolute, sed cum determinatione illa, scilicet *de quo Philosophus loquitur*, proponit conclusionem: quoniam, ut in *Quaestionibus Disputatis* * patet, multi per intellectum agentem intelligunt Deum Gloriosum; qui verissime est intellectus simpliciter et summe agens, sed extra propositum nostrum, quo nobis propria inquirimus.

* Qu. *de Anima*, art. 5. – Cf. II *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. 1.

III. Quoad *secundum*, occasio diversitatis est, quia oportet ponere intellectum quendam superiorem nostro, a quo noster intelligendi vim habeat. – Probatur triplici medio. Tum quia ante participans est per essentiam tale. Tum quia ante mobile est immobile. Tum quia ante imperfectum est perfectum. – Constat enim quod anima nostra, quoad primum, est intelligens per participationem: in cuius signum, non tota, totalitate potestativa, est intellectualis; sed secundum aliquas suas vires est intellectiva, et secundum aliquas sensitiva. Et quoad secundum, est mobilis, dum intelligit cum discursu: discursus enim in intellectualibus est ut motus in mobilibus ad acquisitionem termini. Et quoad tertium, est imperfecta: tum quia non omnia, scilicet per proprias species, intelligit; tum quia procedit de potentia ad actum. – A tali autem per essentiam, et immobili, et perfecto, dubium non est emanare quod est tale per participationem, mobile et imperfectum. Est igitur aliquis superior intellectus, a quo nostra anima dependet in intelligendo.

IV. Quoad *tertium*, opinio multorum fuit quod ille intellectus superior et separatus est intellectus agens illustrans phantasmata, etc. Et haec opinio est Averrois; et est Platonis, ut in littera dicitur *.

* Prope finem corp.

V. Quoad *quartum*, probatur quod, dato quod iste intellectus illustraret phantasmata, adhuc oportet ponere alium intellectum agentem, qui sit aliquid animae nostrae: quod est conclusio proposita. Et probatur tripliciter *. Primo, ratione tali. In omni natura perfecta, praeter agentia universalia, inditae sunt virtutes activae propriae ad perficienda propria illius opera: sed anima humana est natura perfecta, immo perfectissima omnium inferiorum: ergo praeter agentia universalia, sunt in ea virtutes propriae quasi univocae, ad opera propria perficienda.

* Cf. num. VII.

VI. Circa hanc rationem dubium occurrit, quia videtur petere principium in minori: subsumit enim, vel supponit, quod facere intelligibilia in actu sit opus animae humanae: hoc enim est de quo disputatur cum ponentibus intellectum agentem separatum.

Ad hoc dicitur quod, ut apparet ex II *Contra Gent.*, cap. LXXVI, in quarta ratione contra Averroem et Alexandrum, ista ratio non supponit neque subsumit quod facere intelligibilia in actu sit nostrum opus, sed probat hoc. Subsumit autem quod intelligere sit opus humanum, et consistit in agere intellecta in actu, et pati ea. Ergo principium proprium agendi et patiendi est in ea: alioquin imperfectiora habuissent omnia principia necessaria ad sua opera, et humana anima perfectissima non.

VII. Secundo *, sic. Experimur nos abstrahere universalia a phantasmatibus: ergo intellectus agens est aliquid nostri. – Consequentia probatur: quia actio non convenit alicui, nisi principium illius, quod est ratio agendi, insit illi cui attribuitur actio. – Antecedens vero liquet ex eo, quod ad libitum quaecumque oblata intelligimus in communi: hoc enim absque abstractione fieri nequit.

* Cf. num. V.

Tertio, probatur auctoritate Aristotelis, qui comparavit ipsum lumini; ad differentiam Platonis, qui comparavit soli.

VIII. Quoad *quintum* *, quia diversae sunt opiniones de illo intellectu separato, dum aliqui tenent illum esse ultimam Intelligentiam, ut Avicenna *; aliqui penultimam, ut Averroes *; aliqui Deum, ut doctores catholici: et quia magni refert ad fidem, quoniam in illius consecutione, tan-

* Cf. num. I.
* *Metaph.* tract. IX, cap. III.
* Cf. III *de Anima*, comment. XIX; *Tract. IV* in *Metaphys.*

quam in propriae causae adeptione, consistit beatitudo: ideo s. Thomas, sollicitus de his quae sunt fidei, statim subdidit quod secundum fidei documenta intellectus ille, habens illas tres quas diximus conditiones *, est Deus Gloriosus, in quo solo beatur anima, et a quo solo *est signatum lumen in nobis.* * Cf. num. III.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT UNUS IN OMNIBUS

II *Sent.*, dist. XVII, qu. II, art. 1; *De Spirit. Creat.*, art. 10; Qu. *de Anima*, art. 5; *Compend. Theol.*, cap. LXXXVI.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est *separatus*, ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. x.

2. PRAETEREA, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. PRAETEREA, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

* Ibid.

RESPONDEO DICENDUM quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis *. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. – Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra * dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum [α] *.

* Art. praeced.

* Qu. LXXVI, art. 2.

* I[illegible]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit *, *agens est honorabilius patiente.* Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam [β] intellectus agens dicitur *separatus:* non quasi sit aliqua substantia separata.

* Loc. cit. in arg., Did. num. 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum: sed quod sit unus in omnibus secundum [γ] habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium: non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis: et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. – Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini *.

* Cf. art. praec.

α *numero sit diversarum substantiarum.* – *sit diversorum subiectorum* Pab.

β) *modum etiam.* – *etiam modum* ABCEF, *modum* Dab.

γ) *in omnibus secundum.* – *et habens* Fa. *secundum* ceteri. – Pro *abstrahit*, *abstrahitur* ABDFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus: *unus* numero. – In corpore respondet quaesito iuxta utramque viam: scilicet quod si intellectus agens est substantia separata, est unus numero: si aliquid animae, multiplicatur cum ea, ut patet.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM MEMORIA SIT IN PARTE INTELLECTIVA ANIMAE

Iª IIªᵉ, qu. LXVII, art. 2; I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 1; III, dist. XXVI, qu. I, art. 5, ad 4; IV, dist. XLIV, qu. III, art. 3, quª. 2, ad 4; dist. L, qu. I, art. 2; II *Cont. Gent.*, cap. LXXIV; *De Verit.*, qu. X, art. 2; qu. XIX, art. 1; *Quodl.* III, qu. IX, art. 1; XII, qu. IX, art. 1; I *Cor.*, cap. XIII, lect. III; *De Mem. et Remin.*, lect. II.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.* * (* Cap. II, III, VIII.), quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt *hominibus* [α] *pecoribusque communia*. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis: dicit enim ibidem * (* Cap. II.) quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae*. Ergo memoriā non pertinet ad partem animae intellectivam.

2. PRAETEREA, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub *hic et nunc*. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. PRAETEREA, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *de Trin.* * (* Cap. XI.), quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens*.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna * (* *De Anima*, part. V, cap. VI.) hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. – Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae. – Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc [β] modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim [γ], in III *de Anima* * (* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. VIII.), quod, cum intellectus possibilis *sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum;* et quod *hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire.* Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia et tunc est quodammodo in potentia, licet [δ] aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas [ε] cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas [ζ]. – Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva [η] tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum,

α) *hominibus.* – *homini* codices; et ita mox.
β) *hunc.* – *illum* codices et *a b.*
γ) *Dicit enim.* – *qui dicit* codices et *a.* – In textu cit. post *sciens* G addit *sciens autem;* pro *qui*, *qui est* BsAD, *quis* P*b*; pro *et quod hoc*, *hoc autem homini* BsA, *et quod* FG*a*; *et tunc potentia* om. CEpA; pro *similiter*, *sim*ʳ C, *semper* pB, *simpliciter* PADEG*b*; pro *ut ante*, *et ante* CEGpAD, *sicut ante* BsAD, *et aut* editio *a*, *et autem* editio *b*.
δ) *licet.* – *sed* P*ab.*
ε) *per eas* – Om. P*ab.*
ζ) *effluxas.* – *effusas* ABCDEF*ab.*
η) *sensitiva.* – *in sensitiva* B.

θ praeter concomitantiam [θ] organi corporalis. Unde Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus* * Cap. IV, n. 4. - S. Th. lect. VII.

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. – Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, ι et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus [ι]. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo: homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra * de intellectu dictum est; et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. – Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum [ϰ], prout est hic et nunc *. * Qu. LXXVI, art. I. * D. 865. ϰ

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est [λ] in intellectu in potentia tantum: λ et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Aliquando [μ] medio μ modo se habet inter potentiam et actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

θ) *concomitantiam.* – *communicantiam* ABG.
ι) *intellectus.* – Om. codices.
ϰ) *praeteritum.* – *scilicet obiectum* addit B.
λ) *intelligibilis aliquando est.* – *intelligibiles aliquando sunt* PFG et edd. *a b.*
μ) *Aliquando.* – *autem* addunt codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *memoria,* ut patet in *de Memoria et Reminiscentia* *, significat vim conservativam cognitorum praeteritorum, ut praeterita sunt. Et patet hoc ex communi usu loquentium: nullus enim dicit se recordari alicuius, nisi sub ratione alicuius praeteriti actus et noti. * Cap. I. - S. Th. lect. I.

In corpore, subintellecta distinctione duorum quae inveniuntur in memoriae ratione, quae sunt conservatio specierum ac rerum apprehensarum, et praeteritio rei apprehensae, duo principaliter facit: primo, respondet quaesito iuxta primam memoriae conditionem, scilicet conservare; et secundo, iuxta secundam, rationem obiecti *. – Quoad *primum,* primo refert opinionem Avicennae; secundo, respondet secundum propriam opinionem *. * Cf. num. V. * Cf. num. III.

II. Ex Avicenna refert tria: radicem opinionis; opinionem ipsam; et concomitans ipsam. Et sic quarto, applicando ad propositum, respondetur quaesito negative secundum Avicennam.

Circa radicem opinionis, adverte quod satis profunda est. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliquid esse in aliquo contingit dupliciter: scilicet *cognoscibiliter*, et *realiter.* Cognoscibiliter vocatur esse in aliquo, quod est in eo ut cognitum in cognoscente; realiter vero, quod est in eo ut res in re, quo modo quaelibet forma est in eo quod informat. – Hac autem distinctione verissima supposita, ulterius Avicenna, utens alia propositione, scilicet, *Vis cognoscitiva non recipit nisi cognoscibiliter,* sub ea subsumebat: Sed intellectus est vis cognoscitiva, ergo non recipit nisi cognoscibiliter. Tunc ultra: Sed retinere species absque cognitione, est habere eas non cognoscibiliter, sed realiter, quia non per modum cogniti, sed rei, retinentur, ut quaelibet forma in subiecto; ergo nulla vis cognoscitiva retinet species, quam primum desinit habere cognitum ut cognitum. – Unde, ut in parte sensitiva conservarentur species, distinxit * vires sensitivas in *cognoscitivas,* et hae non servant; et in *thesauros specierum,* in quibus apprehensa conservantur. Et quoniam talis distinctio virium sensitivarum permittitur quia tota pars sensitiva est organica (ex hoc enim habet quod retineat aliquid per modum rei, communicans in hoc cum materia corporali), et intellectiva pars ab omni corpore est elevata: consequens est quod pars intellectiva recipiat tantum cognoscibiliter, et consequenter quod non conservet. – Et sic patet radix opinionis Avicennae. * [illegible]

Ipsa autem opinio consistit in hac negativa, scilicet quod non conservat: et in affirmativa, scilicet quod quoties intelligit, fluit in ipsum ab intellectu agente species intelligibilis. – Comitatur autem ipsam, quod apud ipsum doctus differt ab inscio, habilitate se convertendi ad intellectum agentem. – Et sic patet responsio ad quaesitum apud illum.

III. Ex propria opinione, s. Thomas arguit contra Avicennam, primo, auctoritate Aristotelis; secundo, ratione. Tertio, concludit responsionem ad quaesitum affirmative. – Omnia clara sunt in littera; et habes hoc diffusius in II *Contra Gent.*, cap. LXXIV.

IV. Adverte hic quod Avicenna * in hoc videtur esse deceptus, quod non subtiliter distinxit latitudinem actus et potentiae. Concesso siquidem toto suo processu, et conclusione quae sequitur, scilicet quod intellectus nihil recipit nisi intelligibiliter; ulterior consequentia, scilicet, *Ergo non recipit nisi quandiu actu cognoscit*, supponit unum falsum, scilicet quod recipere cognoscibiliter contingat uno tantum modo, scilicet in actu; cum tamen contingat duobus, scilicet in actu puro, et in actu permixto potentiae, idest in actu secundo et in actu primo. Unde in definitione animae * ponitur quod est *actus primus sicut somnus:* quod non salvaretur, si tunc tantum non operaretur cum est in potentia, cum hoc sit commune omnibus passivis principiis; sed optime salvatur cum anima ponitur talis natura quod est actu quandoque ut somnus, quandoque ut vigilia. Constat autem quod esse actu ut somnus est esse in actu primo. Et rursus constat quod esse actum primum praecipue convenit animae intellectivae. * Cf. num. II. * Aristot., *de Anima*, lib. II, cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.

Igitur non ex hoc quod organica est pars sensitiva, sed ex alia ratione, in qua communicat cum intellectiva, habet quod retineat species, et actu non cognoscat. – Nec species conservari est esse per modum rei: sed est esse cognoscibiliter, non actu nec potentia, sed medio modo inter actum et potentiam, idest partim in actu et partim in potentia. Cognoscitivum enim tripliciter potest se habere ad cognitum. Scilicet in pura potentia: et tunc nec est cognoscibile in actu, nec cognitum in actu, sed utrumque in potentia. Vel partim in actu et partim in potentia: et tunc est cognoscibile in actu, et non est cognitum in actu, sed est in potentia ut sit cognitum in actu. Vel totaliter in actu: et tunc est ipsum cognitum in actu. Unde cum species conservatur, obiectum est in cognoscitivo cognoscibiliter, quia

ut cognoscibile, quamvis non ut cognitum. – Et quia obiectum esse cognoscibiliter utroque modo, scilicet ut cognoscibile et ut cognitum, non advertit Avicenna, ideo putavit speciem remanere per modum rei. Et ipsum sequitur multa illustrium virorum turba, in hoc tamen minus perspicacium. Et ideo tu bene nota haec: quoniam ex hac radice multae solvuntur quaestiones, et nobilitas cognoscitivae naturae sustinetur.

* Cf. num. I.

V. Quoad *secundum* *, respondet iuxta secundam conditionem memoriae, negative. Et ratio satis clara est: quia potentiae universalis obiectum non est particulare; praeteritum autem ut sic, particulare est, quia ad certam temporis differentiam est determinatum. Est enim sermo de praeterito in actu exercito. Praeteritum enim in actu signato importatur hoc nomine *praeteritum:* in actu vero exercito, verbis praeteriti temporis, ut *fui, percussi, locutus sum,* etc. Constat autem quod, quemadmodum intellectus non immutatur a colore hoc, ita nec a colore ut sensatus fuit heri, quia abstrahit a particulari: et tamen constat quod, cum memoramur, immutamur ab obiectis ut tunc occurrerunt. Ergo.

VI. Circa hanc partem adverte duo. Primum est quod ex hoc quod intellectus reflexe respicit singulare, non sequitur quod in eo sit memoria: quia cognitio reflexa non ponit in eo speciem ipsius singularis, cuius conservatione possit habere rationem memoriae. Oportet enim memoriam praeteriti ut sic, habere obiecti praeteriti ut sic, ac per hoc singularis, speciem. Et ideo in littera ex negatione singularitatis in obiecto intellectus ut sic, infertur negatio memoriae ut praeteriti per se. – Non tamen inconvenit intellectum reflexe reminisci singularium, sicut et cognoscit ea. Et hoc bene nota.

* Art. 2.

Secundum est quod Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. III *, tenet memoriam singularium sensibilium ut praeteritorum, etc., esse in intellectu. Sed quia, ut ipsemet dicit, supponit intellectum cognoscere intuitive haec singularia sensibilia, et actiones sensuum nostrorum; et inferius * erit specialis quaestio, *Utrum intellectus noscat singularia:* ideo illucusque differatur solutio rationum suarum.

* Qu. LXXXVI, art. I. - Cf. Comment.

VII. Circa hunc sextum articulum, remanet dubium non dissimulandum: et est tale. In anima separata est memoria quoad utramque conditionem, scilicet conservationem obiecti, et praeteritionem tam actus quam obiecti sensibilis. Ergo in parte intellectiva est memoria complete. – Antecedens patet: quia aliter non recordaretur malorum sensibilium quae fecit; puta quod fecit tale furtum, tunc, cum tali, etc. – Consequentia autem est per se nota: quia quod remanet in anima separata, ad solam partem intellectivam pertinet.

VIII. Ad hoc non potest complete dici, donec de anima separata determinetur. Veruntamen, concesso antecedente, de cuius veritatis modo in qu. LXXXIX * erit sermo, dicitur quod praeteritio obiecti dupliciter inveniri potest in memoria. Uno modo, ut cognita et memorata: et sic invenitur in anima separata. Alio modo, ut immutans ad memorandum: et sic non invenitur in anima intellectiva. Et tamen ad memoriam proprie dictam requiritur praeteritio obiecti utroque modo, ut experimur in nobis: immutamur enim, cum reminiscimur, a rebus ut tunc et ibi cognitis, et sic recordamur eas tunc et ibi nobis occurrisse. Anima autem separata novit quidem se tunc ibi hoc commisisse: sed non immutatur ab illo ut tunc ibi commisso.

* Art. 4, in Comment.

Negatur ergo antecedens, quoad praeteritionem obiecti ut immutativam: conceditur tamen, ut terminativam. – Et hoc modo conceditur etiam consequentia: quia ista memoria non est nisi memoria reflexa et indirecta, quae non est proprie et complete memoria; ut ex dictis * patet, et ex dicendis cum de intellectione singularium erit sermo *, clarius patebit. – Et haec vera videntur, si anima separata per species hinc delatas, horum recordatur.

* Num. VI.
* Cit. qu. LXXXVI, art. I. - Cf. Comment.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ALIA POTENTIA SIT MEMORIA INTELLECTIVA, ET ALIA INTELLECTUS

Infra, qu. XCIII, art. 7, ad 3; I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. LXXIV; *De Verit.*, qu. X, art. 3.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in X *de Trin.* *, ponit in mente *memoriam, intelligentiam et voluntatem.* Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

* Cap. XI. - Cf. lib. XIV, cap. VII.

2. PRAETEREA, eadem ratio distinctionis [α] est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra * dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

3. PRAETEREA, secundum Augustinum *, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

* De Trin., lib. X, cap. XI; lib. XI, cap. VII.

SED CONTRA, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III *de Anima,* attribuit intellectui, ut dictum est *. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

* Art. praeced., ad I.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra * quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum: sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem [β] albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis *; eo quod intellectus possibilis est *quo* [γ] *est omnia fieri* *. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.

* Qu. LXXVII, art. 3.
* Qu. LIX, art. 4.
* D. 752.
* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. III, cap. V, num. I. - S. Th. lect. X.

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia:

α) *distinctionis.* – *definitionis* Pb.
β) *per diversitatem.* – *secundum rationem* Pab.
γ) *quo.* – *in quo* B, *quod* P. – Pro *diversificatur differentia, diversificatur potentia* editiones aliquae.

potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu *: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

* D. 866.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I *Sent.* dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres *vires;* tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV *de Trin.* *, quod *si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit.* Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus [δ] potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis *.

* Cap. VII.

* D. 721.

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae [ε]; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra * dicta.

* In corpore. - Cf. art. praeced., ad 2.

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

δ) *tribus.* – *illis tribus* Pab.

ε) *diversificativae.* – *secundum diversitatem obiectorum* P; *sensitivarum ... potentiarum* om. edd. *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore unica conclusio responsiva negative: Memoria intellectiva non est alia potentia ab intellectu possibili. – Probatur sic. In intellectu nulla potest esse diversitas potentiarum, nisi agentis et possibilis: ergo memoria non est alia potentia ab intellectu possibili.

Antecedens, quoad utramque partem, probatur vigore talis disiunctionis implicitae: Diversitas potentiarum aut est ex diversitate formali obiecti; aut ex diverso genere attingendi idem obiectum formaliter. Sed intellectus diversitas non potest esse primo modo; et secundo modo solum causatur distinctio inter agentem et possibilem. Ergo in intellectu non potest alia esse potentiarum diversitas, nisi agentis et possibilis.

Disiunctiva, quoad disiunctionis sufficientiam, per se nota relinquitur: quoniam non facile esset tertium modum fingere. Primus enim complectitur obiectum ad quod est potentia; secundus vero genus ipsius potentiae; praeter quae duo nihil est essentialiter. – Quoad membra vero disiunctionis, singillatim in littera declaratur tali ordine. Primo, probatur quoad primam partem, sic. Potentia secundum id quod est, est ad obiectum: ergo secundum diversitatem formalem obiecti diversificatur. – Secundo, probatur minor, etiam quoad primam partem, sic. Potentia respiciens rationem communem, non diversificatur per inferiores differentias: ergo potentia respiciens rationem entis, non diversificatur penes aliquas entis differentias: ergo intellectus nullam ex parte obiecti diversitatem sortitur. – Tertio, quoad secundam partem tam maioris quam minoris. Quia ad idem obiectum alia est ratio agentis, alia patientis: quia illud ut actus ad potentiam, hoc ut potentia ad actum se habet.

Consequentia vero dicit duo: et quod memoria non est alia ab his; et quod coincidit cum intellectu possibili. Et quoad primum quidem, probatione non eget: quia si illae sunt solae, non datur ergo tertia. – Quoad secundum vero, probatur in littera: quia conservare, quod est actus proprius memoriae, est actus potentiae passivae, sicut et recipere; et non potentiae activae. Igitur non coincidit cum intellectu agente, sed possibili.

II. Circa hunc processum dupliciter dubitatur: primo simpliciter; deinde ad hominem. Simpliciter quidem, quia ex ista ratione videtur sequi quod nulla sit diversitas specifica inter quoscumque intellectus formaliter sumptos, nisi inter agentem et possibilem; et consequenter quod intellectus angeli et hominis sunt eiusdem speciei; immo omnes intellectus sunt eiusdem speciei. Quod autem hoc sequatur, patet utendo hac ratione sic. Nulla differentia entis diversificat intellectum: ergo nullus intellectus distinguitur ab alio intellectu ex parte obiecti. Omnes ergo intellectus sunt eiusdem speciei obiective, ut visus hominis et leonis: et sic non differunt formaliter ut intellectus sunt, sed ut proprietates sunt naturarum diversarum, ut visus hominis et visus leonis. – Antecedens est s. Thomae; qui et probat illud, quia entis ratio est obiectum intellectus. – Consequentia est nota: quia non nisi penes entis differentias diversa obiecta sumi possunt; nullus enim intellectus esse potest respectu non entis ut obiecti proprii.

Ad hominem vero, quia ipsemet s. Thomas superius, in qu. XII *, assignavit diversitatem in intellectu ex parte obiecti, cum posuit triplicem gradum intellectus, iuxta triplicem modum essendi rei cognitae, scilicet esse in materia, subsistere absque materia, et esse absque omni potentia. Quomodo ergo hic dicit nullam esse differentiam entis ex parte obiecti, penes quam diversificari possit intellectiva vis; et ibi posuit tres entis differentias esse obiecti intellectus differentias ita quod essent diversificativae illius?

* Art. 4.

III. Ad evidentiam horum, sciendum est triplicem esse de hac quaestione opinionem. Quidam enim tenent intellectivas potentias omnium angelorum et animae esse omnino eiusdem speciei. Et in hanc opinionem declinat quodammodo Scotus, in Secundo, dist. I, qu. ult., quamvis sub dubio relinquat. – Alii vero tenent intellectivas potentias omnium angelorum et animae esse eiusdem speciei, ut potentiae sunt, idest in ordine ad obiecta; esse autem diversarum specierum, ut proprietates sunt diversarum naturarum, quemadmodum dicimus de potentiis sensitivis exterioribus. – Alii vero credunt praedictas potentias esse omnino diversarum specierum. Et haec est via peripatetica, et s. Thomae. Fundatur autem opinio haec ultima, et ratio contra alias, quia naturae quarum sunt proprietates, diversae sunt specie, et operationes earum diversarum sunt rationum, ut patebit. Sed vide in quaestione speciali.

IV. Nunc solum discutienda est ratio posita in littera. Et dicendum quod, apud s. Thomam et veritatem, diversitas intellectuum non sumitur ex prima radice, scilicet *ex diversitate obiecti;* sed ex secunda, scilicet *diversitate actus et potentiae* *. Et ratio primi dicti est quia, cum obiectum respectu alicuius intellectus ponatur duplex, scilicet *terminativum* et *motivum* (aut quasi motivum), diversitas non attenditur penes diversitatem obiecti motivi, quia illud non adaequatur potentiae intellectivae; sed penes diversitatem obiecti terminativi, quod constat aequari potentiae, et e converso, extensive. Oportet enim de intellectu, sicut de aliis potentiis, loqui: videmus autem quod visus hominis non distinguitur specie a visu noctuae ex obiecto, quia utriusque obiectum terminativum est idem, puta lux; quamvis noctuae visus a tenebroso tantum lumine, hominis vero a claro moveatur. Unde, cum obiectum terminativum omnis

* Cf. num. I.

intellectus sit entis ratio, nulla ex parte obiecti diversitas intellectus diversificat: quamvis motivum obiectum intellectus nostri sit aliud a motivo angelorum; quoniam *quod quid est* rei sensibilis movet nostrum intellectum, quilibet autem angelus propriam habet substantiam ut obiectum quasi motivum.

Ratio vero secundi dicti est, quia intelligere est actus perfecti; perfectum autem consequitur actus. Et ideo sicut substantia immaterialis se habet substantialiter ad actum et potentiam, ita se habet ad intelligere. Unde primus intellectus, ut patet XII *Metaphys.* *, stabilitur puritate actus; infimus vero, in III *de Anima* *, constituitur pura potentia; et consequenter medii permixtione actus et potentiae diversa consurgunt. – Et haec est illamet radix qua intellectus possibilis distinguitur in littera ab intellectu agente *; quia hic scilicet actu, ille potentia.

* S. Th. lect. xi. – Did. lib. XI, cap. ix, n. 3 sqq. * Cap. iv, n. 3, 4, ii. – S. Th. lect. vii, viii. * Cf. num. i.

V. Unde ad primam dubitandi rationem * respondetur, concedendo quod diversitas potentiarum intellectivarum non ex obiectis provenit. Sed neque ex agere et pati: sed ex radice et fundamento unde oritur distinctio inter agentem et possibilem, scilicet ex actu et potentia. – Unde cum in antecedente dicitur *: *In intellectu non est distinctio potentiarum nisi agentis et possibilis,* intellige vel respectu intellectus nostri: vel, si simpliciter, glossando exceptivam *nisi agentis et possibilis,* idest *nisi secundum radicem qua distinguuntur agens et possibilis,* scilicet actum et potentiam.

* Cf. num. ii. * Cf. num. i, init.

Ad secundam vero obiectionem dicitur quod illa distinctio et graduatio intellectuum non est facta ad distinguendum intellectus simpliciter (quoniam hoc non erat in quaestione illa ad propositum): sed ad ostendendum efficaciam intensivam cuiusque intellectus; quoniam ex illa provenit quod intellectus possit ex naturalibus videre, idest quidditative cognoscere, Dei substantiam. Et ideo per obiecta quasi motiva graduavit intellectus: obiecta enim motiva sunt adaequata intensive potentiis. Unde non obstat proposito, ubi de obiecto terminativo, penes quod distinguitur simpliciter potentia, est sermo. Diversitas enim potentiarum ex obiectis, penes obiecta terminativa attenditur, non motiva: efficacia autem penes motiva, non terminativa. Et hoc loquendo ex propriis: quoniam concomitanter etiam penes motiva distinguuntur, ut patet ex dictis *.

* Num. praeced.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM RATIO SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU

III *Sent.*, dist. xxxv, qu. ii, art. 2, qu^a^ i; *De Verit.*, qu. xv, art. i.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim *de Spiritu et Anima* * dicitur: *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

* Cap. xi.

2. Praeterea, Boetius dicit, in libro *de Consol.* *, quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

* Lib. IV, prosa vi.

3. Praeterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis [α], qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia [β] ab intellectu, qui proprie convenit angelis: unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *super Gen. ad litt.* *, quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

* Cap. xx.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui [γ] perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, vii cap. *de Div. Nom.* * Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur [δ] ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis [ε] vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat.

* S. Th. lect. ii.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus [ζ] rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus *.

* D. 768, 1084.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum [η]. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis *.

* Cf. supra qu. lxxvii, art. 8, arg. i cum sua resp.

Ad secundum patet responsio ex dictis *. Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt

α) *hominis.* – *homini* ACEFG*ab.* – Pro *qua*, *quia* ACEFpD et *a*, *quam* pB, *per quod* ed. *b;* pro *dicitur*, *est* GsF, om. pF.
β) *potentia.* – Om. PFG*ab.*
γ) *qui.* – *quia* codices.
δ) *comparatur.* – *pertinet* BD.
ε) *inquisitionis.* – *acquisitionis* P*b.* – *vel inventionis* om. *a.*
ζ) *naturalibus.* – *materialibus* codices.
η) *potentiarum.* – *potentiae* P*b.*

ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis [θ], sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum. θ

θ) *rationis.* – *hominis* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Tituli ratio est, quia dicimus hominem habere intellectum, dicimus et ipsum ratione vigere. Utrum igitur haec dicentes, eandem significemus virtutem animae, an diversam.

II. In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Intellectus et ratio in homine non sunt diversae potentiae. – Probatur ex actibus, sic. Quiescere et moveri non reducuntur in diversas potentias, sed eandem: sed intelligere et ratiocinari se habent ut quiescere et moveri: igitur non pertinent ad diversas potentias. – Huius rationis in littera primo proponitur conclusio; deinde probationes minoris, cum ipsa; ultimo, maior cum sua probatione.

In conclusione autem notanter dicitur *in homine:* quia simpliciter loquendo, virtus quae est intellectus tantum, alia potentia et natura est a virtute quae est ratio; quoniam illa repugnat discursui, haec autem discursiva est. Sed illa in homine non invenitur, sed in angelo: intellectus enim in homine modica est participatio in primis principiis.

Minoris autem probatio est duplex. Primo, a *quid nominis* intelligere et ratiocinari: quia scilicet illud significat apprehendere simpliciter, hoc autem procedendo de uno in aliud. Quod declaratur ab effectu, differentia scilicet quoad nomina inter angelos et nos: quia illi *intellectuales,* nos *rationales* vocamur. – Secundo, a proprietatibus motus. Motus enim omnis ab immobili, et ad quietum aliquid tendit. Ratiocinari quoque ab intellectu venando, et ad intellectum resolvendo provenit. Habet igitur intellectus manentis rationem et quiescentis: ratio autem motus. – Et confirmatur: quia illud est perfecti, hoc imperfecti.

Maior vero probatur per locum *a minori:* quia sicut in naturalibus moveri et quiescere reducuntur in eandem potentiam, ergo et in intellectualibus. – Antecedens patet de gravi et levi. – Consequentia fundatur super illa maxima, quod natura spiritualis est unitior materiali: immo quae in hac diversa sunt, in superiori uniuntur.

ARTICULUS NONUS

UTRUM RATIO SUPERIOR ET INFERIOR SINT DIVERSAE POTENTIAE

II *Sent.,* dist. XXIV, qu. II, art. 2; *De Verit.,* qu. XV, art. 2.

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.* *, quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae [α] potentiae sunt ratio superior et inferior.

* Cap. IV, VII.

2. PRAETEREA, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in VI *Ethic.* *, quod *scientificum* animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab *opinativo* et *ratiocinativo,* quo cognoscit contingentia. Et hoc probat [β] per hoc, quia *ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur;* contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum,* et superior pars rationis, quae secundum Augustinum * *intendit aeternis conspiciendis et consulendis;* et quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum* vel *opinativum,* et inferior ratio, quae secundum Augustinum * *intendit temporalibus disponendis.* Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

* Cap. I, n. 5, 6; s. Th. lect. I. – Cf. cap. V, n. 8; s. Th. lect. IV.

* Loc. cit., cap. VII.

* Ibid.

4. PRAETEREA, Damascenus dicit * quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur* [γ] *iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus.* Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior *, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

* Cf. arg. 3.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XII *de Trin.* *, quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

* Cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae [δ] esse possunt. Dicit enim * quod ratio superior est *quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis:* conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero [ε] inferior ab ipso dicitur *, *quae intendit temporalibus rebus.* Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam in-

* Loc. cit., cap. VII.

* Ibid.

α) *duae.* – *diversae* B.

β) *hoc.* – Om. P. – Pro *sunt ... ordinatur, sunt genere altera (altera addit sA) particula animae ordinantur* ACF, *sunt altera genera altera particula animae ordinatur* ed. *a;* etiam D om. alterum *genere.*

γ) *De quibus igitur.* – *Quod igitur* B, *Quo igitur* sD, *Quibus igitur* ceteri et *a b.*

δ) *animae.* – Om. codices et *a b.*

ε) *vero.* – Om. codices.

ventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, *ad Rom.* I *: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur:* in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

* Vers. 20.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant: sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo [ζ] ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. – Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens: idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum *, per officia actuum, et secundum diversos habitus: nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

* Loc. cit., cap. IV, XIV.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis [η] potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur: et non quia sunt diversae potentiae.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quod *scientificum* de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior: nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quam ratio inferior: quia est contingentium tantum.

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia *: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae *; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

* D. 923.
* D. 1115.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. *Opinio* enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. *Diiudicare* vero, vel *mensurare*, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen *mentis*. *Intelligere* autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere [θ].

ζ) *ideo.* – *iterum* codices.
η) *partitionis.* – *participationis* PpF. – Pro *ergo*, *vero* Pab, om. D. – Pro *partitiones*, *partes* editiones aliquae.
θ) *diiudicatis inhaerere.* – *diiudicantis inhaerere* ABDab, *diiudicatis* D.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus ex Augustini XII *de Trinitate* verbis occasionem sumit. – In corpore una conclusio bimembris: Ratio inferior et superior, apud Augustinum, non sunt diversae potentiae, sed distinguuntur officiis et habitibus. Probatur primo prima pars; secundo, secunda.

Prima sic. Medium et conclusio ad eandem potentiam pertinent: sed obiecta rationis inferioris et superioris se habent ut medium et conclusio: ergo eiusdem sunt potentiae. – Minor prius probatur sic. Aeternum et temporale se habent ut medium et conclusio; ut patet in via inventionis et in via iudicii, quamvis e converso se habeant. Sed haec sunt obiecta rationis inferioris et superioris, ut patet ex Augustino: quia rationis superioris officium dicit aeterna conspicere et consulere, inferioris vero temporalia. – Maior vero probatur dupliciter. Primo, ex differentia inter habitum et potentiam quoad hoc: quia scilicet medium et conclusio ad diversos habitus pertinent quandoque, ut patet de primis principiis et eorum conclusionibus, et in scientiis subalternantibus et subalternatis. Secundo, quia eiusdem mobilis est moveri, et ad terminum pertingere: sed medium et conclusio se habent ut motus et terminus, potentia vero ut mobile: ergo eadem est potentia respiciens medium et conclusionem.

Secunda vero pars conclusionis iam patet, quoad diversitatem officiorum. – Quoad diversitatem vero habituum, declaratur: quia in superiori sapientiam, in inferiori autem scientiam locavit.

II. Circa hunc processum dubium occurrit, in doctrina s. Thomae praecipue. Quoniam illa propositio, *Medium et conclusio ad eandem potentiam pertinent*, aut intelligitur permissive, aut necessario. Non permissive: tum quia sic etiam pertinent ad eundem habitum; tum quia non concluderetur intentum. Ergo necessario. Sed sic est falsa; ut patet in particulari syllogismo, in quo medium est universale, et conclusio particularis: constat enim tunc quod medium spectat ad intellectum, et conclusio ad cogitativam, apud s. Thomam * et Averroem **.

* Cf. III *de Anima*, lect. XVI.
** Cf. III *de Anima*, comment. LVII, LVIII.

III. Ad hoc breviter dicitur quod sermo s. Thomae est formalis, ut iam pluries dictum est; et de medio conclusioneque ut sic, intelligendus; et non de his quae extra eorum rationes sunt. Ita quod intenditur quod quaecumque res, inquantum differunt ut medium et conclusio, non diversificant potentiam, quamvis habitum quandoque, ut patet ex dictis *. Sed aeternum et temporale distant tantum ut medium et conclusio, loquendo de distantia in ordine ad cognitionem: haec enim sola est ad propositum. Optime

* Cf. num. I.

ergo sequitur: Igitur non pertinent ad diversas potentias. – Minor autem ex auctoritate Augustini etc., in littera patet.

Singulare autem et universale, quamvis ut medium et conclusio se habeant, et ex hoc non diversificent potentiam; magis tamen distant in ordine ad cognitionem, quam ut medium et conclusio, ut patet: singulare enim materialiter, universale vero immaterialiter cognoscitur, etc. Et ideo ad diversas potentias pertinent.

Non intendit igitur negare s. Thomas quin medium et conclusio ad diversas quandoque potentias spectent, simpliciter vel quodammodo, ex alia differentia: sed quod ex sola differentia medii et conclusionis, nunquam potentia diversificatur, quia tunc non differunt nisi sicut motus et terminus. – Notanter autem dixi ad potentias diversas *quodammodo*. Quoniam cum conclusionis singularis praedicatum est universale, illius propositionis subiectum cogitativa, praedicatum intellectus, apud s. Thomam *, format; et consequenter conclusio est quodammodo eiusdem potentiae, scilicet intellectus, ratione praedicati; et quodammodo est alterius, scilicet cogitativae, ratione subiecti. Quando vero conclusio est undique singularis, conclusio est simpliciter alterius potentiae. – Et hoc loquendo de cognitione directa: indirecte enim utrumque ad intellectum pertinere potest, ut inferius * patebit.

* Cf. loc. cit.; et qu. LXXXVI, art. I.

* Qu. LXXXVI, art. I. – Cf. Comment.

IV. Circa probationem maioris *, dubitatur de illa propositione: *Actus rationis de uno in aliud procedens* (hoc est de principio seu medio ad conclusionem) *est ut motus.* Est autem ratio dubitandi quia, si haec ratio est efficax, oportet quod conclusio sit ut terminus motus, medium sit medium motus, et ipse rationis discursus sit ut motus: sic enim optime concludetur identitas respectu medii et conclusionis. Sed haec proportionalis similitudo non tenet, quoad id quod est propositum. Ergo. – Probatur minor. Quia medium motus est medium inter actum et potentiam passivam: et ideo eiusdem est potentiae, ut patet V *Physic.*, comm. IX *. Medium vero syllogismi est potentia activa respectu conclusionis. Unde aequivocatio intercedit. – Immo ex ratione talis medii oppositum videtur inferri. Quia non est eiusdem potentiae effectus, et potentia activa: sed conclusio et medium sic se habent: ergo. Similiter non est ut motus, progressus de potentia activa in effectum; sed est potius conversio patientis ad agens, aut e converso. Ergo.

* Cf. num. I.

* Averrois.

V. Ad hoc breviter, quod cognitio medii ad notitiam conclusionis duplicem habet habitudinem: scilicet *illationis*, et *confusionis*. Et quoad vim illativam, non habet rationem medii motus, ut argutum est. Sed quoad conditionem confusionis quam habet, ut medium motus se habet. Nam notitia medii, notitia confusa conclusionis est: ac per hoc, intellectio tendens per medium ad conclusionem, incipit a pura potentia, mediat in cognitione confusa conclusionis in medio, et consequenter naturaliter media inter potentiam et actum, ut in motu contingit. Et hoc modo usus est hic s. Thomas notitia medii, et non primo. Et ideo ratio est efficax. Unde signanter non dixit quod *medium syllogismi sit medium motus*, quamvis fuisset verum quoad conditionem confusionis: sed ad excludendas calumnias, dixit quod *ipse actus rationis*, scilicet discursus de uno in aliud perveniens, *est quasi motus;* ut insinuaret ex hoc quod de conditione ipsius cognitionis, ut progreditur de imperfecto ad perfectum, de confuso ad distinctum, loquebatur.

ARTICULUS DECIMUS

UTRUM INTELLIGENTIA SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in libro *de Spiritu et Anima* *, quod *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus* [α], *prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.* Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

* Cap. XI.

2. PRAETEREA, Boetius dicit, in V *de Consol.* *, quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio* [β], *aliter ratio, aliter intelligentia intuetur.* Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus; sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

* Prosa IV.

3. PRAETEREA, *actus sunt praevii potentiis*, ut dicitur in II *de Anima* *. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus * quod *primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae* [γ] *permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur* [δ] (idest sapientia); *phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt* [ε] *provenire sermonem per linguam enarratum.* Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

* Cap. IV, n. I. – S. Th. lect. VI.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXII.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum.* Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

* Cap. VI, n. I. – S. Th. lect. XI.

RESPONDEO DICENDUM quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, Intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur Intellectus seu Mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur [ζ] enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus: scilicet intellectum *agentem, possibilem,* et *in habitu,* et *adeptum* *. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva.

* Cf. Alexand. *de Anima*, lib. II; Themist. *de Anima*, lib. III; [illegible]

α) *ascendere volumus.* – *ascendimus* P. – *nobis* edd. *a b* ponunt post *sensus*, P omittit. Cf. art. 8, arg. 1. – *deinde imaginatio* omittunt *a b*.

β) *aliter imaginatio.* – Om. ACE.

γ) *quae.* – *quae vero* AB, *quo* CE.

δ) *dicitur.* – *nominatur* codices. – Pro *dilatata*, *dilata* [illegible]; pro *cogitationem*, *cognitionem* [illegible].

ε) *aiunt.* – *aut* [illegible], *adhuc* [illegible], *aut adhuc* edd. *a b*. *adhuc* videtur esse corruptio pro *aiunt*, quod ex Damasceno acceptavimus; *ex* ... *sermonem* om. B.

ζ) *Invenitur.* – *Innuitur* [illegible]. – Pro *Quandoque enim ponunt*, [illegible] *quandoque ponunt enim* [illegible] pro *possibilem* ... *adeptum, intellectum possibilem, intellectum in habitu, et intellectum adeptum.*

Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis: qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas *, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

* Cf. supra art. 8, ad 1.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem * dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini* [η]: proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

* Prosa v.

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit: et hic actus dicitur *intelligentia*. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur *intentio*. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *excogitatio* [θ]. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est *phronesis*, vel *sapientiae* [ι]; nam *sapientiae est iudicare*, ut dicitur in I *Metaphys.* * Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare: et haec est dispositio *interioris sermonis*; ex qua procedit *exterior locutio*. Non enim [κ] omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra * dictum est.

* Cf. cap. II, n. 3. - S. Th. lect. II.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

η) *divini*. – *Dei* P.
θ) *excogitatio*. – *cogitatio* Pab.
ι) *sapientiae*. – *sapientia* P
κ) *enim*. – *autem* ABCDE. – Pro *solum*, *sola* Pb.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus occasionatus ex dictis theologorum praecipue, qui hoc vocabulo uti pluries videntur.

In corpore respondet quaesito unica conclusione, habente duas partes, sic: Intelligentia distinguitur ab intellectu, non sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. – Et declaratur dupliciter: primo, ex *quid nominis* intelligentiae; secundo, ex eo quod haec distinctio consonat dictis philosophorum. Et in primo, ponitur duplex significatio ly *intelligentia:* scilicet propria, et pro actu secundo; et transumptiva, particularis scilicet apud Arabes, non Graecos. – In secundo, ponitur distinctio intellectus in quatuor clare. Et habetur ex Alexandro, Themistio, Averroe, et aliis antiquis. Et tu nota eam, ut intelligas terminos in III *de Anima* *.

* Cap. IV sqq. - S. Th. lect. VII sqq.

II. In responsione ad secundum, adverte quod *investigationis* vocabulo large hic utitur, pro acquisitione qualicumque. – Et similiter in responsione ad tertium, *intentionis* nomen non proprie, sed extensive accipit, potius causaliter quam formaliter, ut patet ex Prima Secundae *.

* Qu. XII, art. 1.

ARTICULUS UNDECIMUS

UTRUM INTELLECTUS SPECULATIVUS ET PRACTICUS SINT DIVERSAE POTENTIAE

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. II, art. 3, qu^a. 2; *De Verit.*, qu. III, art. 3; VI *Ethic.*, lect. II; III *de Anima*, lect. XV.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II *de Anima* *. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

* Cap. III, num. 1; S. Th. lect. V. - Cf. lib. III, cap. IX, n. 1, 6 sqq.; S. Th. lect. XIV.

2. Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra * dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima* *, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

* Cap. X, n. 2. - S. Th. lect. XV.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra * dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam: accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III *de Anima* *, quod *speculativus differt a practico, fine* [α]. Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

* Qu. LXXVII, art. 3.

* Loc. cit. in arg. *Sed contra*.

α) *fine*. – Om. B.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum *. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

* D. 780.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt [β]: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis [γ] appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus [δ].

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra * dictum est.

* Cf. art. 7, ad 2; qu. LXXVII, art. 3, ad 4.

β) *includunt.* – *circõincedunt* A, *circumcludunt* BF, *circumcedunt* CD, *incedunt* E, *coincidunt* G, *circumexcedunt* ed. *a.*

γ) *aliquis.* – *quis* ACDE.

δ) *opus.* – *quod non facit speculativus* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore una conclusio responsiva negative: Intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae. – Probatur sic. Differentiae per accidens obiecti non diversificant potentiam: ergo ordinari et non ordinari ad opus non diversificant intellectum: ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Antecedens et est per se notum; et declaratur in differentiis obiecti visus. – Prima vero consequentia probatur: quia apprehenso per intellectum accidit ordinari aut non ordinari ad opus. – Secunda autem probatur: quia istae differentiae sunt penes quas differunt intellectus speculativus et practicus. Quod dupliciter declaratur: primo, ex officiis eorum; secundo ex auctoritate Aristotelis in III *de Anima*.

II. Circa hanc rationem adverte duo. Primo, quod *ordinari* et *non ordinari ad opus* non sumitur actualiter tantum, sed aptitudinaliter; et non per accidens, sed per se. Ita quod intellectus speculativus differt a practico in hoc, quod hic versatur circa id quod ex se est aptum natum ordinari ad opus alterius potentiae quam intellectus: ille vero circa id quod ex se opus hoc non habet, sed solius veritatis cognoscendae gratia a natura institutum est; quamvis per accidens aliquis illud ordinet ad opus, ut si quis trianguli speculationem ordinet ad divitias aut honorem.

Secundo, quod non est hic sermo de quibuscumque, sed de primis differentiis inter intellectum speculativum et practicum: distant enim primo praedictis differentiis, a quibus et nomen sumpserunt. Et propterea processus iste nullam patitur calumniam.

ARTICULUS DUODECIMUS

UTRUM SYNDERESIS SIT QUAEDAM SPECIALIS POTENTIA AB ALIIS DISTINCTA

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. II, art. 3; *De Verit.*, qu. XVI, art. I.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa Hieronymi *Ezech.* I *, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

* Vers. 6.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per *serpentem* significatur, ut patet per Augustinum, XII *de Trin.* * Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

* Cap. XII, XIII.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Libero Arbitrio* *, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam *regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia:* haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII *de Trin.* *; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

* Lib. II, cap. X.

* Cap. II.

Sed contra, *potentiae rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum *. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed [α] ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis.

* Metaphys., lib. VIII, cap. II, n. 2. – S. Th. lib. IX, l. II.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero * dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. – Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra * dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus [β]. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

* Cf. Alexand. Halens., *Summae Theolog.* part. II, qu. LXXIII, membr. 2.

* Art. 8.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habi-

α) *secundum Philosophum ... sed.* – *Sed synderesis* BEFG.

β) *invenimus.* – *invenimtur* Pab.

tum, qui dicitur *intellectus principiorum,* ut patet in VI *Ethic.** Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo [γ], inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

* Cap. vi, n. 2. - S. Th. lect. v.

γ

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod similiter [δ] oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis. δ

AD TERTIUM DICENDUM quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

γ) *murmurare de malo.* – *murmurare malo* ACDE*a*, *remurmurare malo* BG, *murmurare in malo* F.

δ) *quod similiter.* – *similiter quod* BG, *quod* PE*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

IN titulo, *synderesis,* idest instigatorium ad bonum, et murmur quem sentimus in nobis de malo moris: *specialis,* contra communem: *potentia,* contra actum et habitum. Ita quod duo quaeruntur: An hic murmur spectet ad quandam specialem potentiam animae, an ad communem iam dictam, scilicet intellectum. Et, sive spectet ad intellectum sive ad aliam potentiam, an sit ipsa potentia, an non.

II. In corpore tria: primo, proponit responsionem, appositis duabus opinionibus contrariis; secundo, praemittit quoddam praesuppositum necessarium ad veritatem habendam; tertio, probat propositam conclusionem.

Quoad *primum,* determinatio est quod synderesis non est potentia, sed habitus. – Prima opinio tenet quod est potentia, et specialis, altior scilicet ratione. – Secunda, quod est quidem potentia, sed non specialis, sed sub speciali ratione: tenet enim quod est ratio, non ut ratio, sed ut natura.

Quoad *secundum,* praesupponitur quod nobis sunt indita principia operabilium, sicut et speculabilium. Quod probatur sic. Omnis ratio, cum motus sit, a naturaliter notis est, et terminatur resolutive ad illa: ergo et ratiocinatio de operabilibus. Ergo naturaliter sunt nobis indita operabilium principia. – Omnia patent.

Quoad *tertium,* conclusio responsiva est: Synderesis non est potentia, sed naturalis habitus intellectus respectu principiorum in operabilibus. – Probatur sic. Indita cognitio principiorum speculabilium non est potentia, sed naturalis habitus intellectus speculativi: ergo indita cognitio principiorum operabilium non est potentia, sed naturalis habitus. Sed synderesis est talis praedicta cognitio operabilium principiorum. Ergo. – Processus totus est notus. Et minor probatur ab actu, scilicet instigare et murmurare: sunt enim hi actus a principiis naturaliter notis, ac per hoc ad unum determinatis et immobilibus, provenientes.

III. Et sic patet quomodo etiam illae falsae opiniones aliqualiter verum dixerunt. Est enim synderesis *altior ratione:* quia immobilis ad bonum. *Determinata* est etiam *ratio ut natura**, idest ut determinata naturaliter ad verum operabile. – Quia tamen utrumque horum indito habitu fit, ideo errarunt.

* *ut vera* edd. 1508, 1514.

ARTICULUS DECIMUSTERTIUS

UTRUM CONSCIENTIA SIT QUAEDAM POTENTIA

II *Sent.*, dist. xxiv, qu. ii, art. 4; *De Verit.*, qu. xvii, art. 1.

AD TERTIUMDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia. Dicit enim Origenes * quod conscientia est *spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis.* Sed *spiritus* in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud *Ephes.* iv*: *Renovamini spiritu mentis vestrae;* vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio *spiritualis* vocatur, ut patet per Augustinum, XII *super Gen. ad litt.** Est ergo conscientia quaedam potentia.

* Super Ep. *ad Rom.*, cap. ii, vers. 15.

* Vers. 23.

* Cap. vii, xxiv.

2. PRAETEREA, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim *ad Tit.* i *, de quibusdam, quod *inquinatae sunt eorum mens* [α] *et conscientia.* Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

* Vers. 15.

α

3. PRAETEREA, necesse est quod conscientia sit vel [β] actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus: quia non semper maneret in homine. Nec est [γ] habitus: non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis [δ]. Ergo conscientia est potentia.

β γ δ

SED CONTRA, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

RESPONDEO DICENDUM quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis: tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur *cum alio scientia.* Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare [ε], et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia conse-

ε

α) *mens.* – *mentes* PG*b*.
β) *vel.* – Om. P*ab*.
γ) *est.* – *etiam* P*ab*.

δ) *in agendis.* – *ad agendum* D, *in agendo* E.
ε) *instigare.* – *mitigare* edd. *a b.* – Pro *et etiam accusare (excusare?) vel remordere, vel etiam accusare vel etiam remordere* P*ab*.

quuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud *Eccle.* VII *: *Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis:* et secundum hoc, conscientia dicitur *testificari.* Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam [ζ] iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia *instigare* vel *ligare.* Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam [η] iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur *excusare* vel *accusare,* seu *remordere.* Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum.

* Vers. 23.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronymus, in glossa *Ezech.* I *, *synderesim* conscientiam nominat; et Basilius * *naturale iudicatorium;* et Damascenus dicit * quod est *lex* [θ] *intellectus nostri.* Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

* Vers. 6.
* Homil. in princ. *Proverb.*
* *De Fide Orth.*, lib. IV, cap. XXII.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se [ι], semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo [κ], scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra * dictum est.

* In corpore.

ζ) *conscientiam.* – *scientiam* BCEFG. – Pro *instigare vel ligare*, *ligare vel instigare* Pab.
η) *conscientiam.* – *scientiam* BCEFGpAD et *a.*
θ) *lex.* – *lux* P.
ι) *in se.* – Om. P*b.*
κ) *primo.* – *primo principio* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo, iuxta duo membra implicitae distinctionis, idest: conscientiae nomen sumitur dupliciter, scilicet proprie, et communiter: primo, quid sit proprie: secundo, quid communiter.

Quoad *primum,* conscientia proprie est actus, non potentia aut habitus. – Probatur dupliciter. Primo, ex *quid nominis.* – Secundo, ex tribus generibus actuum ei attributorum: scilicet testificationis, quoad praeterita; et ligationis, quoad futura; et excusationis, quoad bene vel male. Et omnia clara sunt.

Quoad *secundum,* conscientia communiter sumitur pro habitu primo, scilicet synderesi, qui est conscientiae principalis radix et regula. Declaratur auctoritatibus Hieronymi, Damasceni et Basilii. – Et redditur causa: quia consuetum est ut causas effectuum nominibus appellemus, et habitus ab actibus nuncupemus.

QUAESTIO OCTOGESIMA

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXVIII. Introd. — α — * Qu. LXXXI. — ** Qu. LXXXII. — * Qu. LXXXIII.

DEINDE considerandum est de potentiis appetitivis *. Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo, de appetitivo α in communi; secundo, de sensualitate *; tertio, de voluntate **; quarto, de libero arbitrio *.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo: utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM APPETITUS SIT ALIQUA SPECIALIS ANIMAE POTENTIA

III *Sent.*, dist. XXVII, qu. I, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis: quia bonum est *quod omnia appetunt*, ut dicitur in I *Ethic.* * Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.

2. PRAETEREA, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam β praeter vim apprehensivam.

3. PRAETEREA, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam γ, quae appetitiva dicatur.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in II *de Anima* *, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro *, distinguit vires appetitivas a cognitivis.

* Cap. III, n. I; s. Th. lect. V. - Cf. lib. III, cap. X, n. 5; s. Th. lect. XV.
* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXII.

RESPONDEO DICENDUM quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio *: sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae *appetitus naturalis* vocatur *. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit δ omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, *in quo omnia praeexistunt*, sicut Dionysius dicit *.

* D. 645. — * D. 225. — * *De Div. Nom.*, cap. V. - S. Th. lect. I.

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est *. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

AD TERTIUM DICENDUM quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens na-

α) *appetitivo.* – *appetitu* B, *appetibili* Pb.
β) *vim ... aliam.* – *vis appetitiva non debet esse alia* codices, *vis appetitiva non oportet esse aliam* edd. *a b.*
γ) *oportet ... distinctam.* – *debet accipi aliqua potentia ab aliis distincta* codices et *a b.*
δ) *ut sic ... sit.* – *sic ... sit* ed. *a*, *et sic ... scit* Pb.

turali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua [ε] est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali. ε

ε) *qua*. – *quia* ACEFG, *quam* pB.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus in se. Eius autem ratio est quia, cum omnibus rebus attribuatur appetere suum bonum, animalibus specialiter attribuitur quod appetunt.

II. In corpore una conclusio responsiva affirmative: Necesse est ponere quandam animae potentiam appetitivam. – Probatur. In cognoscentibus invenitur forma altiori modo quam in cognitione carentibus: ergo in illis invenitur inclinatio altior quam in istis: ergo appetitiva potentia.

Antecedens probatur: quia in reliquis forma determinat unumquodque ad proprium et naturale tantum esse; in cognoscentibus autem non solum ad hoc, sed ad alienum et intentionale esse se extendit. Declaratur: quia sic anima est quodammodo omnia. – Prima consequentia fundatur super hoc, quod omnem formam sequitur proportionaliter inclinatio aliqua. Quod patet tam in propriis, ut formam ignis sequitur inclinatio sursum; quam in alienis, ut perfecta sequitur inclinatio ad generationem similium. – Secunda vero consequentia fundatur super hoc, quod talis superior inclinatio ad appetitivam potentiam pertinet. Cuius probatio insinuatur ex eo quod per appetitivam potentiam animal potest appetere non solum propria et naturalia, sed apprehensa.

III. Adverte hic quod ratio ista s. Thomae subtilissima est, et a priori ostendit necessitatem quare appetitivum ponit specialem potentiam seu virtutem distinctam contra alias potentias, in habentibus cognitionem, in aliis vero non. Cum enim appetere nihil aliud sit quam inclinari in aliquid, et appetitus inclinatio ipsa sit; et unamquamque naturam, immo unamquamque rem comitetur inclinatio sua ad aliquid sibi proportionatum: consequens est ut, quemadmodum rerum naturae proportionaliter inveniuntur, et non unius rationis perfectionem habent, ita etiam proportionales comitentur inclinationes. Ita quod, quemadmodum forma excedit formam non secundum gradum perfectionis tantum, sed secundum rerum ordinem, quia scilicet una est in altiori rerum ordine quam alia; ita inclinatio sit superior inclinatione. – Et in hoc fundatur prima consequentia litterae.

Videmus autem duos rerum ordines in toto universo: unum eorum quorum naturae hoc solum habent, quod sunt tantum ipsaemet, ut patet in omnibus inanimatis, et etiam vegetabilibus tantum; alterum vero eorum quorum naturis non sufficit ut sint ipsaemet, sed extendunt se ad hoc ut sint etiam alia, ut patet in sentientibus et intelligentibus. Si igitur unamquamque naturam proportionalis sequitur inclinatio, primi ordinis naturas sequetur inclinatio ad naturalia et propria tantum; secundi vero ordinis naturas sequetur inclinatio non solum ad naturalia, sed ad apprehensa; sunt enim ipsae et apprehensa, illae vero sunt tantum ipsae.

Et ex hoc ulterius sequitur quod inclinatio rerum primi ordinis multiplicatur in eodem iuxta multiplicationem rerum; quemadmodum et esse proprium et naturale cuiusque cum re ipsa multiplicatur. Et propterea aliud est naturalis appetitus levis ad esse sursum, et illius eiusdem ad generandum sibi simile, etc.: ille enim est levitas, hic autem calor, vel quidquid est sua vis productiva. – Inclinatio vero consequens naturas secundi ordinis, non multiplicatur in eodem iuxta rerum multiplicationem, sed est una quaedam specialis vis: alioquin proportionata non esset naturae a qua fluit. Natura enim ipsa, una existens, est ipsa et alia: ergo et inclinatio, si proportionalis est, debet se extendere ad utraque, naturalia scilicet et apprehensa. Ex amplitudine igitur naturae, qua non solum est ipsa sed alia, oritur quod appetitus eius sit unus respectu utrorumque, ac per hoc sit specialis vis potestasque naturae. – Et hoc fuit fundamentum secundae consequentiae, ut patet in littera.

IV. In responsione ad secundum, memento quod ea ratione dicitur *ens intelligibile aut sensibile* apprehensionis obiectum, qua in II *de Anima* * dicitur *visibile* obiectum visus. Non enim intenditur in littera quod ens sub ratione intelligibilitatis aut sensibilitatis, sit obiectum apprehensionis; sicut nec color sub ratione visibilitatis est obiectum visus. Sed intenditur quod obiectum apprehensionis est ipsum ens, intelligibile quidem respectu intellectivae, et sensibile respectu sensitivae. Ita quod distinctio apprehensivae vis ab appetitiva in hoc stat, quod ratio obiecti illius est entitas, istius vero est bonitas, sive convenientia. * Cap. vii, n. 1; S. Th. lect. xiv.

V. In responsione ad tertium, nota hinc quod in cognoscentibus, quemadmodum est utriusque ratio, scilicet naturae et cognoscitivi, ita est uterque appetitus: naturalis, qui nihil aliud est quam ipsa naturalis potentia cuiusque ad suam perfectionem; et animalis, qui non fertur nisi ad actum cognitum. Et propterea videre, audire, et alia huiusmodi, et etiam ipsum appetere, dupliciter appetimus: naturaliter, secundum partem, idest secundum illam potentiam cuius est perfectio; et animaliter, cum apprehensum visionis aut volitionis bonum concupiscimus, et conservare conamur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM APPETITUS SENSITIVUS ET INTELLECTIVUS SINT DIVERSAE POTENTIAE

De Verit., qu. xxii, art. 4; qu. xxv, art. 1; III *de Anima*, lect. xiv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales dif-
* Qu. lxxvii, art. ferentias, ut supra * dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte [γ] appetitivae: cum enim appetitus γ
sit motus ab anima ad res, quae sunt [β] singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. β
Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

γ) *ex parte*. – *in parte* [illegible]. – Pro *appetitivae*, *appetibilis* G, *appetitivae potentiae* sA.

β) *quae sunt*. – Om. G. – [illegible] *petitus* [illegible]

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quod Philosophus, in III *de Anima* *, distinguit duplicem appetitum, et dicit ** quod appetitus superior movet inferiorem.

* Cap. ix, n. 3; x, n. 3. - S. Th. lect. xiv, xv. ** Ibid. cap. xi, n. 3. - S. Th. lect. xvi.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere [γ] appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo *. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso [δ]: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III *de Anima* *, et XII *Metaphys.* ** Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo *.

* D. 227. — * Cap. x, n. 6, 7. - S. Th. lect. xv. **S. Th. lect. vii. - Did. lib. XI, cap. vii, n. 2. — * D. 228, 230.

Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum *. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

* D. 223, 228.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res * quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem *; sicut cum appetit aliquid quia [ε] est bonum. Unde Philosophus dicit in sua *Rhetorica* *, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum *odio habemus omne latronum genus.* – Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

* D. 222. — * D. 229, 766, 1112. — * Lib. II, cap. iv, n. 31.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III *de Anima* *, opinio universalis non movet nisi mediante particulari: et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

* Cap. xi, n. 4. - S. Th. lect. xvi.

γ) *dicere.* – *ponere* B.
δ) *apprehenso.* – *apprehensivo* BpF.
ε) *quia.* – *quod* ABCEG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva affirmative: Appetitus intellectivus et sensitivus sunt diversae potentiae. – Probatur. Passiva et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: appetitus est potentia passiva ab apprehenso: ergo appetitus diversitas est secundum diversitatem apprehensi. Sed apprehensum per intellectum diversi est generis ab apprehenso per sensum. Ergo appetitus intellectivus alia est potentia ab appetitu sensitivo.

Maior probatur dupliciter. Primo: mobile oportet esse proportionatum motori. Secundo, quia ipsa potentia passiva rationem habet ex ordine ad suum activum. – Minor vero probatur: quia appetibile apprehensum solum est movens non motum, ut patet in III *de Anima.* – Reliqua per se nota relinquuntur.

II. Circa maiorem et illius probationem nota duo. Primo quod, quamvis debeat esse mutua proportio inter motivum et mobile, et similiter inter activum et passivum; quia tamen materia est propter formam et non e converso, ut patet II *Physic.* *; passivum autem et mobile materialiter se habent respectu activi et motivi, quae ratione formae agunt et movent: distinctio passivorum et mobilium ex activis et motoribus est a priori; e converso vero assignaretur a posteriori. Unde ratio ista est a priori.

* Cap. ii, n. 8 sqq. (S. Th. lect. iv); cap. ix (S. Th. lect. xv).

Et ex hoc habes secundum, idest differentiam inter primam probationem et secundam. Prima enim sumpta est ex proportione mutua inter activum et passivum: secunda vero ex propriis potentiae passivae, scilicet quod definitionem suam sortitur ex ordine ad suum activum, sicut materia ex ordine ad formam. De hoc autem multa superius * scripta sunt, quomodo scilicet huiusmodi entia definiuntur in ordine ad extrinseca.

* Qu. lxxvii, art. 3, Comment. n. iv, v. - Cf. qu. liv, art. 1, Comment. num. xx.

III. Circa minorem *, dubium non parvum occurrit, an appetibile moveat appetitum in genere causae efficientis. Habet enim hoc difficultatem simpliciter, et in via s. Thomae *. Simpliciter quidem, quia si movet active, aut efficit in appetitu aliquid praevium actui, aut actum ipsum. Non aliquid praevium. Tum quia fictio est ponere tale ens praevium; ut patet ex divisione facta VI *Ethic.* *, de his quae sunt in anima. Tum quia ipsum apprehensum est sufficiens ratio appetendi ipsi appetitui. – Nec actum ipsum. Quia aut ut agens totale et sufficiens: et hoc non, quia tunc periret libertas, voluntate pure passive concurrente ad actum suum. Aut ut agens partiale: et hoc videtur inconveniens. Tum quia effectus totaliter liber, qualis est electio, non esset totaliter, sed partialiter liber: quia ab una causa partiali naturali, scilicet obiecto, et alia libera, scilicet voluntate. Tum quia scrutandum restat an istae duae causae, obiectum scilicet et appetitus, se habeant sicut causae quarum neutra aliquid ab altera recipit in seipsa, sed conveniunt tantum in uno effectu: an sicut illae quarum altera a reliqua suscipit. Et si sic, dicendum est quid, et quomodo.

* Cf. num. i. — * Cf. num. seq. — * Cap. ii, n. 1. - S. Th. lect. ii.

Si autem non movet active, falsum est in primis quod appetitus sit potentia passiva. – Nulla quoque erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, si appetitus, quem experimur ab appetibili moveri, negamus pati ab ipso, dicentes quod ipse seipsum agit ad praesentiam appetibilis, et non appetibile movet ipsum. Hoc enim modo dicemus quoque de intellectu respectu obiecti; hoc de sensu respectu sensibilis; quin etiam de ligno respectu comburentis.

IV. In doctrina vero s. Thomae specialiter est hoc difficile. Quia hic expresse ponit voluntatem in genere potentiae passivae, ut distinguitur contra activam; et apprehensum in genere activi, ut distinguitur contra passivum. Et tamen inferius, qu. lxxxii, art. 4, cum arguisset * quod si voluntas movet intellectum, movens moveretur a moto, quod est impossibile per se loquendo; respondendo, dicit has motiones esse diversorum generum, quia apprehensum movet in genere causae finalis, voluntas effective. Ubi expresse negare videtur quae hic dicit: quia si appetitus ab apprehenso movetur ut agens a fine, ergo appetitus non est in genere potentiae passivae, ut distinguitur contra activam, ut hic dicit. Et rursus: ergo appetibile non movet appetitum ut activum passivum. Et rursus: ergo ratio hic facta, cum hoc articulo, perit.

* Arg. 2.

V. In hac dubitatione multa possent dici. Breviter tamen ac radicaliter tractando rem, tria faciam: primo, opiniones

perstringam; secundo, veritatem *; tertio, obiectis respondebo *. [* Cf. num. seq.] [* Cf. num. VIII.]

Quoad primum, opiniones simpliciter sunt tres *. Alii tenent solum appetitum esse causam activam volitionis: et in his sunt Scotus, in Secundo, dist. XXV, Henricus et Capreolus. Quamvis forte de causalitate obiecti differant: quia aut ponitur causa *sine qua non;* vel *removens prohibens,* scilicet puta ignorantiam; aut etiam causa formalis et finalis. – Alii vero tenent solum obiectum esse causam activam: et in his dicitur Godofredus *. – Alii autem tenent utrumque, obiectum scilicet et appetitum, active concurrere: et in his Hervaeus, Gregorius et Adam videntur. [* Vide Capreol. II *Sent.*, dist. XXV.] [* Cf. Scot., loc. cit., opin. 1; et Capreol., loc. cit.]

Opiniones vero in via s. Thomae sunt duae. Capreolus enim *, Bernardum de Gannaco sequens, tenet apud s. Thomam obiectum non active, sed formaliter et finaliter tantum concurrere. – Aliis autem videtur quod etiam apud s. Thomam active concurrat, partialiter tamen. [* Loc. cit., art. 3.]

VI. Quoad secundum, sciendum est quod, cum in appetitione omni sint duo, scilicet exercitium ipsius, et specificatio; et utrumque inveniatur per se, et de novo; oportet utriusque ponere aliquam causam in genere causae efficientis: alioquin daretur aliquid aliud a Deo inventum per se et de novo, absque per se efficiente; quod est impossibile omnino. Exercitii autem appetitionis, si libera est, procul dubio appetitus ipse causa est activa: *liberum* enim *est quod sui causa est* * servit autem omne quod agitur. Et universaliter, cum appetitus movens sit animalia motu locali effective, si appetere non esset aliquo modo agere, non esset movere animal, sed potius quo moveretur animal. Et in hoc fere omnes convenimus. [* Aristot., *Metaphys.*, lib. I, cap. II, n. 9. – S. Th. lect. III.]

VII. Sed de specificationis causa quaestio est. Oportet enim vel appetitum vel obiectum talem esse causam: praeter enim haec duo nihil per se requiritur ad appetendum, supposito universali agente Deo Glorioso, de quo non est sermo cum proprias causas actionum nostrarum quaerimus. Quod autem appetitus non sit per se causa sufficienter effectiva ad specificationem sui actus, patet ex eo quod omnes actus eius essent unius speciei; sicut ipse unius est naturae, et sicut omnes actiones a calore et quavis alia forma immediate provenientes. Relinquitur igitur quod ab obiecto effective sit specificatio actus.

Nec video quomodo possit satisfaciendo responderi huic rationi. Decepti siquidem mihi apparent qui, assignantes actum specificum ex obiecto ut termino, forma et fine, crediderunt satis dixisse: manifeste enim posuerunt specificationem actus absque causa effectiva; voluntatem enim negant illius specificationis causam. Quemadmodum enim motus, ut eorum utar exemplo, a termino specificatur, et tamen ipsa motus specificatio causam aliquam per se activam exigit; ita et volitionis specificatio. Ergo obiectum est effective specificans ipsam appetitionem.

VIII. Et sic appetibile apprehensum est activum non totale, sed partiale appetitionis *. – Nec causat aliquid praevium actui: sed actum ipsum, non totaliter, sed quoad aliquid eius, scilicet quoad specificationem eius. – Nec concurrit cum appetitu ex aequo ad causandum actum: sed appetitus est causa activa principalis, obiectum vero secundaria. Immo, si recte loquendum est, appetitus est vere causa activa; et obiectum non est proprie alia causa activa, sed ipsi appetitui ratio causandi effective speciem ipsius actus. Quoniam ab appetitu quasi informato obiecto provenit active et sufficienter appetitio talis, puta ambitio: quae inquantum ab appetitu est, appetitio est; inquantum vero est ab obiecto, talis est. Constat enim quod prius natura est substantia actus, quam eius qualitas, etiam specificans. [* Cf. num. III.]

Nec obstat quod appetibile dicatur in III *de Anima* et in XII *Metaphys.* *, primum movens et immobile; appetitus vero secundarium et movens motum. Quoniam de appetibili ut efficiens est loquendo, seclusa causalitate finali formaliter (non radicaliter, quia efficientia obiecti finalizandi rationem consequitur), dicendum est quod appetibile et appetitus possunt dupliciter comparari: scilicet in ordine ad actum appetitionis, communem utriusque effectum; et inter se. Si comparentur ad communem effectum, sic appetitus invenitur causa prior, propter dictam rationem. Semper enim quod est prius in effectu, respondet priori causae, et quod est posterius posteriori: constat autem quod specificatio actus posterius quid est quam sit substantia actus specificati, et quod specificatio respondet obiecto, et substantia actus appetitui: igitur appetitus prior invenitur causa efficiens in ordine ad actum. – Si autem comparentur inter se, sic appetibile invenitur causa prior: quia appetibile reducit appetitum de potentia ad actum specificationis, et non e converso. Et ideo etiam in genere causae efficientis appetibile obtinet primatum, et est movens immobile; appetitus autem movens motum ab ipso appetibili: oportet enim appetitum specificatum ab obiecto movere quodcumque appetendo movet. [* Loc. cit. in corp. art.]

Similiter non obstat quod non inest appetitui. Oportet enim, iuxta naturarum diversitatem, diversimode et definitiones et proprietates assignare: singulare autem est hoc in appetitu, quod ratio agendi in appetente quidem, non mediante appetitu, sed apprehensiva vi, esse debet. Et merito: quoniam appetere opus est utriusque virtutis; nec sibi, sed appetenti animali appetitus appetit; sibi enim naturaliter appetitus appetit, sicut et ceterae potentiae.

Unde appetibile movere appetitum duplici genere causae, XII *Metaphys.*, comm. XXXVI, optime dixit Averroes: scilicet effective, secundum quod est apprehensum; et finaliter, secundum quod est extra animam. Et utroque modo specificat actum. – Et sic appetitus est potentia vere passiva ab obiecto: quia reducitur ab eo de potentia ad actum specificationis, recipitque ab eo actum specificatum, inquantum specificatum.

IX. Verum quia ista reductio de potentia ad actum fit ab obiecto, ut dictum est *, multipliciter, scilicet in ratione finis, et termini, et rationis agendi; cautum oportet esse ad intelligendum Doctorum dicta, et singulariter s. Thomae. In primis enim, quia causalitas finalis manifestissime convenit appetibili, ideo illa saepius nominatur, illa saepius philosophi utuntur, ut patet in Aristotele. [* Num. VII. VIII.]

Deinde, quia causare effective contingit non uno, sed multis modis: scilicet primo, ut ipsa causa; et participative, ut ratio causandi; et secundario, ut instrumenta causarum, etc.: et medium quandoque distinguitur contra extremum: inde est quod causare active per modum rationis agendi, quandoque distinguitur contra causare causae efficientis, quemadmodum etiam distinguitur contra ipsam causam efficientem. Et hoc modo s. Thomas in I^a II^{ae}, qu. IX *, distinguit causalitatem obiecti a causalitate appetitus, hanc efficientis, illam formae vocans: quia ista est primo agentis; illa non agentis, sed rationis agendi. – Et confirmatur haec interpretatio: quia alioquin oporteret ponere quintum genus causae. Non enim sufficit verbo dicere, *causat per modum formae:* sed cum certum sit quod loquitur de forma quae est ratio agendi, et illam constat habere causalitatem pertinentem ad genus causae effectivae; consequens est quod illius causalitatem non contra totum genus causae effectivae distinxit, ut male intellectus fuit; sed contra propriissimum et primum illius generis modum. [* Art. I.]

Propter hanc autem rationem, et unam aliam, scilicet quia hic efficiendi modus est annexus finali causae, non qualitercumque, sed ut radici (nam appetibile, quia finis est, ideo ratio est appetendi ipsi appetitui); ideo ad utrumque respiciens divus Thomas, scilicet ad diminutum modum agendi, et ad radicem illius, dixit inferius * quod intellectus non movet voluntatem eo modo quo voluntas movet intellectum, quia haec effective, ille ut finis; idest quia haec ut causa efficiens, ille ut causa finalis, ac per hoc non ut efficiens, sed ut efficiendi ratio. Inseparabiliter enim se concomitantur esse finem, et esse rationem agendi non inhaerentem potentiae agendi. [* [illegible]]

Ex hac quoque radice salvatur quod Aristoteles non aequivocavit *, ordinem moventium ad unum reducens moventem immotum, quia ad appetibile. Servatur namque idem genus causae hoc modo, ut patet ex dictis. – Et, breviter, omnia consonant. [* [illegible] art.]

X. Quod autem haec sit mens s. Thomae, doctrina eius hic et in I^a II^{ae} *, diligenter perspecta testatur. Ponderandaeque potissime sunt duae rationes ipsius. Altera, quod [* [illegible]]

appetitus est in potentia secundum se ad huiusmodi specificationem, et non reducitur in actum talem a seipso. Ex hoc enim sequitur: Ergo aut a nullo effective, quod est stultum; aut ab obiecto, quod est intentum. – Altera ex parte obiecti, quod verbum producit amorem in genere causae efficientis *. Ex hoc arguitur sic. Subsistentia adiuncta alicui causae, non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud; quamvis variet modum causandi, sicut et modum essendi, quia dat illam esse et causare ut *quod*, quae absque subsistentia causabat ut *quo*, quia erat ut *quo*. Ergo subsistentia adiuncta verbo cordis, non variat genus causalitatis respectu appetitus, sed modum causandi tantum. Ergo eodem genere causae, quamvis non eodem modo, causat amorem verbum cordis absolute, et Verbum subsistens. Sed Verbum subsistens, apud s. Thomam, causat active Amorem. Ergo et verbum absolute: sed illud ut *quod*, hoc ut *quo*. Constat autem verbum cordis nihil aliud esse quam obiectum apprehensum. Ergo. – Et sic benedictus Deus.

* Vide supra, qu. xxvii, art. 3, ad 3. – Cf. ibid. Comment. num. x, xi.

XI. Circa propositionem subsumptam *, scilicet quod appetibile per intellectum et sensum est diversi generis, adverte quod, quia diversitas specifica ex parte obiecti non sufficit ad diversificandum potentias, quoniam cuilibet potentiae obiectum est genus aliquod (quia diversitas potentiae est diversitas generis physici; dicente Philosopho, V *Metaphys.* *, quod eadem genere sunt *quorum materia est una)*; ideo diversitatem potentiarum inferre recte volens s. Thomas ex obiecto, diversitatem genericam obiecti assumpsit. Constat autem diversum genus esse intelligibilium et sensibilium.

* Cf. num. i.

* S. Th. lect. xi. -Did. lib. IV, cap. ix, n. 3.

XII. In responsione ad primum, occurrerent, non dubitatio, sed argumentationes eorum qui paralogizant appetitum posse appetere non apprehensum. Sed quoniam de appetitu animali, de quo est sermo, loquendo, fatuum est hoc vertere in dubium, cum continua id experientia doceat; et *quolibet proferente contraria, sollicitum esse stultum est* *; idcirco vide apud Capreolum ** haec, si vacat.

* Arist., *Topic.*, lib. I, cap. ix, n. 5.

** Loco cit. supra num. v.

XIII. In responsione ad secundum, dubium duplex occurrit. Primo, quoad primam differentiam assignatam ibidem inter appetitum sensitivum et intellectivum, in hoc quod intellectivus fertur in res singulares secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Hoc enim commune est omni appetitui, immo etiam omni potentiae, tendere in res secundum aliquam rationem universalem: visus enim fertur in omnia sub ratione colorati; et similiter concupiscibilis appetit sub ratione delectabilis secundum sensum. Unde ista differentia nulla videtur.

Secundo, dubitatur circa idem: a quo scilicet movetur appetitus intellectivus, cum fertur in istas res singulares sensibiles. Si enim movetur ab ipso singulari apprehenso, cum apprehensio ista fiat per sensum, scilicet per cogitativam, ruit ratio facta in corpore articuli: quoniam fundata est super hoc quod, quia apprehensum per intellectum est diversi generis ab apprehenso per sensum, oportet mobilia ab istis esse diversa: iam enim idem ponetur moveri ab utroque. – Si autem movetur ab universali, nunquam appetet hoc singulare signatum determinate: quia universale non determinat magis ad hoc quam illud; sed aut ad omnia simul singularia distribuit; aut nullum determinat in actu, sed confuse et in potentia omnia offert. Experimur tamen nos per appetitum intellectivum appetere hoc singulare sensibile, et nunc et hic determinate; ut patet cum eligimus sectionem alicuius membri, aut aliam passionem parti sensitivae contrariam.

XIV. Ad evidentiam primi dubii, duas oportet recolere distinctiones. Prima est, quod in termino alicuius actus sunt duo: scilicet *terminus*, et *ratio terminandi*. Terminus est res ipsa ad quam cognitio vel appetitio terminatur, quae scilicet cognoscitur et appetitur: ratio autem terminandi, iuxta nomen suum, est id quo formaliter terminus ipse habet quod terminet actum illum. Verbi gratia, cum video hoc album, terminus est res visa, scilicet hoc album: ratio terminandi est eius albedo, ex ea enim formaliter habet hoc album quod visionem terminet. Et in proposito, cum appetimus sanari, res appetita est corpus sanum: ratio vero terminandi appetitum est sanitatis bonitas.

Secunda distinctio est: Natura aliqua dupliciter sumitur in communi; scilicet *adverbialiter*, et *nominaliter*. Adverbialiter quidem, ut cum dicitur quod color in communi est obiectum visus. Non enim color communis aut universalis, sed color communiter et universaliter est obiectum visus: quoniam visio non terminatur ad colorem universalem, hoc enim solo intellectu attingitur; sed ad colorem universaliter, idest in quocumque, quandocumque, et ubicumque invenitur. – Nominaliter autem, cum dicitur quod color in communi intelligitur, scitur, definitur, etc. Quoniam color universalis, idest abstractus ab individuantibus conditionibus, haec terminat.

XV. His stantibus, dicitur quod obiectum appetitus nostri quadrupliciter potest variari, diversimode combinando terminum appetitus et rationem terminandi. Quia aut uterque est universalis; ut cum appetimus aliquod universale, puta omnes homines salvari. – Aut uterque singularis; ut cum appetimus hanc vindictam, quia nunc, hic, in hoc, etc., conveniens videtur. – Aut terminus est singularis, et ratio terminandi est universalis; ut cum appetimus aliquid impertinens scire, quia omne scire perfectionis est. – Aut terminus est singularis, et ratio terminandi est *communis communiter*, ita quod ly *communiter* sit conditio diminuens. Et hic videtur frequentissimus noster appetitus: continue enim appetimus aliquod singulare utile, delectabile aut honestum, propter aliquam conditionem communiter inventam in pluribus, quae moveret etiam non minus nos ad appetendum, si in alio singulari praesentaretur; nihil enim refert ut appetenti hunc potum, alter solo numero differens tribuatur.

Inter haec autem appetibilia tantum distat, quod duo tantum appetitum sensitivum terminant; secundum scilicet et quartum, quibus nihil universalitatis admiscetur. Ad appetitum vero intellectivum omnia referri possunt, prout experientia docet. In littera tamen duo tantum nominantur: primum, in quo utrumque est universale, ex auctoritate Aristotelis; et tertium, in quo appetibile est singulare et ratio terminandi universalis, in quo inchoat differentia inter intellectivum et sensitivum appetitum. Quoniam sensitivus fertur in singulare ratione conditionis aut singularis, aut communis universaliter, non universalis: quia nec sensus, nec potentia aliqua nisi intellectivae partis, ad universale terminatur. Intellectivus autem extendit se ad singulare ratione conditionis universalis consideratae; et praeter hoc, ad universale ipsum; et praeter hoc, ad immateriale omnino bonum, ut in secunda differentia dicitur.

XVI. Ad secundam dubitationem * dicitur quod appetitus intellectivus semper movetur ab intellectu practico, cuius est etiam apprehendere singularia sensibilia, sive directe sive reflexe non est curae. Non enim oportet quod apprehensum reflexe sit appetitum reflexe: multa enim reflexe intelligimus, ut quae in anima sunt, et directe volumus.

* Cf. num. xiii.

Nec obstat si intellectui practico oporteat quandoque immisceri apprehensum per cogitativam, ad perfecte movendum. Quoniam apprehensum per sensum exclusum est a motione appetitus intellectivi virtute propria et secundum se: non autem ut adiungitur apprehenso per intellectum. Ita quod ex hoc diversificatur appetitus intellectivus et sensitivus, quia illius secundum se et propria virtute motivum est apprehensum per intellectum; huius autem per se et propria virtute motivum est apprehensum per sensum. Cum hac tamen differentia penes diversitatem motivorum secundum se, stat quod per adiunctionem et colligationem tam virium quam obiectorum, sensatum, ut coniunctum intellecto, compleat quandoque motivum intellectivi appetitus; seorsum autem et secundum seipsum, sensatum sit proprium motivum solius appetitus sensitivi.

XVII. In responsione ad tertium, dubium occurrit: quia quamvis appetitus superior quandoque moveat mediante inferiori, non tamen semper. Non enim est simile de parte apprehensiva et appetitiva. Oportet enim partem sensitivam esse in actu, quando intellectus est in actu, quia oportet intelligentem phantasma aliquod speculari. Sed non oportet quod quidquid appetimus voluntate, id appetamus sensitivo appetitu, ut patet. – Nec rursus oportet ut, si appe-

titus intellectivus ad appetitum a se movere debet, quod illud appetibile appeti faciat ab appetitu sensitivo: cum contingat illud esse supra ordinem appetibilium per sensum, vel contrarium appetibili secundum sensum.

Dupliciter ergo peccare videtur responsio ista. Primo, quia hoc falsum dicit. – Secundo, quia restat vis argumenti, quod oportet diversificare vim motivam iuxta appetitivae diversitatem, ex quo immediate uterque appetitus movet.

XVIII. Ad hoc dicitur quod quia, absolute loquendo, potentia secundum locum motiva communis est intellectivo puro, ut credimus de corporibus caelestibus, si sunt animata; et sensitivo puro, ut patet in brutis; et composito ex intellectivo et sensitivo, ut patet in homine: idcirco, dato etiam quod appetitus superior immediate moveret corpus, non videtur necessario sequi quod multiplicetur potentia motiva: eadem enim habilitate aptum potest esse corpus ad obediendum appetitui superiori et inferiori simul, et utrique singillatim. Haec ideo dixerim, quia nullam rationem ex propriis cogentem ad hoc video, quod superior appetitus moveat semper mediante inferiori: cum contingat appetitum superiorem ferri complete in aliquod appetibile singulare, secundum certum locum et tempus etc., absque appetitu inferiori. Constat enim quod ad appetitum completum singularium sequitur motus, si impedimentum non adsit ex parte corporis.

Ex communibus tamen rationabile videtur quod appetitus superior semper moveat mediante inferiori: quia ordo naturae habet ut infima a summis per media moveantur. Et quia ut in pluribus hoc accidere videtur, ideo in littera innuitur hoc, non expresse dicitur. Nam de parte apprehensiva in littera fit exclusiva, dum dicitur quod ratio universalis *movet tantum mediante particulari:* de parte vero appetitiva, absque exclusione, dicitur quod appetitus superior *movet mediante inferiori.* Et forte disparitas ista fuit ad insinuandum hoc esse verum ut in pluribus; et non semper, sicut de parte apprehensiva. Quia ergo quod est verum ut in pluribus, in materia naturalium rerum universale est; ideo etiam absolute verificatur appetitum superiorem non movere nisi medio inferiori.

XIX. Et ad obiectionem in oppositum * dicitur quod, licet principale appetitum ab appetitu superiori quandoque excedat, vel sit contra appetitum inferiorem; quilibet tamen locus ad quem movere potest appetitus superior, potest reddi appetibilis appetitui inferiori, ut obedit parti superiori; cum locus de genere sensibilium sit, et infinitas rationes convenientiae possit ad rationem particularem habere. Non oportet autem quod appetitus inferior idem appetat quod superior, si mediare debet in movendo: sed satis est quod feratur in aliquid ordinatum ad appetibile intentum a superiori; quod semper fieri posse patet.

* Cf. num. XVII.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

DE SENSUALITATE

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXX, Introd.

DEINDE considerandum est de sensualitate *. Circa quam quaeruntur tria.

Primo: utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo: utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio: utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM SENSUALITAS SOLUM SIT APPETITIVA

II *Sent.*, dist. XXIV, qu. II, art. I; *De Verit.*, qu. XXV, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII *de Trin.* *, quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus* α *intenditur, nobis pecoribusque communis est.* Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur β. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

* Cap. XII.

2. PRAETEREA, quae γ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII *de Trin.**, dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

* Loc. cit.

3. PRAETEREA, sensualitas in tentatione hominis tenet locum *serpentis* *. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis δ cognitivae. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

* Cf. qu. LXXIX, art. 12, arg. 2.

SED CONTRA EST quod sensualitas definitur * esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

* Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. XXIV.

RESPONDEO DICENDUM quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII *de Trin.* *, sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis ε est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

* Cap. XII, XIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus ζ, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur: sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

AD TERTIUM DICENDUM quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

α) *sensus.* – *sensu* P*b*.
β) *continentur.* – *continetur* P.
γ) *quae.* – *ea quae* codices.
δ) *vis.* – Om. codices et *a b*.
ε) *sensualis.* – *sensibilis* P*ab*.
ζ) *sensus.* – *sensu* P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus: *appetitiva,* ut distinguitur contra apprehensivam. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Sensualitas est nomen appetitus sensitivi. Probatur sic. Per motum sensualem intelligitur motus appetitus sensitivi: ergo sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Consequentia probatur: quia sensualitatis nomen a motu sensuali sumptum videtur, sicut ab actu potentia. – Antecedens probatur. Quia actus appetitivae partis magis habet rationem motus quam apprehensivae: ergo motus sensualis magis proprie insinuat actum appetitus. Probatur assumptum: quia appetere perficitur secundum inclinari ad res, apprehendere vero secundum esse rerum in anima; et inclinari pertinet ad motum, esse vero magis pertinet ad quietem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM APPETITUS SENSITIVUS DISTINGUATUR IN IRASCIBILEM ET CONCUPISCIBILEM, SICUT IN POTENTIAS DIVERSAS

Infra, qu. LXXXII, art. 5; III *Sent.*, dist. XXVI, qu. 1, art. 2; *De Verit.*, qu. XXV, art. 2; *De Malo*, qu. VIII, art. 3; III *de Anima*, lect. XIV.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II *de Anima* *. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

* Cap. XI, n. 2. – S. Th. lect. XXII.

2. PRAETEREA, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est [α] obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. PRAETEREA, odium est in irascibili: dicit enim Hieronymus, super Matth. *: *Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

* Cap. XIII, vers. 33.

SED CONTRA EST quod Gregorius Nyssenus * et Damascenus * ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

* Nemesius, *de Natura Hominis*, cap. XVI, XVII; al. lib. IV (*de Virib. Animae*), cap. VIII, IX.
* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

RESPONDEO DICENDUM quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. – Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum [β] nociva: et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est *arduum:* quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis: nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII *de Animalibus* *.

* *De Animal. Histor.*: vide lib. cit. cap. I, n. 4. – Cf. lib. VI, cap. XVIII; lib. IX, cap. I, part. II, n. 1, 12.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat [γ].

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra * dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

* Qu. LXXVIII, art. II.

AD TERTIUM DICENDUM quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

α) *est.* – *non est nisi* FG, *non est* ed. *a.*
β) *refugiendum.* – *fugiendum* BD.
γ) *impugnat.* – *repugnat* ApB.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore quatuor: primo, proponit conclusionem; secundo, declarat unam eius partem; tertio, reliquam; quarto, ex conclusione reddit duorum accidentium rationem *.

* Cf. num. IV.

Quoad *primum*, conclusio est affirmative responsiva quaesito: Sensualitas est genus potentiae appetitivae, divisum in irascibilem et concupiscibilem ut diversas species. – Haec conclusio licet multas partes videatur habere, omnia tamen ex dictis * clara sunt, praeter duo: scilicet quod in parte sensitiva sit utrumque principium, scilicet irascibilis et concupiscibilis; secundo, quod sint diversa principia, quod est quaesitum. Et ideo quoad haec duo conclusionem probare intendit ordinate.

* Art. praec.

II. Quoad *secundum*, probatur quod in parte sensitiva

sint irascibilis et concupiscibilis. Naturalibus natura providit de naturali inclinatione seu appetitu ad tria, idest tendendum in convenientia, fugiendum disconvenientia, et resistendum tam impedientibus quam corrumpentibus: ergo animalibus, secundum appetitum animalem, providit etiam de his: ergo in eis sunt concupiscibilis et irascibilis.

Antecedens patet in igne. – Prima consequentia probatur: quia proportionaliter appetitus naturalis sequitur formam naturalem, et animalis sequitur formam apprehensam per sensum. – Secunda consequentia declaratur ex actibus concupiscibilis et irascibilis.

III. Quoad *tertium,* probatur quod hae vires sint diversae, tripliciter. Primo, ex diversitate obiecti; ex qua provenit quod contra inclinationem concupiscibilis, propter obiectum irascibilis prosequendum, tristia amplectuntur animalia. Si enim idem esset utriusque obiectum, utrique consonaret quod alteri convenit: cum proprium obiectum potentiae conveniens sit. Si igitur irascibili consonat prosequi, et concupiscibili disconvenit, diversum est utriusque obiectum; et consequenter diversae sunt potentiae. – Secundo, ex repugnantia passionum utriusque: quia intensae in una alterius passiones minuunt. – Tertio, ex hoc quod irascibilis est propugnatrix respectu concupiscibilis; quemadmodum calor respectu levitatis ipsius ignis.

IV. Quamvis hoc tertium signum possit aliter introduci, non in vi medii ad conclusionem, sed potius ut initium *quartae partis* corporis articuli. Ita quod, probata conclusione dupliciter tantum, cum declarasset quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, et quod sunt diversae potentiae, modo declarat quomodo se habeant ad invicem, dicens quod se sic habent quod irascibilis est propugnatrix respectu concupiscibilis. Quod tripliciter declarat. Primo namque infert illud ex dictis: et optime sequitur ex dictis in prima parte conclusionis *. – Secundo, ex effectu interiori: passiones irascibilis inchoantur a concupiscibili, et terminantur in eam. – Tertio, ab exteriori effectu: quia propter haec concupiscibilia pugnant animalia. * Cf. num. II.

V. In responsione ad secundum, memento, novitie, quod sensus nomine exteriorem tantum sensum significamus, cum ab eo delectabilia aut tristia secundum sensum dicimus: non enim hirundo colligit paleam, quia delectet visum aut gustum eius palea, sed quia utilis ad nidum. Et iuxta hanc significationem, distinguuntur in parte sensitiva duo genera appetibilium: secundum convenientiam et disconvenientiam ad sensus; et secundum convenientiam et disconvenientiam ad ipsum animal. Ad primorum appetitum movent sensata; ad secundorum, intentiones elicitae ex speciebus sensatis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS OBEDIANT RATIONI

Iª IIªᵉ, qu. XVII, art. 7; *De Verit.*, qu. XXV, art. 4; I *Ethic.*, lect. XX.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi: unde per *serpentem* significatur, ut dicit Augustinus, XII *de Trin.** Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

* Cap. XII, XIII.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud Apostoli, *ad Rom.* VII *: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

* Vers. 23.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi: non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit *, quod *obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. – Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra * dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam *ratio particularis,* eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi [α] secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur [β] per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit [γ]. – Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. – Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit; quia non est in eis aliquis [δ] superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis [ε]; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi vir-

α) *dirigi.* – *in homine* addunt P*b*.
β) *qui distinguitur.* – *qui dividitur* ABFGsD, *qui dirigitur* CEpD et editio *a*.
γ) *ei obedit.* – *ei obediens* ed. *b*, *est ei obediens* P.
δ) *in eis aliquis.* – *aliqua* ed. *a*. *in eis* P*b*.
ε) *irascibilis et concupiscibilis.* – *irascibilis vel concupiscibilis* CF, *irascibilis* D, *irascibilem et concupiscibilem* P*ab*. – Pro *quod est*, *quae est* D.

tute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.* – Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

* Cap. XI, n. 3. - S. Th. lect. XVI.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod sensualitas significatur per *serpentem,* quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem ζ et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in I *Politicorum* *, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum: anima quidem enim* η *corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali.* Dicitur enim θ despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. – Sic igitur anima dicitur dominari ι corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. III.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

ζ) *autem.* – *enim* ABD. – Pro *nominant sensitivum appetitum, nominat sensitivum appetitivum* (*appetitum* sA) A, *nominat appetitum quam* (*quam* om. sB) *sensitivum* B, *nominant sensitivum appetitivum* C, *sensitivum nominant appetitum* D, *nominat sensitivum appetitum* E, *nominant sensitivum quam appetitivum* Pab.

η) *enim.* – Omittunt PBDF*b*; *et politicum ... despotico principatu* omittit E.

θ) *enim.* – *autem* BD.

ι) *dicitur dominari.* – *dominatur* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria: primo, ponit bimembrem conclusionem responsivam quaesito affirmative; secundo, probat primam partem; tertio, secundam.

Quoad *primum,* conclusio est ista: Irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti dupliciter. – Ubi adverte quod pluralitas istius obedientiae attenditur utrinque: scilicet ex parte praecipientis, quia duo sunt praecipientes, scilicet intellectus et voluntas; et ex parte obsequentis, quia quoad duo praestatur obedientia, scilicet quoad interiores actus sensitivi appetitus, et quoad exteriorem motum localem. Prima ergo pars conclusionis est, quod obediunt rationi quoad actus suos interiores: secunda autem, quod obediunt voluntati quoad motionem localem, ut patet clare in littera.

II. Quoad *secundum,* probatur prima pars dupliciter, sed tali ordine. Primo, ponitur ratio talis. Appetitus sensitivus in homine movetur et dirigitur a cogitativa, quae est ratio particularis: ista movetur et dirigitur a ratione universali: ergo, de primo ad ultimum, appetitus sensitivus movetur et dirigitur a ratione. Ergo concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi. – Prima propositio probatur ex proportionali convenientia inter naturale motivum appetitus sensitivi in homine et aliis animalibus: quia cogitativa est in homine loco aliorum aestimativae, cuius est movere appetitum in aliis, ut patet in ove. – Secunda vero probatur: quia conclusio particularis non syllogizatur nisi ex aliqua universali. – Ultima vero consequentia patet: quia appetitus sensitivus in has duas distribuitur; et naturale est obedire naturae ordine praecipienti.

Secundo, ex hoc interponitur ratio nominis, qua scilicet magis dicimus haec obedire rationi quam intellectui, cum idem sit intellectus et ratio: quia scilicet obedit deductioni et applicationi universalium ad singularia; hic autem actus est intellectus inquantum ratio, non inquantum intellectus, cuius proprius actus simplex apprehensio est, ut superius * patet.

* Qu. LXXIX, art. 8.

Tertio, ponit secundam probationem intenti, ex experientia: quia experimur ex consideratione universalium regularum mitigari aut instigari nos secundum passiones sensitivas; ut patet in ira, tristitia, spe, etc.

III. Quoad *tertium,* probatur secunda pars tripliciter. Primo, experimentali differentia inter hominem et animalia quoad movere localiter: quia scilicet alia statim ad appetitum sensitivum moventur; homo non, sed expectatur consensus voluntatis. – Secundo, ratione. Quia in omnibus potentiis motivis ordinatis, secunda non movet nisi in virtute primae: sed appetitus inferior et superior sic se habent: ergo. – Tertio, auctoritate Aristotelis, III *de Anima: sicut sphaera sphaeram.*

IV. Circa hanc rationem pro secunda parte conclusionis, dubium occurrit: quia non videtur tam arcta obedientia appetitus sensitivi ad voluntatem, ut non possit movere nisi in virtute eius, ut in littera expresse concluditur ex illa ratione. Tum quia appetitus sensitivus potest sine voluntatis concursu movere, ut patet in animalibus: nec est deterioris conditionis in homine quam in aliis. – Tum quia appetitus sensitivus in homine movere quandoque contra voluntatem videtur, ut patet in incontinente.

V. Ad hoc dicitur quod id quod dicitur in littera verissimum videtur, sed intelligendum est *cum grano salis:* scilicet deductis impedimentis; et de consensu voluntatis qualitercumque, scilicet explicite vel implicite, expresse vel interpretative, etc. Quod enim in homine solus sensitivus appetitus moveat, ex impedimento superioris partis provenit; ut in pueris et amentibus patet. Quod vero, sublato impedimento, appetitus inferior non moveat nisi concurrente aliquo modo superiori, ex eo experimur quod omnem nostram translationem voluntariam fatemur.

Quod autem subiectio haec non deroget dignitati naturae sensitivae in homine, ex eo patet quod nobilius est tam alta opera qualia sunt motus humani, efficere subditum, quam vilia praelatum. Quemadmodum enim non dubitamus in causa, scilicet quod ad dignitatem sensitivae naturae pertinet quod coniuncta est rationali, per quod perdit esse caput, quod tamen in brutis habet; ita non est dubitandum de effectu, scilicet quod ad eiusdem spectat nobilitatem quod moveat subdita intellectivo appetitui. Nobilitatur enim et elevatur universaliter inferius ex coniunctione ad superius, quamvis subsit: ut patet etiam tam in moralibus quam civilibus; nobilius enim operantur virtutes ut obedientes caritati, quam solae; et nobilius est assistere regi, quam regere villam.

Ad id autem quod obiicitur de incontinente, patet responsio. Non enim incontinentis appetitus movet invitum: sed renitentem aliquali inclinatione ad bonum virtutis voluntatem primo inclinando vincit, et sic consentiente illa, motum causat. Nunquam ergo motus in homine ab appetitu sensitivo sine voluntate causatur, quamvis saepe contra voluntatis bonum ab ipsamet proveniat.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

DE VOLUNTATE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXX, Introd.

DEINDE considerandum est de voluntate *. Circa quam quaeruntur quinque.

Primo: utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo: utrum omnia ex necessitate appetat.

Tertio: utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto: utrum voluntas [α] moveat intellectum.

Quinto: utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM VOLUNTAS ALIQUID EX NECESSITATE APPETAT

Iª IIªᵉ, qu. X, art. 1; II *Sent.*, dist. XXV, art. 2; *De Verit.*, qu. XXII, art. 5; *De Malo*, qu. VI.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus, in V *de Civ. Dei* *, quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

* Cap. X.

2. PRAETEREA, potestates rationales, secundum Philosophum *, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis: quia, ut dicitur in III *de Anima* *, *voluntas in ratione est.* Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

* *Metaphys.* lib. VIII, cap. II, n. 2. - S. Th. lib. IX, lect. II.
* Cap. IX, n. 3. - S. Th. lect. XIV.

3. PRAETEREA, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in XIII *de Trin.* *, quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt* [β]. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

* Cap. IV.

RESPONDEO DICENDUM quod necessitas dicitur multipliciter. *Necesse* est enim *quod non potest non esse.* Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est *necessitas naturalis et absoluta* *. – Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem; ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur *necessitas finis;* quae interdum etiam *utilitas* dicitur. – Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente *, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur *necessitas coactionis.*

* D. 921.
* D. 919.

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem [γ] rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia [δ] est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium *.

* D. 353.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic.* * Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

* Cap. IX, [illegible] - S. Th. lect. XV.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis *non aufert libertatem voluntatis*, ut ipsemet in eodem libro * dicit.

* Loc. cit. in arg.

AD SECUNDUM DICENDUM quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

AD TERTIUM DICENDUM quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed *de his quae sunt ad finem*, ut dicitur in III *Ethic.* * Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

* [illegible] cap. V, num. 1. - [illegible]

α. *voluntas.* – Om. [illegible]

β. *appetunt.* – *expetunt* ACDEFG.

γ. *inclinationem.* – [illegible]

δ. *quia.* – *quod* ABCDEG, [illegible]

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, distinguit de *necessario;* secundo, respondet quaesito tribus conclusionibus.

Quoad *primum,* distinguit *necessarium* iuxta quatuor genera causarum, tali ordine. Primo, proponit quod dicitur multipliciter. – Secundo, assumit illius *quid nominis,* scilicet, *quod non potest non esse.* – Tertio, hoc *quid nominis* distribuit, distinguendo vel ex intrinseco, et sic materiali vel formali: et sic est necessitas naturalis et absoluta. Vel ex extrinseco, et sic fine, simpliciter aut propter melius; et haec est necessitas ex suppositione, aut utilitate: vel agente, et haec est coactionis. Est ergo triplex necessitas: *naturalis, suppositionis,* et *coactionis.*

II. Quoad *secundum,* iuxta triplicem necessitatem praedictam, tres conclusiones responsivas ponit*. Prima est: Voluntas nihil potest velle necessitate coactionis. – Et probatur dupliciter, duabus scilicet rationibus subordinatis. Primo, sic. Violentum est contra inclinationem eius quod cogitur: sed velle non potest esse contra inclinationem voluntatis: ergo velle non potest esse violentum. – Minor probatur: quia ipse motus voluntatis est inclinatio illius in aliquid.

* Cf. num. v, vi.

Secundo, sic. Sicut naturale ad naturae inclinationem, ita voluntarium ad voluntatis inclinationem se habet. Ergo sicut impossibile est aliquid simul esse naturale et violentum, ita simul voluntarium et coactum simpliciter. – Consequentia nota. Et antecedens ex ratione praecedente oritur, ut patet.

III. Circa hanc partem est dubium dupliciter. Primo, quia voluntas potest violentari quoad quiescere, etsi non quoad operari. Posset namque per divinam potentiam cohiberi ne omnino exeat in actum; cum nulla appareat contradictionis implicatio in hoc.

Secundo, quia si ratio assignata valet, sequitur quod nullus appetitus naturalis est violentabilis simpliciter. Et tenet sequela: quia omnis appetitus operatio est inclinatio quaedam in connaturale. Quod probatur: quia operatio appetitus nihil est aliud quam appetere; appetere autem est naturaliter vel libere inclinari in aliquod conveniens.

IV. Ad primum horum dicitur quod, cum Deus solus hoc posse dicatur; et nihil quod facit in creaturis ex omnipotentia sua supra creatam facultatem, sit alicui violentum, quoniam in omnibus est potentia obedientiae ad supernaturalia: consequens est quod, si voluntas per divinam potentiam quiesceret, non ibi esset violentia.

Ad secundum dicitur quod operatio dupliciter convenire potest appetitui: scilicet *originaliter,* et *subiective.* Exemplum primi est in ascensu levis: exemplum secundi vero est in descensu eiusdem. Et quod appetitus ille cui non convenit operatio nisi oriatur ab ipso, est violentiae expers: quia repugnat oriri ab eo, et violenter. Appetitus vero cui operatio convenire potest subiective tantum, est violentabilis, ut patet. Inter voluntatem autem et appetitum naturalem hoc interest, quod illa omnem suum motum sustinet et inchoat: iste vero non semper haec habet, sed quandoque sustinet et non confert ad illum, immo renititur, ut patet in ascensu gravis. Unde non est par ratio.

V. Secunda conclusio est, quod voluntas potest velle aliquid ex necessitate finis, seu suppositionis. – Probatur: quia quando uno tantum medio ad finem perveniri potest, ad illud unum medium necessitatur, ut patet in accessu ad insulas.

VI. Tertia conclusio est: Voluntas aliquid vult necessitate naturali. – Probatur sic. Voluntas necessitate naturali vult ultimum finem, puta beatitudinem: ergo.

Antecedens probatur dupliciter. Primo, ex proportione ad intellectum. Sicut intellectus haeret principio, ita voluntas fini: ergo sicut ille naturaliter principia, ita haec naturaliter finem. Antecedens hoc patet ex II *Physic.:* Finis in operabilibus est ut principium in speculabilibus. – Secundo, quia fundamentum et principium aliorum oportet inesse naturaliter. Probatur hoc: quia natura rei est primum in unoquoque. – Tertio, quia fundamentum et principium alicuius oportet inesse immobiliter. Probatur: quia omnis motus ab aliquo est immobili. – Et quamvis aliter possint introduci haec duo media, clarius tamen principale intentum sic conversa ostendunt.

VII. Circa hanc conclusionem, notandus est primo sensus conclusionis. Scito quod ultimus finis, sive beatitudo, dupliciter potest considerari, in communi scilicet, et in speciali; et sic, aut naturalis, aut supernaturalis. Etsi omnibus forte modis ultimus finis in proposito sumi potest, directe tamen et primo intenditur de ultimo fine in communi, idest beatitudine in communi, quam experimur naturaliter desiderare. Et secundario de ultimo fine in particulari supernaturali, essentia scilicet divina clare visa, in qua plenissime ratio beatitudinis salvatur. Et consequenter, si evidens esset, de ultimo fine in speciali etiam, sed naturali, Deo scilicet scito quantum possibile naturaliter est: quoniam in eo etiam ratio naturalis beatitudinis salvatur. Sed hoc tertium relinquitur: quia de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit. Unde duobus primis modis sumemus.

Rursus scito quod appetere naturaliter, contingit dupliciter: uno modo, *quoad specificationem actus;* alio modo, *quoad exercitium illius.* Cum enim natura ad unum determinata sit, appetere tantum habet naturalitatis, quantum determinationis ad unum. Unde si actus alicuius potentiae est determinatus ad unum obiectum, ita quod non potest ad oppositum, est naturalis quoad specificationem actus: quia necessario specificatur a tali obiecto, ex quo ad oppositum tendere non potest; ut patet de appetere respectu boni. Si autem potentia ipsa est determinata ad eliciendum talem actum, ita quod non est in potestate sua suspendere illum, actus ille est naturalis quoad exercitium actus: quia necessario exercetur. – In proposito, directe et primo est sermo de appetitu naturali quoad specificationem: de naturali vero quoad exercitium, non nisi in confuso, forte. Dico autem hoc, quoniam voluntas dupliciter potest sumi: scilicet *absolute;* et *secundum talem statum,* scilicet videntis divinam essentiam. Et si absolute de ea loquimur, nullus actus est ei naturalis utroque modo: quoniam respectu omnis obiecti libera est quoad exercitium actus. Si vero de voluntate videntis divinam essentiam sit sermo, tunc actus amoris et fruitionis respectu divinae essentiae, est naturalis utroque modo. Et quoniam hic de ultimo fine et de voluntate nostra absolute potius est sermo, quam de ea secundum talem statum, quamvis in illa secundum illum statum haec verificentur; idcirco conclusionis sensus principaliter intentus est quod voluntas nostra appetit aliquid naturaliter quoad specificationem actus. Et rursus quod voluntati non repugnat aliquid velle naturaliter tam quoad specificationem quam exercitium actus: unde in sequenti articulo, explicando ea quae naturaliter appetuntur, Deus clare visus adducitur.

VIII. Circa conclusionem hanc iam expositam, adverte primo *, quod Scotus, in Quarto, dist. XLIX, qu. IX **, distinguit primo de appetitu voluntatis, scilicet naturali, et libero. Et primum dicens esse inclinationem, et non actum elicitum, arguit primo * contra id quod in littera dicitur, quod *appetimus naturaliter beatitudinem in communi,* dupliciter. Primo, quia appetitus iste est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur: ergo est ad aliquid particulare. Et tenet sequela: quia perfectio realis non est aliquid universale, quo voluntas perficitur. – Secundo, quia universale non est obiectum nisi intellectus, aut consequentis actum intellectus: appetere autem istud non sequitur cognitionem, quia tunc esset liberum: ergo appetitus iste non est nisi beatitudinis in particulari.

* Cf. num. XII.
** Art. I.
* Cf. num. X.

IX. Sed ad haec facile respondetur ex illa distinctione quae fit inter *respicere aliquid universale,* et *universaliter* *. Nulla enim vis respicit universale, nisi quae attingit illud in sua universalitate; ut patet de actu intellectus et voluntatis. Omnis autem potentia et appetitus non determinatus ad unum numero obiectum, respicit aliquid univer-

* Cf. qu. LXXX, art. 2, Comment. num. XIV sq.

saliter: materia enim prima appetit formam et informari universaliter, et non solum hanc vel illam; et visus naturaliter appetit videre, et non solum hoc vel illud videre; et sic de aliis. Unde appetitus naturalis voluntatis primo est ad perfectionem non solum intrinsecam, sed obiectivam, idest ad beatitudinem, et velle illam; et non ad hoc velle illius: quia hoc inadaequatur sibi, illud vero aequatur.

Neganda est ergo sequela primi argumenti. Et probatio eius aequivocat de *universali* et *universaliter:* nec distinguit inter rem obiectivam, seu appetibilem, et modum quo obiicitur, dum quia non appetit universalitatem, infertur, Ergo in particulari; cum tamen stet medium, scilicet quod universaliter. – Et ex hac distinctione patet solutio secundi.

* Loc. cit., art. 2. ** Cf. num. VIII.

X. Deinde arguit * contra idem dictum ** expositum de appetitu ut est actus elicitus, quadrupliciter; dicens quod videtur sibi implicare contradictionem naturaliter velle beatitudinem in communi, et non in particulari. Primo igitur arguit, quia beatitudo vera in particulari includit omne bonum, et excludit omne malum: ergo si in communi, etiam in particulari appetitur naturaliter. – Secundo, particulare maiorem perfectionem includit quam universale: ergo si universale necessario, et illud. – Tertio, appetitus, idest inclinatio naturalis voluntatis, est ad beatitudinem in particulari: ergo et actus elicitus. Probatur sequela: quia ponitur ut sit conformis illi. – Quarto, intellectus indubius de fine particulari, appetit in particulari sicut commune, quia est par ratio: ergo idem appetit necessario et non necessario.

XI. Ad primum horum breviter dicitur quod vera beatitudo omnibona etc., si videretur, naturaliter appeteretur; et plus naturaliter quam in communi, ut patet de Deo clare viso: negatio enim nostra est de particulari non clare viso. – Et per hoc patet solutio secundi.

* Num. IX.

Ad tertium dicitur et quod falsum assumit, ut prius * patuit: et quod conformitas ista est quoad obiectum extra, ut scilicet actus secundus tendat in idem obiectum quo inclinatio, tanquam in obiectum, et non tanquam operationem. Inclinatio autem voluntatis, licet sit ad operationem universaliter, est tamen ad obiectum universale: inclinamur enim in velle beatitudinem abstrahendo ab hac et illa numero, specie et genere, ut experimur in nobis. Et sic salvatur in proposito.

Ad quartum dicitur quod ad naturaliter volendum finem ultimum in particulari, non sufficit indubietas, quoniam haec est in quolibet fideli: sed exigitur evidentia, quae solis videntibus Deum convenit *. Aliter enim intellectus est certus adhaesione, et aliter evidentia, ut patet. Quare.

* Cf. Opusc. Caietani tom. III, Tract. VIII, *ad Fr. Iac. Crecton.* - Venet. 1612.
* Cf. num. VIII.
* Cf. num. VII in fine.

XII. Adverte secundo *, quod non dissentit Scotus quoad primum sensum conclusionis *. Ipse enim accipit naturale omnino, scilicet quoad specificationem et exercitium. Et sic vult primo, quod non detur in voluntate appetitus naturalis qui sit actus elicitus. Secundo quod, respectu beatitudinis in communi, voluntas est determinata quoad specificationem actus, non quoad exercitium; ut patet intuenti, quamvis non utatur istis terminis. Utrumque autem horum docuit s. Thomas *. Unde nos appellamus naturalem appetitum, non solum inclinationem voluntatis in obiectum etc., sed illum actum elicitum determinatum quoad specificationem: ipse vero non vult vocare illum appetitum naturalem, propter libertatem quae est in exercitio eius; ex qua parte nec nos dicimus naturalem. Est ergo quaestio in verbis, et ideo omittenda. – Id tamen advertas, quod sermo noster usui loquendi conformis est: unde in I *Metaphys.* * desiderium sciendi *naturale* vocavit Aristoteles. Et ex ipso Scoto convinci potest: quia quod est ut in pluribus, est naturale, II *Physic.* *; talis autem est hic actus, apud ipsum **; immo, si respectu eius aliquis actus habetur, est in omnibus. Ergo est naturalis.

* Cf. art. seq.: et Iam IIae, qu. X, art. 2.
* Cap. I, n. 1. - S. Th. lect. I.
* Cap. VIII, n. 3. - S. Th. lect. XIII.
** Cf. loc. cit., art. 2.

Sed in secundo conclusionis sensu, scilicet quod voluntati non repugnat habere aliquem actum elicitum qui sit ei omnino naturalis, scilicet quoad specificationem et exercitium, differimus non solum verbis, sed re ipsa; dum nos tenemus quod, ultimo fine Deo Glorioso per essentiam viso, voluntas necessario exercet actum amoris et delectationis respectu illius; ipse autem tenet quod libere, ut I *Sent.*, dist. I, qu. IV *, patet. Sed quoniam hoc in sequenti articulo exprimetur, ideo de hoc vide infra. Unde rationes Scoti quae sunt contra naturalem appetitum beatitudinis supernaturalis, idest Dei clare visi, solvere debemus tunc *: eas vero quae sunt contra naturam voluntatis absolute, quibus scilicet nititur probare quod voluntati repugnat habere actum elicitum naturalem omnino, cum de modo processionis Spiritus Sancti, libere scilicet vel naturaliter, tractavimus *, solutas credimus.

* Contra art. 3.
* Cf. Comment. num. VIII. IX.
* Qu. XLI, art. 2, Comment. num. XI sqq.

XIII. Circa rationes pro conclusione adductas *, adverte quod Scotus duo assumpta in eis impugnat. Primo, proportionem inter intellectum respectu principiorum, et voluntatem respectu finis; dicens tam in Primo * quam Quarto ** ubi supra, quod non tenet quoad habitudinem voluntatis absolute respectu volitorum; sed quoad ordinem volitorum inter se, et quoad habitudinem voluntatis ordinatae respectu volitorum. Ita quod, sicut principium est ex quo pendet conclusio, et ex quo scitur conclusio, ita finis est ex quo pendet id quod est ad finem, et propter quem voluntas ordinate volens vult id quod est ad finem: non autem sicut intellectus necessario inhaeret principio, ita voluntas fini. Et hoc probat tripliciter *. Primo, ducendo ad impossibile: quia sequeretur quod, sicut conclusiones scimus necessario propter principia, ita quod est ad finem necessario vellemus, volito fine; quod est falsum. – Secundo, quia non est necesse quod voluntas eundem servet ordinem in actibus suis, qualem nata sunt habere volibilia ex natura sua. – Tertio, quia adhaesio intellectus causatur ex evidentia obiecti necessario: adhaesio autem voluntatis ex nulla obiecti bonitate necessario causatur; sed libera est, sicut respectu boni, ita et respectu maioris et minoris boni.

* Cf. num. VI.
* Loc. cit. num. praec., in resp. ad arg. I pro opin., et ad arg. 3 principal.
** Loc. cit. num. VIII, in resp. ad arg. 3 principal. in opposit.
* Loc. cit. ex I *Sent.*, in resp. ad arg. I pro opinione.

Secundo, impugnat * illam rationem, *quia omnis motus procedit ab aliquo immobili.* Inquit enim quod illud immobile non oportet quod sit actus secundus: alioquin calefactiones procederent ab una immobili calefactione; et voluntas volens aliquid ad finem, esset sub duobus actibus, aut saltem sub uno referente hoc ad illud. Sed est actus primus, puta ipsa voluntas.

* Ibid. in resp. ad arg. 3 principale.

XIV. Ad has obiectiones dupliciter respondendum arbitror, prout dupliciter rationes contra quas fiunt, adduci possunt ad propositum ostendendum *: possunt enim induci, primo, ad concludendum appetitum naturalem respectu ultimi finis in communi; et possunt induci ad concludendum appetitum naturalem respectu Dei clare visi. Et, ut patet ex dictis *, iuxta primam intentionem, inducuntur ad ostendendam naturalem necessitatem quoad specificationem actus tantum: iuxta secundam vero, ad ostendendam naturalem necessitatem et quoad specificationem et quoad exercitium. Et quia utrumque eorum sub intentione praesenti cadit, efficaciam harum rationum quoad utrumque salvare intendimus. Et de primo quidem intento sollicitum esse non oportet: quia nec obiectiones contra illam intentionem sunt factae a Scoto; sed contra naturalitatem sunt factae utroque modo *, quam in voluntate possibilem fore negat.

* Cf. num. VII.
* Cf. ibid.
* Cf. num. VII.

Pro defensione autem secundae intentionis, dicendum est quod ratio illa non est per locum a simili: sed ex proportione quae est inter intellectum et intellectivum appetitum. Et cum dicitur quod non sunt proportionales quoad necessitatem, inconsiderate dicitur: quoniam in littera probatur hoc, ex eo quod primum in unaquaque re naturae ratio est; quam probationem noluit videre Scotus, quae tamen est prima radix positionis s. Thomae, ut superius * pluries patuit. Ex hac enim fit quod in voluntate primum est naturae ratio; ac per hoc, naturae conditio, quae est naturalis necessitas, sibi non repugnat, sed saltem respectu sui primi obiecti, quod est ultimus finis clare visus, sibi convenit.

* [illegible]

XV. Ad primam autem obiectionem * dicitur quod, ut in sequentis articuli littera dicitur, falsum est quod omnia ad finem ex necessitate appetantur, fine necessario volito. Verissimum tamen est quod aliquid ad finem, ex illo fine, necessario appetatur.

* [illegible]

Ad secundam vero dicitur eodem modo quod, respectu aliquorum volibilium, oportet voluntatem eundem servare

ordinem; non autem respectu omnium. Oportet enim primo velle finem, deinde alia.

Ad tertiam, negatur quod nulla bonitas, cum tali modo evidentiae, sit necessitans adhaesionem. Quoniam bonitas divina clare visa necessitat illam.

XVI. Ad ea vero quae contra secundum motivum adducuntur *, ex rerum ordine atque progressu patet responsio. (* Cf. num. XIII.) Videmus enim quod actus primi variabiles reducuntur in actum primum invariabilem, et actus secundi in actum secundum; ut semper in quolibet ordine pluralitas ab unitate procedat. Unde et in ipsis motibus omnes motus ab uno motu immutabili, quantum possibile est in motu invenire immobilitatem, procedunt. Oportet ergo in motibus voluntariis, cum varii sint quoad specificationem, quod reducantur in unum immobilem quoad specificationem: et hoc experimur, quia omnes fundantur super appetitu boni. Et cum sint variabiles quoad exercitium, quod procedant ab uno necessario exercito: quod in Deo scimus esse de facto; in nobis autem est possibile respectu divinae bonitatis clare visae.

Nec instantiae Scoticae aliquid valent. Nam quod dicitur de calefactionibus, nihil est: calefaciens enim immobiliter et uniformiter, ex parte sua, calefacit. – Voluntatem autem aut simul habere plures actus quorum unus sit ratio alterius, aut unum, respectu finis et eorum quae ad finem, nullum inconveniens est.

XVII. In responsione ad primum, nota quod, cum dicitur quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest bene et male intelligi. Male quidem, si intelligatur quod necessitas naturalis tam obiective quam elicitive, stat cum libertate illius actus: hoc enim non est intelligibile. Bene vero, intelligendo quod naturalis necessitas actus quoad specificationem, seu obiective, non aufert libertatem eiusdem: quia stat quod libere eliciatur.

XVIII. In responsione ad tertium, recolito quod, quemadmodum beatitudinis appetitus est naturalis obiective, ita non est in potestate nostra obiective: et quemadmodum est liber elicitive, ita est in potestate nostra elicitive. Unde appetendo beatitudinem in communi, non meremur ratione obiecti naturalis, sed ratione actus electi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM VOLUNTAS EX NECESSITATE OMNIA VELIT QUAECUMQUE VULT

Iª IIªᵉ, qu. x, art. 2; II *Sent.*, dist. xxv, art. 2; *De Verit.*, qu. xxii, art. 6; *De Malo.*, qu. iii, art. 3; qu. vi; I *Periherm.*, lect. xiv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysius, iv *de Div. Nom.* * (* S.Th. lect. xxii.), quod *malum est praeter voluntatem*. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat [α] ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum: dicit enim Augustinus, *super Gen. ad litt.* * (* Lib. IX, cap. xiv.), quod *animalia moventur visis*. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat [β] voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit * (* *Retract.*, lib. I, cap. ix. - Cf. *de Civ. Dei*, lib. V, cap. x.), quod *voluntas est qua peccatur et recte vivitur*: et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et [γ] ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam [δ] * (* Art. praeced.) dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles [ε], ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his [ζ] intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem: non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est [η] ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret [θ], in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas [ι] moventi subdatur. Cum autem pos-

α) *obiectum ... moveat.* – *obiecta ... moveant* codices.
β) *apprehensum ... moveat.* – *apprehensa ... moveant* codices.
γ) *et.* – Om. PB.
δ) *iam.* – Om. ABCDE.
ε) *demonstrabiles.* – *demonstrationum* G, *demonstrationes* pF.
ζ) *his.* – *huiusmodi* codices et *a b*.
η) *est* – Om. PFG*ab*.
θ) *inhaeret.* – *adhaeret* codices et *a b*.
ι) *possibilitas.* – *potestas* BD.

sibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis [x] collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus [λ], scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

---

x) *vis.* – Om. FG*a*.

λ) *intellectivus.* – Om. FG*a*. – Ante *ex necessitate* BD addunt *scilicet*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Voluntas non quaecumque vult, ex necessitate vult. – Probatur ex proportione intellectus et voluntatis, sic. Voluntas inhaeret fini et his quae sunt ad finem, proportionaliter ut intellectus principiis et conclusionibus: sed intellectus necessario quidem assentit principiis et conclusionibus demonstratis, non autem contingentibus aut indemonstratis: ergo voluntas necessario quidem inhaeret fini et necessario ac evidenter connexis fini, non autem contingenter aut incerte connexis. Non ergo omnia ex necessitate vult.

Maior ex II *Physic.* * stabilita est. – Minor patet distinguendo duo genera conclusionum: scilicet contingentium, et necessariarum; et rursus necessariarum demonstratarum, et demonstrabilium quidem sed non demonstratarum. Et similiter ex parte volitorum fiat distinctio. Et omnia clara sunt in littera.

[* Cap. ix, n. 3. – S. Th. lect. xv.]

II. Veruntamen adverte, ad intellectum litterae, quod quatuor appetibilia s. Thomas numerat: beatitudinem, Deum, ea quibus Deo inhaeremus, et quae Dei sunt. Quae aliter ordinanda sunt secundum se, et aliter quoad nos. Nam secundum se, Deus ipse habet primo rationem finis et beatitudinis; deinde ea quibus Deo inhaeremus; deinde beatitudo in communi; ea autem quae Dei sunt, ad finem, non finis sunt. Quoad nos vero, beatitudo in communi primo habet finis rationem; et deinde Deus, et ea quibus Deo inhaeremus: quia nos beatitudinem appetimus naturaliter, Deum autem per investigationem. Et huius ratio est, quia obiectum voluntatis integratur ex duobus, scilicet bonitate, et apparentia: bonum enim cognitum tantummodo est appetibile. Et propterea, quamvis Deus sit in se maius et eminentius universale bonum quam beatitudo in communi, quia tamen non est evidens et apparens nobis sub tali ratione, sicut beatitudo; ideo in littera cum fine, beatitudine scilicet, coordinatur, cum differentia tamen apparentis et non apparentis; et inter ea quae sunt ad finem, quodammodo numeratur. Unde ei tria necessario attribuuntur: et quod in eo solo vera beatitudo consistit, atque illi connexa necessario appetantur illo viso: et haec spectant ad rationem finis. Et quod voluntas non necessario inhaeret illi, nec his quae illius sunt, nisi postquam videtur: et hoc spectat ad rationem non apparentis. Et quod ea quibus Deo inhaeremus, sunt ut conclusiones necessariam, occultam tamen, connexionem habentes cum beatitudine: et hoc spectat ad rationem eius quod est ad finem. Ita ut non Deus ipse numeretur inter ea quae sunt ad finem; sed apparentia eius, et coniunctio ipsius nobiscum. Et propterea notanter in littera inter ea quae necessariam habent connexionem cum beatitudine, sicut conclusiones cum principio, non numeratur Deus, sed ea quibus Deo inhaeremus.

Adverte secundo quod, cum ex parte intellectus quatuor enumeraverit littera, scilicet principia, conclusiones contingentes, demonstratas, et demonstrabiles, et totidem dixerit esse in voluntate; tria tamen in voluntate numeravit, scilicet beatitudinem ut finem, et eligibilia ad utrumlibet ut contingentia, et divina ut necessaria demonstrabilia. Quartum autem, scilicet necessaria ut demonstrata, omisit: non quia nulla sunt, sed quia manifesta sunt, ut esse, vivere, nosse, negatio mali, etc. Haec enim et similia necessitate naturali appetimus quoad specificationem actus, quemadmodum beatitudinem: quamvis minus quam beatitudinem; propter quod per accidens appetunt aliqui, occidentes se, non vivere.

III. Circa illam propositionem, scilicet quod *voluntas non necessario inhaeret Deo in speciali*, occurrit dubium ex duplici capite. Primo, ex Scoto, in Primo, dist. i, qu. iv *, qui non propositionem in se, sed in comparatione ad rationes pro alia conclusione, scilicet quod *voluntas necessario inhaeret ultimo fini in universali*, impugnat illam, dicens quod rationes illae, si acceptantur, concludunt contra hoc. Sed quoniam illae rationes hic non ponuntur a s. Thoma, sed alibi *; et unico verbo respondetur Scoto, quod scilicet ex defectu apparentiae divinae bonitatis hoc provenit; ideo omittantur hic.

[* Contra art. 2.]

[* Cf. Iae IIae qu. x, art. 2.]

Secundo, ex doctrina s. Thomae *, qua tenet quod omnis creatura diligit naturaliter plus Deum quam seipsam. Ex hoc enim arguitur sic. Voluntas nostra naturaliter diligit bonum proprium: ergo Deum. Tenet sequela: quia naturaliter plus diligit Deum quam se. Et loquimur de Deo in speciali: sic enim est principium naturalis esse omnium, et naturaliter diligi dicitur ab omnibus.

[* Supra qu. lx, art. 5.]

IV. Ad hoc dupliciter dici potest. Primo, quod aequivocatur ly *naturaliter* utrobique. Quoniam hic sumitur *naturaliter* ut distinguitur contra *libere*, ut patet ex dictis *: cum autem dicitur quod omnis natura intellectualis naturaliter plus diligit Deum quam se, sumitur *naturaliter* ut distinguitur contra *supernaturaliter*. Intendunt enim Doctores quod non solum ex infusa caritate, sed ex natura inclinamur ad Deum plus quam nos ipsos amandum: quamvis diversimode, quia natura ad illum inclinat ut principium naturae, sed caritas ut principium caelestis patriae.

[* Cf. num. i, ii.]

Secundo dici potest quod, etiam sumendo univoce hic et ibi *naturale*, adhuc salvatur intentum. Quia cum loquimur de amore elicito, semper supponitur cognitio: eo quod incognita diligere nequaquam possumus; et propterea omnis inclinatio voluntatis ad amandum, est ad cognitum. Unde quaelibet creatura intellectualis inclinatur naturaliter ad plus amandum Deum cognitum, quam se cognitam. Sed quoniam ipsamet est sibi naturaliter evidens, ideo simpliciter naturaliter se amat: Deus vero non naturaliter est creaturae evidens, et ideo in littera dicitur quod non naturaliter amatur. – Unde consequentia opposita est neganda. Et ad probationem, distinguendum est de Deo cognito, vel non cognito. Et haec intellige extendendo litteram ad Deum ut est omnis esse principium naturale: quoniam si evidens esset, naturaliter amaretur plus quam vivere et esse proprium.

V. Circa id quod supponit conclusio ista, scilicet quod *omne volitum aut amatur ut finis, aut ad finem*, dubium occurrit ex Scoto, in Primo, dist. i, qu. iii, et in Quarto, dist. xlix, qu. x. Quod enim hoc hic supponatur, patet ex eo quod aliter non evacuaretur sufficienter quaesitum. Quaeritur enim hic an omnia de necessitate voluntas velit: et respondetur tantum de fine, et eo quod propter finem amatur, quasi omnia amentur aut ut finis aut ad finem. Si namque tertium esset appetitorum genus, satisfactum non esset quaesito.

Quod autem dubium hoc sit, ex contraria Scoti opinione habetur. Distinguit ergo primo in communi ipse triplex genus appetitorum: scilicet finem, et ad finem, et neutrum. Et probat, primo, quia voluntati potest offerri tripliciter bonum: scilicet propter se, propter aliud, et absolute. Primum habet rationem finis; secundum ad finem; tertium neutrius.

Secundo, in speciali arguit quod non quidquid appeti-

tur, appetitur propter hunc finem qui est beatitudo. Primo, quia voluntas potest velle aliquid non propter beatitudinem, ut ly *non* tenetur pure negative. Tum quia non quandocumque voluntas vult aliquid, intellectus cogitat de beatitudine: ergo nec ipsa vult propter beatitudinem. Tum quia intellectus potest cognoscere et offerre aliquid ut in se bonum, non ut ad beatitudinem: ergo et voluntas potest velle absolute illud. – Secundo, quia voluntas potest velle aliquid non propter beatitudinem, ut ly *non* tenetur contrarie; ut patet in certe tenente beatitudinem in Deo etc., et sciente fornicationem contrariari, et tamen volente fornicationem.

VI. Ad evidentiam huius ambiguitatis, sciendum est quod id quod facit dubitare in re hac, est quia quaedam sunt quae absolute velle aut nolle dicimus, quae tamen in ordine ad finem aliter voluntas appetit, ut patet de proiectione mercium in mare: hanc enim nauta nolle dicitur; et tamen, attento fine, salute scilicet quae ex alleviatione navis speratur, vult. Unde videtur quod proiectio mercis sit obiectum nolitionis, nec ut finis, nec ut ad finem: et similiter accidit in aliis huiusmodi. – Veruntamen si diligentius consideremus, non est hoc tertium genus appetibilium: sed latet ibi quidam appetendi modus, participans modum quo appetitur finis, et modum quo amatur quod est ad finem; et ideo medius non per abnegationem, ut Scotus dixit, sed per participationem (si tamen sic in hac materia loqui licet). Appetuntur siquidem haec ut ad finem, non formaliter, sed virtualiter: ideo namque Christus et martyres volebant vitam, et non mori, absolute, quia haec absolute consonant beatitudini, quam naturaliter appetunt; quod est virtualiter propter finem appetere. Et rursus, appetuntur haec ut finis, pro quanto habent hanc conditionem finis, quod propter bonum aut malum proprium in eis amantur vel refutantur; et non ut actualiter relata in aliud. Quocirca, quia medium modo huius, modo illius extremi induit rationem; ideo sapientis erit lectoris discernere quomodo, iuxta diversa proposita, haec amari aut odio haberi dicantur.

* Cf. num. v. VII. Ex his autem patet responsio ad Scotum *. Nam quamvis sit aliquod bonum secundum propriam bonitatem, non tamen sine dependentia a primo bono: et non solum ita in re, et appetibilitate ex parte rei, sed proportionaliter quoad nos. Ita quod, licet multa sint a nobis appetibilia propter proprias bonitates, non tamen sine dependentia ad primum appetibile a nobis, quod est beatitudo in communi; sicut nullum complexum est cognoscibile sine dependentia ad prima cognita a nobis, scilicet prima principia, propter ordinem essentialem omnium ad primum. Falsum est ergo inveniri tertium appetibile per abnegationem utriusque. – Nec intellectus potest proponere absque actuali vel virtuali seu implicita dependentia ad beatitudinem: et similiter nec voluntas potest aliter velle. – Nec obstat de fornicatore ex proposito, etc. Quoniam nihil refert bonum vel apparens in ordine ad beatitudinem absolute: putat enim nonnihil beatitudinis participare, faciendo quod vult.

At si instetur inferendo: Igitur *praeter finem* et *ad finem* est neutrum, sive illud sit medium per abnegationem, sive per participationem: – dicendum est quod, secundum veritatem, simpliciter loquendo, quodlibet quod actualiter appetitur, aut ut finis aut ut ad finem appetitur. Quoniam et mortem recusant martyres propter esse, et ipsam acceptant propter Christum: et similiter nauta mercis iacturam recusat propter bonum tuendum, et illam vult propter evasionem. Et sic de aliis.

VIII. Circa illa verba litterae, scilicet quod *voluntas videntis Deum necessario inhaeret Deo*, dubium occurrit ex Scoto, in Primo, dist. I, qu. IV *. Et consistit vis rationis suae * Contra art. 3.
in hoc. Voluntas Pauli videntis et non videntis Deum, eodem modo se habet: et non videndo, contingenter inhaeret Deo: ergo etiam videndo, contingenter inhaeret. – Antecedens probatur: quia stat aequalem esse caritatem in vidente, et non vidente.

Et si diceretur quod voluntas non eodem modo se habet in vidente et non vidente, propter ipsam differentiam quae est inter visum et non visum: contra, Deus visus a seipso cognito et non viso, non differt nisi sicut magis et minus approximatum obiectum; ergo non differt penes necessario et contingenter amari, sed penes magis et minus amari. – Antecedens hoc patet. – Et consequentia probatur: quia maior et minor approximatio agentis non facit necessarium vel contingens, sed magis vel minus, ut patet.

IX. Ad haec breviter dico quod voluntas non eodem modo se habet, quoniam aliter se habet respectu visi, et non visi: quia haec spectant per se ad obiecti differentiam, eo quod bonum cognitum, et non bonum absque cognitione, est obiectum voluntatis. – Et falsum est quod visum et non visum differant tantum sicut magis et minus in eadem specie: immo differunt sicut res diversarum rationum obiectivarum, ita quod Deus visus est obiectum diversae rationis obiectivae a seipso cognito citra visionem. Quod si quis non penetrat, ex hoc percipiat effectu, quod visus beat, non visus non: constat enim quod beatus est alterius rationis a non beato. * Art. 2, contra conclus. 4. – Cf. Adam Godd., I *Sent.*, dist. I, qu. x.

Cetera Adam argumenta vide, si vis, in Capreolo, in Primo, dist. I, qu. III *.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM VOLUNTAS SIT ALTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS

Art. seq., ad I; IIa IIae, qu. XXIII, art. 6, ad I; II *Sent.*, dist. XXV, art. 2, ad 4; III, dist. XXVII, qu. I, art. 4; III *Cont. Gent.*, cap. XXVI; *De Verit.*, qu. XXII, art. II; *De Virtut.*, qu. II, art. 3, ad 12, 13.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. PRAETEREA, res naturales α inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet: proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. PRAETEREA, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim I *ad Cor.* XIII *: *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus. * Vers. 2.

SED CONTRA EST quod Philosophus, in X *Ethic.**, ponit altissimam potentiam animae esse intellectum. * Cap. VII, n. 2. – S. Th. lect. x.

RESPONDEO DICENDUM quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo,

α) *naturales.* – *materiales* FGa.

simpliciter; alio modo, *secundum quid.* Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. – Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si diceremus auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior [β] est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra * dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc [γ] quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI *Metaphys.* *, quod *bonum et malum,* quae sunt obiecta voluntatis, *sunt in rebus; verum et falsum,* quae sunt obiecta intellectus, *sunt in mente.* Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem [δ] ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

* Qu. xvi, art. 1; qu. xxvii, art. 4.

* S. Th. lect. iv. - Did. lib. V, cap. iv, n. 1.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur: sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius: quia in uno et eodem [ε] potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia *. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo *: bonum enim intellectum movet voluntatem.

* D. 52.

* D. 770.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

β) *nobilior.* – *et simplicior* addunt BD. – Iidem post sequens *nobilior* addunt *secundum se.*
γ) *in hoc.* – *ex eo* PFab.
δ) *per comparationem.* – *in comparatione* P.
ε) *et eodem.* – *eodemque* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore articuli quatuor: primo, distinguitur titulus; secundo, respondetur iuxta primum sensum; tertio, iuxta secundum; quarto, colligitur totalis responsio in speciali.

Quoad primum, *nobilius* dupliciter: simpliciter, et secundum quid. Declarantur termini: *nobilius simpliciter*, idest secundum se; *secundum quid*, idest in ordine ad alterum.

II. Quoad *secundum:* Intellectus est potentia nobilior simpliciter quam voluntas. – Probatur sic. Obiectum intellectus est simpliciter nobilius obiecto voluntatis: ergo.

Antecedens probatur: quia est simplicius et magis absolutum. Quod probatur: quia est ipsa ratio boni, quod est obiectum voluntatis; constat enim quod ratio simplicior et absolutior est eo cuius est ratio. – Consequentia probatur: quia propria ratio potentiae est secundum ordinem ad obiectum.

III. Quoad *tertium:* Voluntas est interdum nobilior secundum quid intellectu. – Ubi nota duas conditiones: scilicet *secundum quid,* et *interdum.* Probatur sic. Obiectum voluntatis interdum invenitur in altiori re quam sit obiectum intellectus: ergo voluntas secundum quid est interdum nobilior intellectu.

Antecedens probatur sic. Obiectum voluntatis est in rebus, intellectus in anima: ergo est interdum in altiori re quam obiectum intellectus. – Hoc antecedens probatur dupliciter. Ratione: quia actio voluntatis terminatur ad res in se; intellectus vero ad rationem conceptam. Et auctoritate Aristotelis, VI *Metaphys.* – Consequentia vero haec secunda declaratur: quia interdum res in qua bonum amatur, est altior anima, ut Deus; interdum inferior, ut creatura corporalis.

Prima vero consequentia principalis declaratur dupliciter. Primo, exponendo quod hoc est esse nobilius secundum quid, ex ratione comparationis ad alterum, habere scilicet obiectum interdum in altiori re. – Secundo, exemplo de visu et auditu respectu rei coloratae et rei sonorae.

IV. Quoad *quartum,* tria concluduntur, scilicet: Amor Dei est nobilior cognitione eius. – Cognitio corporalium nobilior est eorum amore. – Simpliciter autem est intellectus nobilior voluntate.

V. Circa rationem pro prima conclusione *, dubium occurrit quadrupliciter. Primo, Scotus, in Quarto, dist. xlix, qu. iv, arguit contra illam propositionem: *Ratio veri est nobilior ratione boni.* Quia aut intendis realiter. Et sic est falsum: quia sunt una res, et consequenter neutra secundum rem est altera nobilior. – Aut secundum rationem consequentem opus intellectus. Et sic non est ad propositum, quia hoc est relatio rationis: constat enim quod relatio rationis non est formalis ratio primi obiecti intellectus aut voluntatis. – Aut secundum rationem antecedentem opus intellectus ex natura rei. Et tunc oportet probare quod istae rationes, scilicet boni et veri, addant aliquid absoluti supra rationem entis: quoniam tunc duarum ra-

* Cf. num. I.

tionum distinctarum supponitur alteram altera esse nobiliorem, quando non sunt formaliter relativae.

VI. Secundo, arguit contra illam aliam propositionem suppositam, scilicet: *Bonum est obiectum voluntatis, et verum intellectus.* « Primum », inquit, « est dubium: secundum vero est falsum, ut in Primo, dist. III, qu. III *, probatum fuit ». – Sed ad haec dictum est in qu. XVI, art. I *.

* Al. qu. IV.
* Cf. art. 3, Comment. num. V.

VII. Tertio, arguo contra illam propositionem: *Quanto aliquid est abstractius, tanto nobilius.* Aut loqueris de abstractione secundum esse; aut secundum rationem. Si secundum rem, quamvis maior sit vera, minor tamen est falsa: quia ratio veri non est absolutior ratione boni secundum rem, cum sint una res verum et bonum. – Si secundum rationem, quamvis minor sit vera, ipsa tamen propositio maior evidens non est: quia abstractio negatio est, nullam dicens perfectionem, nisi forte ratione imperfectionis negatae, puta materiae vel potentiae. In proposito autem, constat quod verum non dicitur abstractius quia magis recedat a materia aut potentia: cum bonum, a quo abstrahi dicitur verum, neque materiam neque potentiam aliquam includat, ut patet ex eo quod actui purissimo convenit. Ergo ex hoc quod abstractius est verum, non habetur quod sit nobilius; quamvis optime habeatur quod sit prius natura.

VIII. Quarto, arguo contra probationem antecedentis, scilicet, *quia ratio ipsa boni est obiectum intellectus, bonum autem ipsum est obiectum voluntatis.* Primo, quia falsa ac chimaerica videtur differentia ista inter *bonum* et *boni rationem*, quod ista intellectus, illud voluntatis sit. Quoniam boni ratio bonitas est; bonitas autem ratio formalis est obiecti voluntatis, eo quod bonum, inquantum bonum, appetibile est, I *Ethic* *. Ergo et bonitas et bonum ad voluntatem spectant. Immo plus: Ergo est implicatio in adiecto, quod bonum sit proprium obiectum voluntatis, et bonitas non sit obiectum illius.

* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.

Secundo, quia aut nomine obiecti intendis obiectum formale: aut tantummodo *esse obiectum*, idest terminare actum illius potentiae, obiici illi, etc. Si de obiecto formali locutio est, falsum manifeste est quod boni ratio sit obiectum intellectus: nam obiectum formale intellectus est entis aut veri ratio; non boni, cuius ratio est obiectum formale voluntatis. – Si autem per esse obiectum intellectus et voluntatis nihil aliud intendis quam terminare actus intellectus et voluntatis, intelligi scilicet et amari; primo sequitur quod differentia assignata nulla est: quia hoc modo non solum boni ratio, sed bonum est obiectum intellectus, utrumque enim intelligitur; et utrumque similiter est obiectum voluntatis, quia utrumque amatur. Secundo sequitur quod non habeatur intentum: quia ex nobilitate diversa formalium obiectorum iudicanda est nobilitas simpliciter et secundum se potentiarum, quae in littera inquiritur; et non ex nobilitate partis subiectivae obiecti, qualis est boni ratio respectu obiecti intellectus.

IX. Contra conclusionem ipsam arguit Scotus * ex dictis in secunda conclusione *. Primo, sic. Amor superiorum est nobilior cognitione eorum, per te: ergo actus voluntatis secundum genus suum est nobilior actus: ergo voluntas intellectu. – Tenet sequela: quia *si optimum est nobilius optimo, ergo et genus genere, et species specie* *.

* Loc. cit. supra num. V.
* Cf. num. III.
* Cf. Aristot., *Topic.* lib. III, cap. II, n. 18.

Secundo, sic. Actus coniungens obiecto secundum nobilius esse, est nobilior simpliciter. Sed actus voluntatis respectu obiecti beatifici, coniungit obiecto secundum nobilius esse, quia ut in se est; actus vero intellectus, ut est in cognoscente. Ergo. – Probatur maior. Quia actus intantum habet perfectionis rationem, inquantum coniungit obiecto perfecto: qui ergo ex genere suo coniungit obiecto secundum perfectius esse, est ex genere suo simpliciter perfectior.

X. Circa differentiam positam inter intellectum et voluntatem in secunda conclusione ex auctoritate Aristotelis *, dubium occurrit ex Scoto, ubi supra *. Inquit enim quod in hoc non est differentia inter intellectum et voluntatem: quoniam proportionaliter uterque ad extra et intra terminatur. Nam cognitio intuitiva terminatur ad rem in se, et similiter dilectio illam sequens: et cognitio abstractiva terminatur ad rem in anima, et similiter dilectio illam sequens. Ergo nulla est differentia. – Auctoritas vero Philosophi non iuvat: quia loquitur de cognitione abstractiva, et de voluntate desiderativa, non respectu obiecti, sed respectu termini seu effectus, quia res futura est.

* Cf. num. III.
* Cf. num. V.

XI. Ad obiectiones Scoti contra illam propositionem, *Ratio veri est nobilior ratione boni* *, respondetur quod, ut pluries dictum est *, sermo est de rationibus formalibus rerum, distinctis tamen actualiter sola ratione; ita quod ipsae rationes non sunt ab intellectu, sed distinctio earum actualiter. Cum ergo arguitur, *Aut est nobilior realiter* etc., dicitur quod est nobilior formaliter, seu secundum rationem formalem praevenientem intellectus opus tam in se quam in sua distinctione virtuali ab alia, ut comparatio secundum nobilitatem habeat distinctionem extremorum praevenientem. Unde non est opus fingere distinctionem aliquam *actualem ex natura rei* inter eas: ad omnia enim sufficit quod distinguuntur virtualiter. Distingui enim virtualiter est habere et vindicare sibi omnia ad distinctionem pertinentia, ac si essent distincta; ut in materia de distinctione divinorum dictum est *. – Nec oportet propterea supponere aut probare quod rationes istae addant res absolutas supra ens: sed ad hoc ut una altera nobilior sit, sufficit quod res relative concepta vel conceptibilis nobilior sit sic relative sumpta, quam sic etiam relative sumpta.

* Cf. num. V.
* Cf. qu. V, art. I, Comment. n. IV; art. 2, Comment. num. I; qu. XVI, art. 4, Comment. num. II.
* Qu. XXXIX, art. I, Comment. num. VIII.

XII. Ad obiectionem contra illam propositionem, *Quanto aliquid est abstractius* etc. *, respondetur quod propositio verificatur de abstractione formali in communi, sive secundum rem sive secundum rationem (ceteris tamen paribus: non enim quantitas mathematica est nobilior simpliciter substantia sensibili, quamvis sit abstractior; quia huius natura est substantia, illius accidens). – Et cum dicitur quod negatio coniunctionis cum alio non dicit perfectionem nisi ratione imperfectionis negatae, conceditur. Et dicitur quod, quia abstractio formalis incipit ab exclusione materiae, et continue ascendit excludendo potentialitatis gradus; signum est quod, cum ventum fuerit ad eas rationes formales quae nullam materiae aut potentiae rationem claudunt, quod quanto aliqua est abstractior, tanto perfectior, utpote remotior et magis distans ab his quae potentiam claudunt. Cum enim omnes rationes formales ordinem inter se habeant et ad unam primam, scilicet entis rationem abstractissimam; consequens est quod quanto aliqua ratio minus abstracta est, tanto vicinior est his quae sunt potentialitati admixtae; et quanto abstractior, tanto ab his remotior, ac per hoc nobilior et perfectior secundum seipsam.

* Cf. num. VII.

XIII. Ad obiecta autem contra illam differentiam inter *bonum* et *boni rationem* *, respondetur quod male intelligitur littera, nec penetratur intentio eius. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in re qualibet sunt duo, *quidditas* et *existentia*, non curando pro nunc quomodo distinguantur. Inter haec autem hanc non tam ratione quam experientia videmus differentiam, quod quidditas est ratio rei quod intelligatur, existere autem quod appetatur: experimur siquidem quod sanitas non minus intelligitur si non est, quam si est; nullus tamen appetit sanitatem nisi ut sit, aut quia est. Intantum autem proprium est existentiae appeti, et quidditati intelligi, ut ipsa existentia, non qualitercumque, sed in actu exercito in re vel in spe, sit ratio appetibilis ut sic: ita quod nullius *quod quid erat esse*, etiam si ipsa existentia sit quidditas illius, desideratur, amatur, aut delectat, nisi ut sit aut quia est in actu exercito. Et similiter ipsum *quod quid erat esse,* non qualitercumque, sed in actu exercito ipsius *quod quid est* (si tamen sic loqui licet in hac re, ubi nullum est exercitium), idest ut habet rationem quidditatis, idest ut non curat de actu exercito existentiae, est ratio intelligibilis ut sic. Ita quod etiam si ipsum existere intelligitur, inquantum intelligitur, induit rationem quidditatis, quoniam accidit sibi ut sic exercitium existentiae: intelligitur enim ipsum esse *tale quid;* nec ideo intelligitur quia actum habet existentiae, quamvis ipsa existentia sit cognita.

* Cf. num. VIII.

XIV. Ex hac autem differentia oritur primo, quod in primo et adaequato obiecto intellectus sint duo: scilicet ratio obiectiva, puta *quod quid erat esse* entis; et conditio obiectiva, scilicet ratio seu modus quidditatis. Ita quod *ens* significat obiectum intellectus ex parte rationis obiectivae;

quod quid est autem significat idem ex parte conditionis obiectivae. – Oritur secundo intenta differentia in littera, quod obiectum intellectus sit abstractius obiecto voluntatis. Quia quaelibet res ut habet rationem *quod quid est,* est abstractior seipsa ut habet actum existentiae: illo modo est obiectum intellectus, hoc voluntatis.

Ubi adverte divinum s. Thomae ingenium, quod cum de nobilitate inter obiectum intellectus et voluntatis tractaret, et in obiecto utroque sit considerare duo, scilicet rationem obiectivam, et conditionem obiectivam secundum quam ratio obiectiva obiectum est; et rationes obiectivae sint una res non solum realiter, sed formaliter, seclusis relationibus rationis, ut patet de entitate et bonitate: ad ostendendam differentem eorum nobilitatem, ad conditiones obiectivas se convertit. Et obiecta intellectus et voluntatis ut obiecta sunt formaliter et per se considerans, ostendit quod obiectum intellectus est abstractius, idest ratio formalis obiectiva intellectus ut obiicitur intellectui, est abstractior ratione formali obiectiva voluntatis ut obiicitur voluntati, dato etiam quod illa ratio sit eadem cum ista: ita quod abstractio maior directe ponitur in conditione obiectiva, ac per hoc in obiecto ut obiectum est. Ostendit autem hoc, quia obiectum intellectus est res ut *quod quid est;* voluntatis autem ut habens esse. Constat enim quod *quod quid est* abstractius est habente esse: ita quod in ipso Deo, cuius *quod quid est* est existentia, abstractior secundum rationem est existentia ut *quod quid est,* quam ipsamet ut est existere in actu exercito. Et sic simpliciter obiectum intellectus est abstractius obiecto voluntatis, formaliter loquendo.

XV. Et per hoc solvitur potissima obiectio quae contra hanc remanserat rationem, scilicet: Esse est abstractius quidditate, quia contrahitur per illam; in cuius signum, *Esse,* utpote abstractivum, ponitur nomen * propriissimum nomen Dei. Ergo ratio formalis obiecti voluntatis est abstractior ratione formali obiecti intellectus. – Iam enim patet quod esse dupliciter sumi potest: scilicet in actu exercito ipsius existentiae; et per modum quidditatis. Et quod ut exercet existentiam, addit supra seipsum ut *quod quid est.* Et consequenter ut obiectum intellectus, est abstractius: quia est obiectum voluntatis secundum quod stat in actu exercito existentiae; intellectus autem, secundum quod rationem habet quidditatis cuiusdam in seipso.

** utpote abstractissimum nomen, ponitur?*

XVI. Ex his autem facile respondetur ad obiecta. Iam enim patet quid nomine *obiecti* intelligitur: scilicet obiectum ut obiectum, idest ratio obiecti cum conditione eius obiectiva. Et quid nomine *rationis boni:* scilicet *quod quid est* non solum boni ut sic, puta bonitas; sed boni qualitercumque sumpti. Et quid nomine *boni:* scilicet ipsum bonum ut sic, quod nihil aliud est dictu quam res in ordine ad esse conveniens.

Unde cum dicitur in prima obiectione quod tam bonum quam boni ratio spectat ad voluntatem, quia bonitas etc.: – respondetur quod boni ratio potest accipi dupliciter, uno modo ut ratio, alio modo ut existens; et quod secundo modo spectat ad voluntatem, primo modo ad intellectum. Et quia de ipsa ut habet rationem *quod quid est* loquebatur s. Thomas, ideo vocavit eam appropriato vocabulo *rationem boni.*

Cum vero in secunda obiectione dicitur, *Aut nomine obiecti intendis obiectum formale* etc.: – respondetur quod nomine obiecti proprie et explicite neutrum illorum intelligimus; sed obiectum ut obiectum est, quod constituitur per conditionem obiectivam rationis formalis obiecti. Et ideo cum arguitur falsum esse quod ratio boni sit obiectum intellectus, dicitur quod ratio boni, ut ratio est, est conditio obiectiva, ac per hoc constituit obiectum intellectus in esse obiecti, ut patet ex dictis *. Nec hoc magis convenit rationi boni quam veri, et cuiuscumque alterius, quoniam hoc convenit rationi ut ratio est: sed adducta est boni ratio magis quam aliorum, quia ad ipsum fiebat comparatio. Et haec est directe et explicite intentio litterae; ac si dixisset quod bonum abstractiori modo offertur intellectui, quia per modum rationis et *quod quid est,* quam voluntati, quia per modum ipsius entis boni; et ideo obiectum intellectus ut sic, abstractius est quam obiectum voluntatis ut sic.

* Cf. num. xiv.

XVII. Quia tamen implicite subintelligitur in obiecti nomine etiam ratio formalis obiectiva sic conditionata, potest de ratione illa quoque implicite tacta salvari littera (quamvis non sit opus) dupliciter. Primo, quia ens et bonum convertuntur et sunt idem, et nulla est entis ratio quae non sit boni ratio; cum ratio entis sit ratio obiectiva, veridice quoque dici potuit quod boni ratio est obiectum formale intellectus: boni enim ratio non solum bonitas, sed entitas est, et quaecumque alia ratio. – Dicitur secundo, et in idem redit conclusio, quod boni ratio insinuat omne *quod quid est* ut sic: fecit enim s. Thomas, ut soliti sunt doctores ab uno insinuare cetera. Merito autem magis meminit rationis boni: quia respectu obiecti voluntatis, quod bonum est, maiorem abstractionem ostendere volebat in obiecto intellectus. Ita quod perinde est âc si dixisset: Obiectum intellectus esse abstractius obiecto voluntatis, manifestat quia etiam in ipso voluntatis obiecto id quod intellectus obiectum est, ut sic, abstractius est eo quod voluntati obiicitur; quoniam voluntati obiicitur ipsum bonum, intellectui autem illius ratio.

XVIII. Nec fallaris ex his concipiendo aliud esse quod apprehenditur, et aliud quod appetitur: cum impossibile sit appeti incognitum; ac per hoc idem, et secundum idem, oportet esse appetitum et cognitum. Sed accipe ex his quod idem, et secundum idem, est appetitum et cognitum: sed tamen et ratio et conditio obiectiva cogniti ut sic, est alia a ratione et conditione appetiti ut sic; et quoad haec, obiectum intellectus est abstractius obiecto voluntatis.

XIX. Ad obiectiones Scoti contra conclusionem ipsam * respondetur. Et primae negatur sequela. Et ad probationem dicitur quod illa maxima, *Cuius optimum est nobilius optimo* etc., intelligitur de nobiliori et perfectiori simpliciter; non autem secundum quid. Modo, amor superiorum est nobilior secundum quid cognitione eorum, ut in littera dicitur, non simpliciter. * Cf. num. ix.

Secundae vero distinguitur dupliciter maior, scilicet, *Actus coniungens obiecto secundum perfectius esse, est nobilior.* Primo, quoniam potest dupliciter intelligi. Primo, de perfectiori esse obiecti, ut obiectum est. Et sic vera est: sed minor falsa, scilicet quod actus voluntatis iungat obiecto secundum perfectius esse: quia, ut in littera ostenditur, obiectum intellectus ut obiectum, est nobilius, quia abstractius; et consequenter perfectius ut obiectum, quia in his idem nobilius est et melius. Alio modo, de perfectiori esse obiecti, ut res est. Et sic', dato quod minor esset vera, maior est falsa. – Secundo, quoniam potest intelligi de obiecto absolute: et sic tantummodo est ad propositum. Vel in tali materia, puta superiorum: et sic non infert nisi maiorem nobilitatem secundum quid.

Resolvendo igitur obiectionem, si sermo est de obiecto absolute ut obiectum est, negatur minor. Et ad probationem, *quia esse in re est perfectius quam esse in anima,* respondetur primo, quod hoc non est verum universaliter, et consequenter nec absolute; ut patet de inferioribus. – Secundo, quod falsum supponitur, scilicet quod obiectum intellectus ut sic, constituatur per esse in anima; quamvis esse in anima sit una conditio illius. Actus enim intellectus coniungit obiecto absolute ut *quod quid est* in se est: et per hoc differt primo ab actu voluntatis coniungenti obiecto ut exercet esse. Modo dicitur quod, licet actus coniungens obiecto secundum esse extra, coniungat obiecto secundum perfectius esse ut res est, quam actus coniungens obiecto absolute: tamen e contra iste coniungit obiecto secundum perfectius esse ut obiectum est, quam ille, quia secundum abstractiorem modum. Et quia nobilitas potentiarum attenditur penes nobilitatem obiectorum, non ut res, sed ut obiecta sunt; ideo simpliciter intellectus nobilior est voluntate.

Si vero sermo est de obiecto tali, puta beatifico, ut Scotus insinuat: tunc distingue, vel *in via,* vel *in patria.* Et dic quod ratio concludit amorem talis obiecti in via esse nobiliorem cognitione, non autem in patria: quia aeque nobile, immo idem est esse Dei in se, et in anima beatorum, quia secundum essentiam immediate intelligitur. Et consequenter remanet actus intellectus nobilior nobilitate

sui generis; et non excessus nobilitate secundum quid, ut in via excedebatur.

XX. Ad ea quae contra differentiam inter intellectum et voluntatem in secunda conclusione ex Aristotele positam, obiicit Scotus *, dicitur quod, quia philosophus obedit rationi, cui sensus testimonium perhibet, et in nobis nullam experimur cognitionem intuitivam secundum intellectum; ideo in II *de Anima* *, Aristoteles inter obiectum intellectus et sensus differentiam esse dixit, quod illud in anima, istud extra animam est. Unde sicut hoc non impugnatur, ita nec impugnari debet idem repetitum in VI *Metaphys.*, in ordine ad voluntatem: utrobique enim dicit obiectum intellectus esse in anima. Et verum est: tum quia intuitivam cognitionem non experimur. Tum quia, absolute loquendo de intellectione, et non tali vel tali, puta intuitiva, intellectum ut sic in intelligente habetur, idest res intelligitur ut unitur intelligenti: amatur vero, e contra, ut amans unitur amato. Et hoc salvatur in omni cognitionis modo, etiam intuitivo. Unde si non quoad rem, saltem quoad modum, semper intellectus obiectum est intra, voluntatis extra. – Et haec est prima differentia, in qua deficit Scotus.

* Cf. num. x.

* Cap. v, n. 6. - S. Th. lect. xii.

Secunda est ex parte voluntatis, cum dicit quod dilectio sequens cognitionem abstractivam terminatur ad intra. Manifeste experimur quod abstractive cognoscimus balneum, et amamus illud secundum esse extra: volumus enim extrinsecus balneari, et non balneari intentionaliter. – Et cum dicit quod hoc est respectu voluntatis desiderativae, non respectu obiecti, sed termini aut effectus, rudis glossa est. Quoniam hoc experimur non solum respectu desiderii quo optamus futura, sed respectu amoris quo amamus rem absolute: intelligentes enim abstractive amicum, amamus ipsum secundum esse reale suum, et non intentionale. Rursus quod dicitur respectu termini seu effectus, non obiecti, falsum est: quoniam obiectum desiderantis balneum est id quod desideratur, quod constat esse balneum extra; quamvis hoc idem sit terminus actionis executivae ex desiderio provenientis. – Stat ergo solida differentia assignata, et quoad modum simpliciter; et quoad rem in nobis, secundum eos quos experimur actus.

XXI. In responsione ad primum, nota triplicem comparationem inter bonum et verum. Prima est secundum seipsa: et sic boni ratio magis dicitur ad alterum, ratio vero veri dicitur magis absolute. Et ex hoc solvitur argumentum. Nam cum obiiceretur: Illud est nobilius quod fundat nobilissimam causalitatem, – respondetur modo quod hoc est verum de nobilitate in ordine ad alterum, non absolute in se; quia esse causam in ordine ad alterum attenditur. – Secunda, secundum mutuam inclusionem: et sic unumquodque eorum, materialiter sumptum, est pars subiectiva alterius. Bonum enim est quoddam verum: et verum est quoddam bonum; quod declaratur in littera, quia verum est bonum intellectus, ad quod naturaliter inclinatur intellectus, sicut quaelibet res naturaliter tendit ad suam perfectionem. – Tertia est secundum nobilitatem utriusque in ratione boni: et sic dicitur quod verum est nobilius bonum quocumque alio bono, quia est finis nobilioris potentiae quacumque alia potentia. Ita quod intentio litterae est non solum salvare quod obiectum intellectus sit nobilius obiecto voluntatis, idest verum ut verum bono ut bono, quod in prima comparatione factum est; sed ostendere quod etiam verum ut bonum intellectus, est nobilius obiecto voluntatis; ut sic intellectus omnino inveniatur nobilior.

XXII. Sed est hic locus quaestioni, quoniam falsum videtur hoc. Nam finis voluntatis est bonum ut bonum, finis vero intellectus est *quoddam bonum:* constat autem quod nullum particulare bonum est melius ipso bono: ergo verum ut bonum non est magis bonum quam finis voluntatis.

Et confirmatur. Quia bonum per participationem non est melius bono per essentiam. Verum autem est *quoddam bonum,* et consequenter per participationem bonum: bonum autem est ipsum bonum essentialiter et universaliter. Ergo.

XXIII. Sed ad hoc est dicendum quod in obiecto voluntatis est considerare duo: scilicet rationem universalem, qua scilicet est totum universale respectu omnis boni; et specialem rationem perficiendi, qua scilicet ita respicit et perficit talem potentiam, puta voluntatem, quod non omnes. Quamvis enim omne bonum sit pars subiectiva boni quod est finis et obiectum voluntatis; non tamen perfectio qua unumquodque bonum perficit id cuius est bonum, est pars subiectiva perfectionis voluntatis a bono: non enim perfectio visus a colore est pars subiectiva perfectionis voluntatis, ut patet. – Rursus, universalis ratio obiecti potest accipi dupliciter, scilicet simpliciter, vel distributive; sicut quodlibet aliud universale, ut patet.

Ex hoc autem dico tria. Primo quod, comparando obiectum voluntatis ad alia ut totum universale, simpliciter tamen, sic verum est nobilius bono, ut prima species est nobilior generica ratione; quidquid sit de aliis speciebus boni, obiectis scilicet aliarum potentiarum; quod pro tanto dico, quia non attingunt ad immaterialem ordinem in quo generica ratio boni elevata residet. – Secundo quod, comparando obiectum voluntatis ad alia secundum specialem finalizationem et perfectionem, sic in obiecto voluntatis invenitur quaedam species boni, et non omne bonum: quia non bonum oculi. Nec est prima species boni, sed secunda: quod a posteriori declaravit s. Thomas in littera, quia finis nobilioris potentiae est excellentior; ergo bonum quod est finis intellectus, est excellentius. Antecedens autem iam in corpore probatum supponitur. – Tertio quod, comparando obiectum voluntatis distributive ad singula sub eo contenta, sic bonum quod est obiectum voluntatis, includit omnem boni rationem, nec ulla fit comparatio nisi inter totum et partem: voluntas enim non solum vult sibi, sed vult intellectui et oculo et auri et pedi et manui ceterisque proprias perfectiones, et proprios modos suarum perfectionum. Nec est dubium quod hoc modo bonum intellectus cadit sub fine voluntatis: nec potest comparari illi, cum comparatio supponat distinctionem, nisi, ut dictum est, sicut pars ad totum. Et secundum hoc dicetur in littera sequentis articuli, ad 1, quod voluntas est altior intellectu.

XXIV. Et ex his patet solutio ad obiecta *. Ad primum enim dicitur quod ratio primae speciei boni est nobilior ipsa boni ratione, sicut prima species ratione sui generis. Talis autem est ratio boni in vero.

* Cf. num. xxii.

Ad secundum, negatur quod bonum per essentiam sit proprium obiectum et finis voluntatis. Aliud enim est dicere *bonum in universali,* et aliud *bonum per essentiam:* hoc enim est omne bonum inclusive, illud permissive; hoc actu, illud potentia; hoc distincte, illud confuse. – Si autem fiat vis, quia bonum universaliter est nobilius bono particulari; iam dictum est quod, accipiendo bonum universale distributive, sic invenitur obiectum altius, et voluntas potentia altior. Sed haec est altitudo secundum quid: quia in ordine ad aliud, et non ex natura obiecti absolute et primo. Accipiendo autem simpliciter, sic prima eius species est eo excellentior.

XXV. In responsione ad secundum, nota brevissimam et integerrimam glossam illius propositionis: *Prius generatione est imperfectius.* Intelligitur prius generatione tantum: si enim est prius generatione, et alio modo, non est imperfectius. Tale autem est intellectus respectu voluntatis: quia est prior non solum generatione, sed simpliciter, ut actus potentia, ut finis eo quod est ad finem. Et hanc glossam intendit s. Thomas hic.

XXVI. In responsione ad tertium, esto cautus, quia responsio ista non concedit nisi in via habitum voluntatis esse nobiliorem habitibus intellectus. Secus enim est in patria: lumen enim gloriae perfectius est caritate. Cuius signum est, quod non solum non potest esse informe; sed non compatitur imperfectionem viae, quam tamen caritatis habitus compatitur. Et, quod plus est, essentia divina, ut in qu. xii * habitum est, est loco habitus intellectualis, quia vicem supplet speciei intelligibilis: non autem supplet vicem alicuius habitus, aut cuiuscumque inhaerentis voluntati.

* Art. 2.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM VOLUNTAS MOVEAT INTELLECTUM

Iª IIªᵉ, qu. IX, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. XXVI; *De Verit.*, qu. XXII, art. 12; *De Malo*, qu. VI.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto: quia movens est agens; *agens autem est nobilius patiente*, ut Augustinus dicit XII *super Gen. ad litt.* *, et Philosophus in III *de Anima* **. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra * dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

* Cap. XVI. ** Cap. V, n. 2. - S. Th. lect. X. — * Art. praeced.

2. PRAETEREA, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem: quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. PRAETEREA, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum: quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum [α].

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit *, quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere.* In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XXVI.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus * dicit in libro *de Similitudinibus* **. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui [β] intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus [γ] ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

* Eadmerus. ** Cap. II.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis *; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva [δ] boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata [ε] animae potentia habens determinatum actum. – Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra * quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. – Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate: quia sub ratione entis et [ζ] veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. – Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

* D. 752. — * Art. praeced.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam * dictum est.

* In corpore.

α) *movet intellectum.* – *movetur ab intellectu* I Ga.
β) *qui.* – *quia* Pab.
γ) *intellectus.* – *intellectus autem* A, *et intellectus* BD, *intellectus vero* F.
δ) *appetitiva.* – *apprehensiva* Pb.
ε) *determinata.* – Om. ed. *a.* – *animae* om. BDFGa.
ζ) *entis et.* – *communitatis* vel: *communis entis* AB *et* ABI, *communitatis et* C, *communitatis* E.

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio *: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII *Ethicae Eudemicae* * η: et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

* D. 772.

* Cap. xiv, n. 20 sqq.

η) *Eudemicae.* – Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *moveat*, idest reducat intellectum de potentia ad actum. – In corpore tria: primo, proponitur distinctio bimembris, et iuxta primum membrum prima conclusio; secundo, iuxta secundum secunda conclusio, quae est directe responsiva quaesito; tertio, ponitur exceptio a secunda conclusione.

II. Quoad *primum*, distinctio est ista: *Movere* dupliciter, *finaliter*, et *effective*. – Conclusio iuxta primum membrum est, quod intellectus movet voluntatem finaliter. Probatur: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis movens ipsam ut finis.

Circa hanc conclusionem ea quae dicenda essent, non oportet repetere, quoniam in qu. lxxx, art. 2 *, iam dicta sunt; ubi declaratum est quomodo bonum intellectum movet ut finis et active quoad specificationem actus voluntatis.

*Comment. num. vi sqq.

III. Quoad *secundum*, secunda conclusio, iuxta secundum membrum, et responsiva quaesito, est quod voluntas movet intellectum, et omnes vires animae, effective. – Probatur dupliciter. Primo, auctoritate Anselmi *. Secundo, ratione: in omnibus potentiis activis ordinatis, respiciens universalem finem movet active respiciens fines particulares; voluntas et reliquae animae vires sunt huiusmodi; ergo.

* Eadmeri.

Maior probatur inductione, tam in naturalibus de caelo, quam in politicis de rege. – Minor habet duas partes: scilicet quod voluntas et aliae vires sint activae; et quod voluntas respiciat finem universalem, aliae particulares. Prima pars non probatur, sed secunda: quia bonum in communi est obiectum et finis voluntatis; tale autem bonum est huius vel illius potentiae finis et perfectio, ut patet de visu et intellectu. Haec enim sunt universale et particulare.

IV. Circa hanc rationem, adverte quod in littera prima pars minoris neque exprimitur neque probatur. Tum quia supponitur: nulla enim vis animae est adeo passiva, quae facta in actu, non sit quodammodo activa. Unde et sensus exterior active concurrit ad eliciendum sensationem; et expresse in II *de Anima*, text. xxxvii *, dicitur quod anima est causa activa huius alterationis quae est sentire. – Tum quia nihil minus habetur intentum, etiam si non omnes vires animae sint aliquo modo activae. Quoniam si voluntas movet omnes activas, a fortiori movet passivas; vel mediantibus activis a quibus moventur passivae; vel applicando saltem passiva activis, ponendo vel amovendo obstacula, ut patet de visu. – Prima tamen responsio est secundum veritatem et mentem s. Thomae.

* Cap. iv, n. 6. – S. Th. lect. vii.

Adverte secundo, quod voluntatem movere vires animae, non quantum ad specificationem, sed quantum ad exercitium actus intelligitur; et cum magna latitudine. Non enim consistit in indivisibili obedientia ista; sed aliquae vires magis, et aliquae minus obediunt: sunt enim rationales per participationem magis et minus. Unde exteriores vires minus obediunt quam interiores; et inter interiores, quanto superiores, tanto magis obedire videntur.

V. In responsione ad primum, diligenter recolito dicta in responsione ad primum praecedentis articuli *.

In responsione ad secundum, recolito dicta in art. 2 * qu. lxxx, ubi haec responsio declaratur.

* Cf. Comment. num. xxi sqq.
*Comment. num. ix.

VI. In responsione ad tertium, dubium occurrit quoad duo. Primo, cur reducitur in littera motus animi nostri in Deum, cum in promptu esset causa proxima, scilicet natura, in quam primus motus intellectus reducitur? – Secundo, quid intendit per hanc primam motionem a Deo? an scilicet generalem influxum in intellectualia in sui principio; an specialem aliquam operationem aliter in hoc quam in illo?

VII. Ad evidentiam huius obscurae dubitationis, sciendum est quod propter alteram duarum causarum, aut utramque, posset credi necessitas reductionis talis in Deum: primo, propter impotentiam intellectus; secundo, propter evitationem casus.

Propter impotentiam quidem, ut quia intellectus est secundum se in potentia omnino; et cum in principio praesentatur sibi obiectum, nec adest voluntas, habet sufficiens motivum quoad specificationem actus, scilicet obiectum; sed nullum habet motivum quoad exercitium actus, quia deest voluntas, quae nata est ipsum movere quoad hoc. Unde restat intellectus impotens ad exeundum in actum, nisi aliquod aliud adsit motivum. Et propterea poni oportet altius motivum ad exercitium, quod dicimus Deum.

Propter evitationem vero casus: quia si nec voluntas, nec aliqua superior causa ponitur movere intellectum magis ad intelligendum quam non intelligendum, aut magis ad hoc quam illud intelligendum; a casu est omnis prima intellectio, prout scilicet contingit sic aut aliter offerri obiecta, etc.

VIII. Sed si diligenter consideremus, neutra harum causarum ad propositam resolutionem ducit. Impotentia in primis falso imponitur intellectui. Quoniam et sensus exterior, aut saltem aestimativa (quam clarius patet active operari) sufficit ex se exire in actum secundum, si reducitur in actum primum ab obiecto, nullo praecedente appetitu, ut patet de primis sensationibus brutorum; nec est minoris efficaciae intellectus possibilis informatus specie obiecti, quam sensus informatus specie sensibili. Unde quemadmodum non oportet ponere altius motivum sensuum ad primas sensationes quoad exercitium actus, sed ipsa sensuum natura sufficit; ita nec in intellectu. Sufficit enim ad hoc naturalis vis intelligendi indita animae mediante intellectu agente et possibili.

Casualitas deinde male attribuitur. Quoniam quae ex frequenti usu proveniunt, casu nequaquam fiunt: constat autem quod universale, quod est proprium motivum intellectus, *ex multis sensationibus, memoriis et experientiis* colligitur, ut dicitur in II *Poster.**, et Prooemio *Metaphys.*** Non igitur casu, sed ex frequentioribus actibus sensuum circa hoc magis quam circa illud, provenit quod prius intelligatur hoc quam illud. – Rursus, quia frequentius sensus moventur ab universalissimis, utpote cum omnibus sensatis concurrentibus; non casu, sed ex ordine naturae est, quod primo moveatur intellectus a communissimis; iuxta ea quae diximus in quaestione *de Primo Cognito* *, in Commentariis *de Ente et Essentia*.

* Cap. xv, n. 5. – S. Th. lect. xx.
** Cap. i, n. 2, 4, 5. – S. Th. lect. i.

* Prooem., qu. i.

IX. Si igitur nec impotentia, nec casus ad talem reductionem ducunt, inquirenda est alia ratio eius: cum temerarium videatur concordem talium tantorumque philosophorum, Aristotelis et divi Thomae, sententiam infitiari.

Dicendum ergo videtur mihi quod intellectio prima dupliciter dicitur: uno modo *simpliciter prima*, quam scilicet puer primo habet; alio modo *prima in tali ordine*, quam scilicet in aliquo negotio tractando aliquis primo habet. Et quamvis de utraque sit hic sermo, et secundum superficiem litterae magis de prima simpliciter; secundum tamen profunditatem, de secunda non minus intenditur; immo de ea directe loquitur Aristoteles, in loco allegato, diffuse.

X. Reducere ergo *primas simpliciter intellectiones* in Deum, cogit ratio eadem qua astringimur reducere omnes motus in primum motum. Ita quod, sicut dicimus quod

ignis non combureret cessante primo motu; ita dicimus quod motus intellectuales, qui sunt extra motus corporeos, ut patet in III *de Anima* *, oportet quod reducantur in primum intellectualiter motum, idest in primum intellectum in actu. Et cum motus intellectuales nostri sint ordinati, motus voluntatis reducuntur medio motu intellectivo; motus autem intellectus per seipsum. Et quia motus intellectus ut intellectus, non est qui imperatur a voluntate, sed qui praevenit voluntatem, qualis est prima intellectio simpliciter; ideo prima intellectio reducitur in Deum ut universale et primum * principium intellectualium, non ut primum caeli motorem. Nec ad hoc exigitur aliqua specialis influentia: sed generalis est influxus in omnes, non solum animas nostras, sed angelicos spiritus, eadem ratione.

* Cap. ix, n. 7, 8. - S. Th. lect. xiv.

* *proprium* edd. 1508, 1514.

XI. Reduci autem *primos intellectus motus in tali ordine* * in Deum, eadem ratio ostendit. Si enim motus intellectus puri, idest absque mixtione imperii voluntatis, reducuntur immediate in primum intellectum; cum primas motiones in multis negotiis habeamus non ex electione et discursu, sed nescientes unde eas habuerimus; consequens est ut principium primum * talium intellectionum sit ipse primus intellectus. Nec ulla est hic differentia, nisi quia conceptiones primae simpliciter sortitae sunt Deum principium ratione sui universalis influxus in intellectualia: conceptiones autem primae in tali re advenientes non ex electione et discursu, sortiuntur primum intellectum ut causam ratione suae providentiae quam habet de intellectualibus, utpote de prima parte universi.

* Cf. num. ix.

* *proprium* edd. 1508, 1514.

Et confirmatur. Quia motus intellectuales non sunt deterioris conditionis quam motus corporales: sed hi omnes reducuntur in causam aliquam per se sui ordinis, saltem in primum motum: ergo motus intellectuales isti reducuntur in aliquam per se causam sui ordinis. Sed ipsi sunt in ordine actuum secundorum: sunt enim consilium et intellectus in actu. Ergo debent reduci in aliquod eminentius consilio et intellectu in actu. Tale autem non est intellectus in anima nostra. Ergo extra est altius movens ad huiusmodi consilia et intellectiones. Et haec ratio videtur induxisse Aristotelem ad hanc sententiam in libro *de Bona Fortuna* * hic allegato. Quamvis enim causam istius intellectionis magis quam illius, poneremus praesentiam et dispositionem huius phantasmatis magis quam illius; non propter hoc salvaretur quod hic effectus tam nobilis haberet causam per se sui ordinis.

* Al. *Moralium Eudemiorum.*

Et confirmatur. Quia experimur non solum nos habere tales intellectiones qualitercumque; sed efficaces et impetuosas. Quod a superiore emanare oportet natura, cessantibus passionibus et habitibus et voluntate.

XII. Verum quia anima nostra coniungitur motui phantasmatum, et tempori, etc.; idcirco has motiones divina exercet providentia, secundum naturam recipientis, diversimode; modo exercitatione aut compositione phantasmatum, modo confortatione luminis intellectualis, modo interiori impulsu, etc. Consonum quippe his etiam quae dicuntur XII *Metaphys.*, text. LII *, est, ut singulari modo habeat Deus providentiam de intellectualibus ut sic, quia sunt in universo ut filii, quam de aliis. Quamvis nostri animi in hoc parum a filiis minorentur, quod temporum varietatibus iunguntur; et propterea casus aliquo modo in eis habeat locum. Non tamen propterea totaliter excluduntur a filiis: sed ratione immaterialis naturae superiores influxus intellectualium aliquo modo recipiunt. Et tanto magis, quanto magis ab his corporalibus recedunt; ut in eodem libro * Aristoteles dicit.

* S. Th. lect. xii. - Did. lib. XI, cap. x, n. 1.

* Sc. *Moral. Eudem.*, loc. cit. - Did. num. 24.

XIII. Et sic patet ad quaesita *, quod natura non sufficit ad primos actus. – Nec ponimus miracula, sed generalem influxum, et non solum in corporibus, sed in ordine intellectuum, et specialem de eis providentiam.

* Cf. num. vi.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS DISTINGUI DEBEANT IN APPETITU SUPERIORI

Supra, qu. lix, art. 4; III *Sent.*, dist. xvii, art. 1, qu. 3; *De Verit.*, qu. xxv, art. 3; III *de Anima*, lect. xiv.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur *Sap.* vi *: *Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum [α]; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Matth. *, monet ut *odium vitiorum possideamus in irascibili.* Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

* Vers. 21.

* Cap. xiii, vers. 33.

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo: quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro *de Spiritu et Anima* * dicitur quod *has potentias* (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) *habet anima antequam corpori misceatur.* Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra * dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.

* Cap. xiii.

* [illegible]

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus * dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II *. Et Philosophus dicit [β], in III *de Anima* *, quod *voluntas in ratione est: in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira*, vel *desiderium et animus.*

* [illegible]

* [illegible] … *Orth.*, [illegible]

* [illegible]

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra * dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem [γ] colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum: si autem esset aliqua potentia quae

* [illegible]

α) *tantum.* – Om. ACE.

β) *dicit.* – Om. BD.

γ) *rationem.* – *communem rationem* B.

esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. – Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. – Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis *. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias: sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas. * D. 978.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro *de Spiritu et Anima*, quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam uniatur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis): licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere *. Unde patet solutio ad tertium. * Cf. qu. LXXVII, art. 8, arg. 1 cum sua resp.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore unica conclusio responsiva quaesito negative: Appetitus intellectivus, seu voluntas, non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem. – Probatur. Potentia ordinata ad bonum secundum communem rationem, non diversificatur penes differentias speciales illius rationis: sed appetitus intellectivus respicit communem boni rationem: ergo non distinguitur penes speciales differentias boni. Tunc ultra: sed concupiscibilis et irascibilis distinguuntur penes tales differentias. Ergo voluntas non distinguitur per concupiscibilem et irascibilem.

Maior probatur dupliciter. Primo, ex verificatione ipsius inductive in potentia visiva, et consequenter in aliis. Secundo, ex opposito: quia scilicet si visus esset albi ut sic, esset alius a visu nigri. Et tangitur hic probatio illa, *Si affirmatio est causa affirmationis*, etc. *: si enim respicere rationem specialem est ratio diversitatis, non respicere specialem erit causa non diversitatis. – Minor vero est per se nota: quia bonum intellectum est universale. – Propositio autem subsumpta ulterius, probatur: concupiscibilis respicit rationem convenientis, irascibilis rationem nocumenti propellendi. * Arist. *Poster.* lib. I, cap. XIII, n. 8. - S.Th. lect. XXIV.

II. Adverte hic quod, licet ad integritatem formalem rationis pro conclusione sufficerent haec, quae ex littera ad hanc formam reducta sunt; ad claritatem tamen et bonitatem doctrinae, in littera inseruntur duae aliae manifestationes, non seorsum, sed mixte.

Una est ex opposito, seu ex differentia inter appetitum sensitivum et intellectivum. Non quod de appetitu sensitivo minus sufficienter dictum fuerit in quaestione praecedente *; sed ut ostendatur ex eadem radice procedere quod ille diversificetur per has differentias, et iste non; et sic ratio ista firmior reddatur. Unde duas maximas proposuit se habentes sicut se habent affirmatio ad affirmationem et negatio ad negationem: primam, de communitate obiecti; secundam, de specialitate eiusdem. Et consequenter duo deduxit, unitatem superioris, et diversitatem inferioris appetitus, quia non habet obiectum illud commune, quia nec sensus illud apprehendit. * Art. 2.

Altera est ex apprehensiva praevia, quam in calce ponit: quod quemadmodum vis apprehensiva in parte superiori non multiplicatur, ita nec appetitiva. Oppositum autem est in parte inferiori, quia et apprehensivae et appetitivae multiplicantur, licet non aequali numero. Satis est proposito nostro differentia inter partem inferiorem et superiorem in multiplicatione et non multiplicatione tam apprehensivarum quam appetitivarum, quidquid sit de numero; quem constat non oportere esse aequalem, quia non ponitur appetitus primo propter apprehensivarum potentiarum bona propria, sed propter ipsius animalis bonum, ut dictum est *. Nec apprehensorum per se differentiae constituunt aut pariunt totidem per se differentias genericas appetibilium: immo omnia sensu percepta duabus tantum boni per se differentiis, quas modo diximus, in quaestione praecedente * comprehenduntur; et ideo duas tantum appetitivas potentias in parte sensitiva distinxit superius *. * Qu. LXXX, art. 1, ad 3. * Art. 2. * Ibid.

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

DE LIBERO ARBITRIO

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXX, Introd.

DEINDE quaeritur de libero arbitrio *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo: quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus [α].

Tertio: si est potentia, utrum sit [β] appetitiva, vel cognitiva.

Quarto: si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII

Supra, qu. LIX, art. 3; Iª IIªᵉ, qu. XIII, art. 6; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 1, 2; *De Malo*, qu. VI.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult: dicitur enim *Rom.* VII *: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

* Vers. 19.

2. PRAETEREA, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis: dicitur enim *ad Rom.* IX *: *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

* Vers. 16.

3. PRAETEREA, *liberum est quod sui causa est*, ut dicitur in I *Metaphys.* * Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem: dicitur enim *Prov.* XXI *: *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud;* et *Philip.* II *: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. III.
* Vers. 1.
* Vers. 13.

4. PRAETEREA, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia, ut dicitur [γ] Ierem. X *, *Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est liberi arbitrii.

* Vers. 23.

5. PRAETEREA, Philosophus dicit, in III *Ethic.* *: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

* Cap. V, n. 17. - S. Th. lect. XIII.

SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XV *: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Glossa *: *idest in libertate arbitrii.*

* Vers. 14.
* Interlin.

RESPONDEO DICENDUM quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius [δ] evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. – Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. – Sed homo agit iudicio [ε]: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet *non concupiscere contra rationem*, ut glossa Augustini ibidem dicit.

* Qu. LXXXI, art. 3, ad 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non [ζ] currat libero arbitrio: sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

AD TERTIUM DICENDUM quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin

α actus, vel habitus. – habitus vel actus codices.
β sit. – sit potentia ABCDEG.
γ quia, ut dicitur. – dicitur enim A, ut dicitur BCDE. – homo post Ergo om. codices et a.
δ cuius. – huius autem codices.
ε iudicio. – iudicio libero B, libero iudicio F.
ζ non. – Om. ACDEFGa.

actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur *non esse in homine via eius*, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis: supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis * patet. – Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum: quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est *. Unde per hoc η libertati arbitrii non praeiudicatur.

* Qu. LXXXII, art. 1, 2.

* Qu. LXXXI, art. 3.

Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae θ aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

η) *hoc.* – *haec* P(D?).

θ) *quae.* – *quis* pD, *quas* PsD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una est conclusio responsiva quaesito affirmative, circa quam tria facit: primo, ponit eam, et probat ducendo ad impossibile; secundo, manifestat; tertio, probat a priori.

Quoad *primum*, conclusio est: Homo est liberi arbitrii. – Probatur ducendo ad impossibile: quia frustra essent sex, consilia, etc.

II. Quoad *secundum*, graduantur res in triplici ordine, quoad hoc: quaedam operantur sine iudicio; quaedam cum iudicio non collativo, sed naturali; quaedam cum iudicio libero. Prima sunt inanimata; secunda sunt bruta; tertia rationalia, inter quae est homo.

Ubi nota quod iudicium seu arbitrium liberum distinguitur contra *naturale*. Naturale autem est quod est determinatum ad unum. Agere ergo iudicio naturali, nihil aliud est quam agere iudicio non indifferenti ad hoc et oppositum, sed determinato ad alterum oppositorum. Hoc modo bruta agunt. Agere autem arbitrio libero, est agere iudicio indeterminato ad hoc et oppositum. – Nec attenditur ista differentia in hoc, quod quando agit, iudicium liberum est indeterminatum, et naturale determinatum: quia quando exit in actum, oportet omne iudicium determinatum esse ad unum. Sed attenditur penes hoc, quod iudicium brutorum, secundum se, non est indifferens ad hoc et oppositum; rationalium vero sic. *Potentiae* enim *rationales,* ut dicitur IX *Metaphys.* *, *se habent ad opposita; irrationales vero ad unum tantum oppositorum.*

* S. Th. lect. II. - Did. lib. VIII, cap. II, n. 2.

III. Quoad *tertium,* probatur conclusio a priori sic. Ratio circa contingentia habet viam ad opposita: ergo circa particularia operabilia: ergo non habet iudicium determinatum ad unum: ergo habet iudicium liberum.

Antecedens patet tam in dialecticis, idest probabilibus; quam in rhetoricis, quae sunt minus probabilia, utpote verisimilia. – Prima consequentia patet: quia particularia operabilia a nobis manifeste sunt contingentia. – Secunda vero patet ex terminis: determinari enim ad unum oppositum, et posse in utrumque oppositorum, e contrario dividuntur. – Tertia quoque patet ex terminis: quoniam nihil aliud est iudicium liberum quam indifferens. – Ex quo concluditur, de primo ad ultimum, quod ex hoc quod homo est rationalis, sequitur: Est liberi arbitrii.

IV. Circa hanc rationem, adverte quod hinc habes quod prima radix libertatis est ratio: ita quod ex hoc primo inest libertas alicui, quia ratio indeterminata est, et indifferens est ad hoc et oppositum. Et quoniam haec est ante omnem actum voluntatis, consequens est quod minus bene Scotus, in Primo, dist. XXXVIII, dixerit libertatem primo quaerendam in voluntate. Quamvis possit distingui: quod primo est in voluntate formaliter, et primo in ratione radicaliter.

V. Unde ad rationem Scoti ibidem, scilicet: Quidquid intelligitur ante omnem actum voluntatis, intelligitur mere naturaliter; ergo nulla est ibi libertas: – respondetur quod antecedens, quocumque modo formetur, potest habere duplicem sensum. Primus est, quod omnis actus intellectus, ante voluntatis actum, est mere naturalis *elicitive.* Et sic est verum: quoniam ante voluntatis actum, quemcumque actum intellectus elicit, a natura, non ab electione elicit. – Secundus sensus est, quod omnis actus intellectus praeveniens voluntatem, est mere naturalis *obiective.* Et in hoc sensu potest dupliciter intelligi: vel quoad conditiones positivas; vel quoad conditiones negativas, seu negative monstratas. Si intelligamus de conditionibus positivis, verum est: si de negativis, universaliter non est verum. Quoniam actus intellectus praeveniens voluntatem, etsi obiectum habeat a natura oblatum, et quidquid in eo cognoscit et iudicat, naturaliter cognoscat et iudicet; habet tamen respectu contingentium operabilium hanc negativam conditionem, scilicet indeterminationem et indifferentiam iudicii respectu utriusque partis contradictionis; quae opponitur directe naturae, quoniam natura determinat ad unum.

Et haec conditio est radix libertatis. Si enim iudicium tale esset determinatum, voluntas non posset ad quam vellet contradictionis partem declinare, sed necessitaretur a determinato iam iudicio de volendo vel non volendo hoc. Quia vero rationis iudicium circa hoc amandum vel non amandum, ante voluntatis actum, indifferens est, et utrinque rationes habens suspensum stat, nec natura nec electione determinatum secundum se; hinc iudicium tale et naturale non est quoad talem indifferentiam, immo naturae repugnat, et libertatem fundat.

VI. Et sic patet quod, distincto antecedente Scoti, iuxta sensum in quo verificatur antecedens, neganda est consequentia. In alio vero sensu, antecedens est negandum: quia falsum est, ut patet.

Et si instetur quod aut indifferentia iudicii est naturalis, aut libera: respondendum est quod neutra est formaliter, sed est radicaliter libera, idest *libertatis radix.* Est enim implicatio in adiecto, dicere *indeterminatio naturalis:* quia si naturalis, ergo determinata ad unum; et si indifferens, ergo non naturalis. Inhaesio tamen talis indeterminati iudicii est naturalis; ut de libertate formaliter etiam dicetur in sequenti articulo *.

* Cf. Comment. n. III sqq.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA

II *Sent.*, dist. xxiv, qu. 1, art. 1; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam *liberum iudicium.* Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

* Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. xxiv. 2. PRAETEREA, liberum arbitrium dicitur * esse *facultas voluntatis et rationis.* Facultas autem nominat [α] facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. – Bernardus etiam dicit * quod liberum arbitrium est *habitus animae liber sui.* Non ergo est potentia. * *Tract. de Gratia et Lib. Arbit.*, cap. i, ii.

3. PRAETEREA, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum: Augustinus enim dicit * quod *homo male utens libero arbitrio, et se perdit* [β] *et ipsum.* Ergo liberum arbitrium non est potentia. * *Enchirid.*, cap. xxx.

SED CONTRA EST quod nihil est subiectum habitus, ut videtur [γ], nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

RESPONDEO DICENDUM quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus: dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio: quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est * de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem [δ] autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. – Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur *secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male*, ut dicitur in II *Ethic.* *: nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. – Relinquitur ergo quod sit potentia.

* Qu. lxxxii, art. 1, 2.
* Cap. v, n. 2. – S. Th. lect. v.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

AD SECUNDUM DICENDUM quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. – Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

AD TERTIUM DICENDUM quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte huius operis [ε] *.

* Iª IIªᵉ, quaest. lxxxv sqq., qu. cix.

α) *nominat.* – *importat* G.
β) *perdit.* – *perdidit* Augustinus, et edd. aliquae. Cf. etiam resp.
γ) *quod ... videtur.* – *subiectum habitus non dicitur* A, *quod ... dicitur* CEpD.
δ) *naturalitatem.* – *naturam* BDG.
ε) *in secunda parte huius operis.* – *scilicet in secunda parte* A. et E ante *tractatu*; om. ceteri et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, distinguit significationes huius nominis, *liberum arbitrium;* secundo, respondet quaesito unica conclusione affirmative.

Quoad *primum*, dupliciter sumitur: proprie, et ex accommodatione usus. Primo modo significat actum: secundo, principium huius actus; et de hoc est quaestio.

II. Quoad *secundum*, conclusio responsiva est: Liberum arbitrium est potentia. – Probatur sic. Aut est habitus, aut potentia, aut potentia cum habitu: sed nec habitus, nec potentia cum habitu est: ergo potentia.

Assumptum probatur: quia principium actus in nobis aliquod horum est. Probatur: quia his dicimur ut principiis cognoscere.

Minor vero probatur dupliciter *. Primo, sic. Si esset habitus, ergo esset habitus naturalis. Sed hoc est impossibile: quia naturalitas est contra rationem libertatis; et esse *habitum* est contra rationem naturalitatis liberi arbitrii. – Consequentia patet: quia liberum arbitrium non acquiritur aut infunditur, sed connascitur nobiscum. – Destructio consequentis, quoad primam probationem, patet: quia si est

* Cf. num. vii.

naturale, ergo non subest libero arbitrio; et si subest libero arbitrio, ergo non est naturale; ut patet de assensu principiorum et appetitu beatitudinis.

III. Circa hanc partem duo dubia parva sunt. Primum est, quia videtur contradictio in eodem contextu litterae, dum dicitur et quod rationi liberi arbitrii repugnat naturalitas, et simul dicitur quod est naturalis.

Secundum est, quia si liberum arbitrium non ponitur habitus naturalis, ponitur tamen potentia naturalis, ut patet: ponitur enim in secunda specie Qualitatis. Ergo contra rationem eius non est naturalitas.

IV. Ad haec duo simul dicitur quod *naturale* hic sumitur ut distinguitur contra *liberum:* ita quod naturale vocamus determinatum ad unum; cuius oppositum convenit libero. Potest autem cadere naturalitas supra duo: vel supra rationem rei de qua est sermo; vel supra inhaesionem illius rationis in subiecto. Et si quidem determinet inhaesionem, omnia quae congenerantur alicui, naturalia sunt: quia non libere insunt, sed a natura determinantur ad habenda illa. Et hoc modo liberum arbitrium est naturale, quia inest nobis a natura, ut in littera dicitur. Et ex hac naturalitate secundum inhaesionem, infertur in littera quod, si esset habitus, esset naturalis, ut patet – Si vero determinet ipsam rationem rei, sic non omnia congenita sunt naturalia; sed aliquid naturale, et aliquid liberum: quia aliquod est determinatum ad unum, aliquod indifferens ad hoc et oppositum. Et sic naturalitas repugnat libero arbitrio. Et ideo notanter in littera dicitur: *contra rationem liberi arbitrii est naturalitas,* scilicet determinans rationem, non inhaesionem.

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum dubium: quia scilicet vocatur potentia naturalis ratione inhaesionis; distinguitur tamen contra potentias naturales, et dicitur potentia libera, secundum rationem potentiae.

V. Sed adhuc non quiescit animus. Cur simpliciter dicitur quod libero arbitrio repugnat esse habitum naturalem, et non naturalem potentiam; cum utriusque naturalitas quoad rationem repugnet, et quoad inhaesionem conveniat?

Ad hoc dicitur quod in habitu illae duae naturalitates sunt inseparabiles; ita quod, si est naturalis quoad inhaesionem, est etiam naturalis quoad rationem, quamvis non e contra, ut patet: in potentia vero non, sed naturalitas inhaesionis stat cum libertate rationis. Unde naturalitatem habitus, tanquam omnino repugnantem, liberum arbitrium excludit: potentiae vero, tanquam permissive compatientem secum libertatem, non sic excludit.

VI. Et ex hoc patet responsio ad obiectionem quartam, quae posset contra litteram moveri, quia in hac ratione ex naturalitate inhaesionis liberi arbitrii, infertur naturalitas habitus secundum inhaesionem; et tamen probatio postmodum fit contra naturalitatem rationis; haec enim probatur repugnare libero arbitrio. Et sic videtur inefficax processus, et in aequivoco laborans. – Iam enim patet satisfactio, quod, quia in habitu naturalitas rationis evidens est, quoniam omnis habitus ad unum determinat; nulla opus erat probatione circa hoc. Et ideo licuit, deducta naturalitate inhaesionis, ex alia naturalitate, scilicet rationis, tanquam per se nota, procedere, et ex naturalitate rationis inferre repugnantiam ad libertatem. Qui processus non liceret loquendo de potentia: quia illata naturalitate inhaesionis, non haberetur secunda naturalitas, sicut in habitu.

VII. Secundo probatur sic *. Libero arbitrio indifferenter nos habemus ad bene vel male eligendum: ergo non est habitus. – Tenet sequela: quia habitus est quo bene vel male inclinamur. Probatur auctoritate; et inductione in intellectu et appetitu. * Cf. num. II.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT POTENTIA APPETITIVA

Iª IIªᵉ, qu. XIII, art. 1.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus * quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.* Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XXVII.

2. PRAETEREA, liberum arbitrium dicitur quasi *liberum iudicium.* Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. PRAETEREA, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod electio est *desiderium eorum quae sunt in nobis.* Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

* Cap. III, n. 19. – S. Th. lect. IX.

RESPONDEO DICENDUM quod proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato *, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem [α] cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod [β] per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI *Ethic.* * sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam: dicit enim quod electio *vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus.* Sed in III *Ethic.** in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabile.* Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi [γ], sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis *. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

* D. 816. – * Cap. II, n. 5. – S. Th. lect. II. – * Loc. cit. supra. – * D. 541

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum

α) *quidem.* – *autem* Pab.
β) *id quod.* – *idem quod* B, *quod* PFab, *et* G.
γ) *huiusmodi.* – *bonum* BD.

hoc dicit Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur* δ *liberum arbitrium.*

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem ε appetitus: unde Philosophus dicit, in III *Ethic.* *, quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium.* Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

* Ibid.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

δ) *comitatur.* – *concomitatur* PBsD et *b.*

ε) *acceptationem.* – *acceptionem* ACEF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore unica est conclusio responsiva quaesito affirmative: Liberum arbitrium est potentia appetitiva. – Probatur. Electio est principaliter actus appetitivae virtutis: ergo liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Huius rationis primo probatur consequentia in littera: quia proprius actus liberi est electio. Quod probatur: quia ex hoc dicimur liberi, quia possumus optare unum, altero refutato, quod est eligere.

Secundo, declaratur et probatur antecedens. Declaratur quidem, declarando, primo, quod ad electionem duo concurrunt: iudicium, ex parte consilii et intellectus; et acceptatio, seu velle iudicatum, ex parte appetitus. Ponendo, secundo, quid in hoc senserit Aristoteles in sexto libro *Ethic.*, et quid in tertio.

Probatur vero sic. Obiectum electionis est id quod est ad finem, ut sic: ergo est bonum utile: ergo electio est proprie actus appetitivae virtutis. – Antecedens hoc, cum prima consequentia, patet. – Secunda vero probatur: quia bonum ut bonum, et consequenter omnis boni species ut sic, ad appetitivae potentiae obiectum proprium spectat.

Circa hanc partem esset quaestio de electione. Quaere in Prima Secundae *.

* Qu. xiii.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LIBERUM ARBITRIUM SIT ALIA POTENTIA A VOLUNTATE

Parte III, qu. xviii, art. 3, 4; II *Sent.*, dist. xxiv, qu. i, art. 3; *De Verit.*, qu. xxiv, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in libro II *, quod aliud est *thelesis*, aliud vero *bulesis*: *thelesis* autem est voluntas; *bulesis* autem videtur arbitrium liberum, quia *bulesis*, secundum ipsum *, est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

* De Fide Orth., lib. ii, cap. xxii.

* Ibid.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III *Ethic.* *: quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

* Cap. ii, n. 9. – S. Th. lect. v.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia α potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem β.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro *, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

* De Fide Orth., lib. III, cap. xiv.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra * dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum γ et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. *Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, *velle* importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. – Ostensum est autem supra * quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari *, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere δ. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

* Qu. lxiv, art. 2. – Cf. qu. lxxx, art. 2.

* Qu. lxxix, art. [illegible]

* [illegible]

α) *alia.* – *aliqua* PB.

β) *praeter voluntatem.* – *a voluntate* [illegible].

γ) [illegible]*um.* – *et obiectorum* P. – [illegible] *et om.* [illegible]

δ) *eligere.* – *per eandem rationem* [illegible] DE *Gak.*

Ad primum ergo dicendum quod *bulesis* distinguitur a *thelesi*, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus: sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est *. * In corpore.

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Voluntas et liberum arbitrium non sunt duae, sed una potentia. – Probatur. Sicut se habet intellectus ad rationem, ita voluntas ad liberum arbitrium, seu, quod idem est, vim electivam: sed intellectus et ratio sunt una potentia: ergo voluntas et liberum arbitrium.

Maior probatur dupliciter. Primo, ex communi ratione: quia oportet appetitivas esse proportionatas apprehensivis; ac per hoc, sicut in apprehensiva sunt duo, ita in appetitiva. – Secundo, ex specialibus rationibus horum ex parte obiectorum et actuum. Actuum quidem, quia intelligere est simplex, et ratiocinari est discurrere: et similiter velle et eligere. Obiectorum vero, quia exinde illorum primum est principii, secundum conclusionis; horum quoque primum est finis, secundum ad finem. Constat autem quod haec proportionaliter se habent.

Minor vero non solum probatur quia eiusdem est virtutis quies et motus; sed idem medium intentam hic conclusionem inferre dicitur. Et sic duobus quodammodo mediis probavit intentam conclusionem: scilicet ex proportionalitate inter apprehensivam et appetitivam virtutem; et ex habitudine inter actum liberi arbitrii et actum voluntatis, quia scilicet se habent ut quies et motus, ut supra dictum fuit de intellectu et ratione.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

QUOMODO ANIMA CONIUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA, QUAE SUNT INFRA IPSAM

CONSEQUENTER considerandum est de actibus animae [α] *, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae [β] enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi *. Actus autem [γ] appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit [δ] de morali materia. Nunc autem de actibus [ε] intellectivae partis agetur [ζ].

* Cf. qu. LXXV, Introd. — * Cf. qu. LXXVIII, Introd.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est [η] quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit [θ] a corpore separata *.

* Qu. LXXXIX.

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt *; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam *.

* Qu. LXXXVII. — * Qu. LXXXVIII.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine *; tertio, quid in eis cognoscit *.

* Qu. LXXXV. — * Qu. LXXXVI.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu [ι].

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata [κ].

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA COGNOSCAT CORPORA PER INTELLECTUM

De Verit., qu. x, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in II *Soliloq.* * quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam, XII *super Gen. ad litt.* *, quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

* Cap. IV. — * Cap. XXIV.

2. PRAETEREA, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. PRAETEREA, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

SED CONTRA EST quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit [λ] corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

RESPONDEO DICENDUM, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter [μ] corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum

---

α) *actibus animae.* – *actibus et habitibus animae* PFG*b*, *actibus animae et habitibus* ABCDE.

β) *aliae.* – *duae aliae* ed. *a.* – Pro *animae potentiae*, *potentiae animae* G, *potentiae* PBE*ab*.

γ) *Actus autem.* – *et habitus* addunt PEG*ab*.

δ) *erit.* – *est* PG.

ε) *actibus.* – *et habitibus* addunt PGpF et *a b.* – *intellectivae* omittit pF.

ζ) *agetur.* – *primo quidem de actibus, secundo* (*secundo autem* BD, *secundo quidem* cet.) *a b.* *de habitibus* addunt PBDEG*ab*.

η) *considerandum est.* – *considerabitur* F, *considerandum occurrit* ceteri.

θ) *intelligit.* – *intelliget* ACE.

ι) *Sexto ... sensu.* – *Sexto utrum indigeat phantasmata ad hoc quod actu intelligat* Ea.

κ) *Septimo ... phantasmata.* – Post *Octavo ... virtutum* ponit E; *non convertendo se ad phantasmata* om. *a b.* – *Septimo utrum indigeat phantasmata ad hoc quod actu intelligat* ABCDG.

λ) *cognoscit.* – *cognosceret* cod., et *a b.* – Pro *sequitur*, *sequeretur* G.

μ) *praeter.* – *nisi* codices.

veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur: sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in IV *Metaphys.* *

* S. Th. lect. XII. – Did. lib. III. cap. V, n. 12.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit * praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat *species* sive *ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat * scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora [ν] sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

* *Phaedonis* cap. XLIX: in *Timaeo* (Did. vol. II, pag. 204, 219).

* Cf. *Civit.* lib. VI (Did. Vol. II, pag. 120).

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales. – Secundo autem [ξ], quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse [ο] a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse *, credidit quod forma cogniti [π] ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit [ρ] autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. II, n. 7. – S. Th. lect. IV.

Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero: puta cum in uno est albedo [σ] intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine [τ] auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. – Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae [υ] cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora [φ], neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII *de Civit. Dei* *, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

* Cap. XXIX.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque [χ] sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ν) *corpora.* – *corporalia* codices.
ξ) *autem.* – Om. PC. – Pro *rerum, de rebus* B.
ο) *deviasse.* – *deviare* Pab.
π) *quod forma cogniti.* – *quod forte similitudo cogniti* F, *forte quod cognitum* G.
ρ) *Consideravit.* – *Considerabat* codices.
σ) *albedo.* – *in se albedo* edd. *a b.* – Pro *et in uno est, et cum in uno est* FG, *et tamen in uno est* ed. *a*, *et cum in uno* P*b*; *intensior ... albedo* om. E.
τ) *sine.* – *absque* codices.
υ) *quae.* – *quae intellectus* P*b*; *non autem ... quae cognoscit* omittit F.
φ) *intelligendo ... corpora.* – Om. F*a*. Pro *neque, non* F.
χ) *quandocumque.* – *quandoque* F*a*, *quando* PG*b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore quinque: primo, refert antiquorum opinionem; secundo, Platonis; tertio, arguit contra opinionem Platonis; quarto, fundamentum eius examinat et destruit; quinto, infert conclusionem responsivam quaesito affirmative.

II. Quoad *primum,* antiquorum positio est quod corporeorum nulla est certa cognitio, quia sunt in continuo motu; et ex hoc quod corporale varium, nullius rei est aliqua certa cognitio; quia sola corporea entia ponebant.

III. Quoad *secundum,* Platonis positio: quod corporum sensibilium secundum seipsa non est certa scientia, sed secundum eorum ideas; quia haec sunt materialia et fluxa, illae autem sunt species horum.

IV. Quoad *tertium,* dupliciter arguitur. Primo, ducendo ad impossibile: quia scilicet materia et motus excluderentur a scientia, tam in ratione obiecti quam in ratione medii; et sic periret scientia naturalis, quae et de mobili, et per principia motus est. – Secundo, ducendo ad inopinabile: quod dum horum manifestorum scientiam quaerimus, aliorum, quae nescimus, scientiam inveniamus, quae non sunt horum substantiae, per quae de his iudicare nequimus; et tamen iudicamus.

V. Quoad *quartum*, primo, fundamentum Platonis. Fundavit se Plato super tres propositiones. Prima est, quod cognitio fit per assimilationem, I *de Anima*. – Secunda, quod ista similatio debet esse non solum in forma, sed in modo formae. – Tertia, quod inter intellectum et res corporales non potest esse ista assimilatio; sed bene inter animam et ideas. Et hanc tertiam propositionem probavit, quia in anima rei cognitae forma est immaterialiter, universaliter et immobiliter (quod ex operatione apparet: quia experimur intelligere universaliter et necessario; operatio enim est secundum modum formae); in corporibus autem his opposito modo sunt formae; in ideis autem sunt simili modo, scilicet universaliter, immaterialiter et absque motu. Ergo.

Deinde destruit hoc fundamentum, ostendendo secundam propositionem esse falsam dupliciter: primo, in assimilatione absolute; secundo, in assimilatione cognoscentis ad cognitum. Absolute quidem, quia inter similia non oportet quod sit similitudo modi essendi, neque intrinsece, ut patet de intenso et remisso; neque extrinsece, ut patet de duobus albis, altero dulci et altero non. In cognoscente autem, quia sensus est similis sensato in forma, non in materia. Ergo iuxta hunc eundem modum dici potest quod intellectus recipit species rerum absque materia, motu et particularibus: quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis.

VI. Adverte hic quod, ut patet ex supradictis*, ista ratio, *Unumquodque recipit per modum suum*, non sufficeret ad propositum, nisi praesupposito activo sufficiente. Quia tamen superius* ex proposito hoc declaraverat, ubi de intellectu agente tractabatur, ideo, suppositis illis, nunc non curat sic breviter et quasi diminute loqui.

* Qu. LXXIX, art. 3, ad 3.
* Art. nunc. cit.

VII. Quoad *quintum*, infertur conclusio responsiva: Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ubi adverte quod hae tres conditiones determinant cognitionem secundum genus proprium, et in ordine ad obiectum. Secundum genus quidem proprium, quia cognitio ista est de genere cognitionum immaterialium, universalium et immobilium, seu necessariarum, quod idem est (necessarium enim est quod mutari non potest): omnis enim intellectio in tali genere est. – In ordine vero ad obiectum, quia cognitio ista immaterialiter, universaliter et immutabiliter attingit obiectum: nulla enim materia mediante, nulla conditione particularitatis intercedente, nulla mutationis specie obviante, intelligimus species corporum, quae secundum esse sunt materiales, particulares et motui subiectae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA PER ESSENTIAM SUAM CORPORALIA INTELLIGAT

II *Sent.*, dist. III, part. II, qu. II, art. 1; III, dist. XIV, art 1, qu^a. 2; II *Cont. Gent.*, cap. XCVIII; *De Verit.*, qu. VIII, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, X *de Trin.* *, quod anima *imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

* Cap. v.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *anima quodammodo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

* Cap. VIII, n. 1. – S. Th. lect. XIII.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit *. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia [α] animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

* *Caelest. Hier.*, cap. XII.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX *de Trin.* *, quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

* Cap. III.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis [β] omnium communiter inditum fuit, quod *simile simili cognoscitur* *. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere *, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere *. Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. II, n. 6, 7; cap. V, num. 5. – S. Th. lect. IV, XII.
* Cf. *Phaedonis* cap. XXVII, XXVIII.
* Cf. art. praec.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum [γ] secundum quod est actu, ut patet in IX *Metaphys.* *: unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I *de Anima* *. – Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare

* S. Th. lect. X. – Did. lib. VIII, cap. IX, n. 6.
* Cap. V, n. 5. – S. Th. lect. XII.

α substantia. – essentia P.
β animis. – animabus PD G, animalibus ed. a.
γ solum. – Omittunt PsI et edd. a b: in potentia, sed solum secundum quod est actu om. pl.

res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent [δ]: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit [ε] ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis *. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro *de Anima* *. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra * dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto [ζ] immaterialior.

* Cf. qu. XIV, art. 1.
* Cap. XII, n. 4.- S. Th. lect. XXIV.
* Qu. LXXVIII, art. 3.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium [η], ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva [θ] omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quod* [ι] *libere de specie talium imaginum iudicet:* et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imaginativam [κ], dicit esse *communem nobis et bestiis*.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit *quodammodo animam esse omnia*, inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

δ) *cognitione carerent.* – *ratione carerent* Ga, *ratione carerent vel cognitione* BD, *al' cognitione ratione carerent* pF, *cognitione carent* Pb.
ε) *se extendit.* – *non tantum se habet* F, *non se habet* G, *se habet* editio *a*.
ζ) *tanto ... quanto.* – *quanto ... tanto* ABCDE.
η) *materialium.* – Om. DFGa.
θ) *comprehensiva.* – *apprehensiva* ACDE.
ι) *quod.* – *per quod* B; *quo* Augustinus.
κ) *imaginativam.* – *imaginariam* codices et *a*, *imaginatum* ed. *b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *per essentiam* ut rationem cognoscendi, eo modo quo species intelligibilis dicitur ratio cognoscendi; ita quod sola essentia animae sit ei sufficiens ratio cognoscendi omnia corpora.

In corpore quatuor: primo, ponit opinionem antiquorum; secundo, arguit contra *; tertio, ostendit modum quo cognitum oportet esse in cognoscente *; quarto, respondet quaesito *.

* Cf. num. IV.
* Cf. num. VI.
* Cf. num. IX.

II. Quoad *primum*, quatuor narrat. Primo, conclusionem responsivam secundum antiquos: scilicet quod anima cognoscit omnia corpora per essentiam suam. – Secundo, commune fundamentum omnibus antiquis: scilicet quod cognitio fit assimilatione, ut patet in I *de Anima*. – Tertio, quomodo diversimode super eodem fundamento Plato et alii fabricaverunt: quia ille, ab anima inchoans, posuit cognita immaterialiter existere per se, ut in anima; isti, a rebus inchoantes, posuerunt cognita materialiter existere in anima, ut in se. – Quarto, quomodo ad omnia extendebant animae similitudinem et cognitionem: scilicet per naturam aut naturas principii seu principiorum, quia principiata ex principiis constituuntur et cognoscuntur. Et declaratur discurrendo per opiniones eorum et Empedoclis. – Omnia clara sunt in littera.

III. Adverte hic quod fundamentum illud commune verum in se est, et ideo commune fuit et est sapientibus et insipientibus: sed quia male intellectum fuit, ideo fuit occasio erroris. Tam Plato namque quam alii intellexerunt de similitudine et in forma et in modo formae: et propterea utrique errarunt, et in extremas inciderunt opiniones. Aristoteles autem, distinguens similitudinem in forma a similitudine in modo illius, et videns primam sufficere ad cognitionem, media via incessit, quam sectamur, putantes quod, licet requiratur similitudo inter cognoscens et cognitum in forma, stat tamen dissimilitudo in modo: immo respectu corporalium requiritur dissimilitudo in modo formae. Et sic uterque processus, tam a modo animae ad res, quam a modo rerum ad animam, ducit ad falsum.

IV. Quoad *secundum* *, arguitur contra alios, non contra Platonem: quia ipse non ponebat animam per suam substantiam cognoscere omnia, sed per species participatas ab ideis, quamvis conveniret cum antiquis in malo intellectu illius fundamenti *. Dupliciter autem reprehenduntur antiqui: primo, quoad ultimum dictum eorum, scilicet quod omnia cognoscuntur per naturas principiorum; secundo, quoad primum dictum, quod corpora sunt in anima materialiter.

* Cf. num. I.
* Vide *Timaeum;* Did. vol. II, pag. 213.- Cf. Aristot., *de Anima*, lib. I, cap. II, num. 7; S. Th. lect. IV.

Contra primum arguitur. Ratio cognoscendi oportet quod sit actu cognitum: quod probatur ex eo quod etiam potentia cognoscitur per actum, IX *Metaphys.*, et non e converso. Sed principium materiale non est actu suum prin-

cipiabile, sed potentia. Ergo. – Nota quod maior intelligitur de esse actu formaliter, vel eminenter, naturam illius cogniti: neutrum autem patet * convenire principio materiali.

* *potest* P.

Contra secundum vero, quia si res deberet materialiter esse in anima ad cognitionem, ratio nulla esset quare res extra non cognosceret.

V. Sed est hic locus quaestionis, unde valet ista consequentia facta. Videtur enim nulla: quoniam ratio esset in promptu quare ignis extra non cognoscit, et intus cognoscendi est ratio; quia interior est in anima, cuius natura est cognoscitiva, exterior non. – Si quaeratur autem quare anima est cognoscitiva: nulla est ratio nisi quia ipsa est ipsa; sicut nec quare homo est homo.

Ad hoc est dicendum quod consequentia facta est optima, et fundatur super hoc, *Esse cognoscitivum sequitur esse immateriale*, ut in qu. XIV * dictum fuit, et modo ** replicabitur. Unde si ignis interior est materialis sicut exterior, aut uterque aut neuter est cognoscendi ratio: quia eiusdem sunt virtutis, naturae et modi; nec alter magis exit latitudinem materialis quam reliquus; et ideo par est ratio. – Nec suffragatur dicere quod interior est in natura cognoscitiva: quia est implicatio in adiecto, quia esse in natura cognoscitiva est esse in natura immateriali, quod repugnat materiali. – Et quamvis quaerere quare cognoscitivum est cognoscitivum, sit quaestio nulla; quaerere tamen quare talis substantia est cognoscitiva et talis non, est quaestio subtilissima. Unde et in II *de Anima* * redditur ratio quare plantae non cognoscunt, quia scilicet sunt materiales.

* Art. I. ** Cf. num. VI, VII.

* Loc. cit. in corp. art.

VI. Quoad *tertium* *, conclusio est: Cognitum oportet esse in cognoscente immaterialiter. – Et probatur quadrupliciter *. Primo, infertur per locum a divisione, ex dictis. Aut enim materialiter, aut immaterialiter oportet res in cognoscente esse: sed non materialiter, ut probatum est *: ergo immaterialiter.

* Cf. num. I. * Cf. num. VIII. * Cf. num. IV.

Secundo, firmatur ratione sic. Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: ergo non est per materialem naturam, sed immaterialem. – Antecedens patet: quia experimur nos cognoscere quae extra nos sunt. – Consequentia probatur: quia materia determinat ad unum.

VII. Adverte quod ratio ista est subtilissima; et est eadem cum antedicta in qu. XIV, art. 1; et fundatur super duas propositiones. Prima est, quod cognoscens non est tantum ipsum, sed alia. Hoc enim est idem quod dicere quod actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: oportet siquidem cognoscentem esse non solum seipsum, sed illa quae extra ipsum sunt, quae cognoscit. – Secunda est, quod per materiam res arctatur et determinatur ad unum. Cuius signum manifestum est quod natura, quae infima agendi est ratio, utpote materialis, ad unum determinatur; et quanto magis a materia receditur, tanto minus ad unum res determinatur. Unde et plantarum principium ad multa quodammodo se habet, supra naturam se elevans, dum movet ad diversas positiones, etc. – Ex his enim sequitur quod cognoscitivum oportet a materia elevari, utpote non determinatum ad unum, scilicet esse proprium, sed extendens se ad essendum etiam alia; quod est oppositae conditionis ad materialia. Immateriale igitur oportet omne cognoscitivum esse; ac per hoc, cognoscendi rationem.

VIII. Tertio *, probatur ab effectu: quia scilicet quae recipiunt formas tantum materialiter, nullo modo cognoscunt, ut plantae.

* Cf. num. VI.

Quarto, ex gradibus cognoscentium: quia quanto aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit; ut patet de sensu et intellectu, et de visu et aliis sensibus, et uno intellectu respectu alterius intellectus.

IX. Quoad *quartum* *, conclusio responsiva quaesito est una exclusiva: Solus Deus cognoscit omnia per essentiam suam. – Probatur sic. Si aliquis intellectus cognoscit omnia per suam essentiam, oportet quod eius essentia sit immaterialiter omnia: sed sola essentia divina est huiusmodi: ergo.

* Cf. num. I.

Conditionalis probatur dupliciter: primo, infertur ex dictis, ut patet; secundo, ex auctoritate antiquorum. – Minor vero probatur: quia Dei proprium est esse omnia virtualiter; ut et V *Metaphys.*, cap. *de Perfecto* *, dicitur.

* S. Th. lect. XVIII; Did. lib. IV, cap. XVI, num. 3. – Cf. Aver. lib. V, comment. XXI.

X. Sed occurrit dubium hic, quia quaestio praesens est de cognitione omnium corporum, et non de cognitione omnium simpliciter: responsio autem litterae est de cognitione omnium simpliciter. Non igitur conveniens videtur.

Ad hoc breviter dicitur quod, ut apparet et ex supradictis in tractatu *de Angelis* *, et hic ex responsione ad tertium, par est ratio de continentia virtuali omnium corporum, et omnium rerum: quia eadem est ratio repugnantiae respectu utriusque, quia scilicet actus limitatus non continet perfecte ultimas differentias extranearum specierum. Et dico *extranearum*, propter differentias proprietatum et passionum, quas perfecte forte claudunt in se quidditates a quibus fluunt; sed illae non sunt species extraneae, quamvis distinctae. Si enim quidditas aliqua limitata contineret differentias ultimas corporum, nulla esset ratio quare aliqua limitata prohiberetur continere differentias omnium rerum, saltem inferiorum se: quoniam iam cessaret ratio limitationis. Unde propter identitatem rationis utrobique, in littera elevatur responsio respectu omnium, et sufficienter satisfit respectu omnium corporum.

* Qu. LV, art. 1 ad 3.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA INTELLIGAT OMNIA PER SPECIES SIBI NATURALITER INDITAS

II *Cont. Gent.*, cap. LXXXIII; *De Verit.*, qu. X, art. 6; qu. XI, art. 1; qu. XVIII, art. 7; qu. XIX, art. 1; *Qu. de Anima*, art. 15.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis *, quod *homo habet commune cum angelis intelligere*. Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter [α] inditas: unde in libro *de Causis* * dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum [β] naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

* Homil. XXIX in Evang.

* Prop. X.

2. PRAETEREA, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi [γ] naturaliter inditas.

3. PRAETEREA, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in *Menone* * Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

* [illegible]

α *naturaliter*. – Post *omnia* ponunt Pab.
β *rerum*. – Om. BD. – Pro *naturaliter*, *naturalium* Pab.
γ *sibi* – Om. [illegible] a.

[* Cap. iv. n. 11. - S. Th. lect. ix.]

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in qua nihil est scriptum.*

RESPONDEO DICENDUM quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse [δ] leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam [ε] ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit * quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

[* Ibid.]

Sed quia [ζ] id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit * quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

[* *Phoedonis* cap. xviii sqq.; *Menonis* loc. cit.; *Phoedri* c. xxx.]

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur [η] inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra * habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. – Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam [θ] de coloribus. Quod non esset, si animae [ι] essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. – Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

[* Qu. LXXVI, art. 1.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum [κ] existunt secundum Gregorium *, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam [λ], sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra * habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum [μ] suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

[* Loc. cit. in arg.]

[* Qu. LXVI, art. 2.]

AD SECUNDUM DICENDUM quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

AD TERTIUM DICENDUM quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus [ν] per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo [ξ] interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones: utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

δ) *oportet quod ... esse.* – *quod ... est* codices et *b*, *quod ... esse* ed. *a*. – Pro seq. *esse*, *est* codices et *a b*.
ε) *quam.* – *quam etiam* F.
ζ) *Sed quia.* – *Quia vero* ABCDE.
η) *hoc videtur.* – *hoc videtur esse* P*b*, *videtur esse* ed. *a*.
θ) *notitiam.* – *cognitionem sive notitiam* BD.
ι) *animae.* – *intellectui animae* PFG*ab*.
κ) *tantum.* – *tamen* DG.
λ) *formam.* – *formas* codices et *a b*.
μ) *secundum.* – *per* DFG*a*.
ν) *principiis communibus.* – *omnibus* F*a*, *communibus* ceteri.
ξ) *secundo.* – *sic* AD. – Pro *quia*, *quod* ABCDEG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus: *omnia* corporalia. – Sed circa ordinem huius tituli statim oritur dubium: quia videtur diminutus progressus iste, et omissa una quaestio valde difficilis, an scilicet anima intelligat per species. In hac enim quaestione sunt diversae opiniones, et hoc loco erat tractanda. Ante namque quam inquiratur an per species congenitas, influxas, aut acquisitas, stabiliendum erat quod intelligit per species. Dicerent enim alii quod neque per substantiam propriam, neque per speciem aliquam intelligit anima, sed ipse actus intelligendi est similitudo quodammodo obiecti.

II. Ad hoc videtur mihi dicendum quod divus Thomas, subtilius intuitus, vidit in hac quaestione quae omissa dicitur, latere duo quaesita. Primum est, an dentur in intellectu nostro species intelligibiles. Secundum, an dentur species intelligibiles praeviae actibus. Et primam quidem quaestionem omitti oportuit, quia communis animi conceptio omnium et antiquorum et posteriorum est, quod cognitio fit per assimilationem: idem autem intendimus per species intelligibiles et similitudines. Nec in hoc est diversitas opinionum; et si fuisset hoc quaerendum, debuisset ante primum articulum hoc in dubium verti. Secundam vero quaestionem, in qua sunt diversae opiniones, hic tractare non debuit, sed in loco suo: tanget autem eam in quaestione sequenti, art. 2.

Unde patet quod nihil omissum est. Nullus enim negat in anima cognoscente esse similitudinem cogniti. Sed an illa similitudo praeveniat actum, aut sit actus, aut terminet actum, alterius est quaestionis. Unde in littera supponitur in quaerendo communiter concessum, cognitionem fieri per

assimilationem; et quaeritur unde ista assimilatio proveniat. – Nec obstat praedictis si ante articulum secundum sequentis quaestionis, utetur littera specie intelligibili pro principio: tum quia ex tractatu *de Angelis* * hoc semipatet; tum quia nihil prohibet supponere probandum, praesertim in brevi.

* Cf. qu. LV, art. I.

III. In corpore tria: primo, respondet quaesito negative; secundo, refert opinionem oppositam Platonis *; tertio, arguit contra illam *.

* Cf. num. VI.
* Cf. num. VIII.

Quoad *primum,* conclusio est: Anima non intelligit per species inditas. – Probatur ratione, et auctoritate. Ratio est ista. Homo quandoque est cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum, et reducitur in actum quoad sensum per actiones sensibilium, et quoad intellectum per disciplinam aut inventionem: ergo secundum se est in potentia ad similitudines quae sunt principia sensationum et intellectionum: ergo non habet eas inditas.

Antecedens patet experientia. – Consequentia vero probatur: quia eo modo aliquid se habet ad formam quae est principium actionis, quo ad actionem ipsam. Quod declaratur in levitate et ferri sursum: quia quod est in potentia ad unum, est in potentia ad reliquum; et quod in actu unius, etiam in alterius est actu.

IV. Circa hanc rationem, adverte quod in ea sunt duo manifesta, et tertium ambiguitatem habet aliquam. Patet in primis quod in probatione consequentiae non est sermo de quocumque modo, sed de his duobus, scilicet actu et potentia: ita quod propositio assumpta, quod unumquodque eodem modo se habet ad formam principiantem actionem et actionem ipsam, intelligitur quoad hoc quod est habere actu vel potentia.

Patet secundo quod haec propositio est vera in formis quae sunt principia naturalia, et deductis impedimentis. In naturalibus quidem, quia ipsae statim cum sunt, operantur, nec prius duratione sunt, et postea principiant actionem, ut patet in elementis. Deductis autem impedimentis, quia si per accidens contingit formam impediri, ipsa actu habebitur, et actio in potentia; ut patet in levi detento deorsum. Sed hoc est per accidens, ut in littera dicitur; per se autem propositio ista est verissima.

Sed ambiguum est an ista propositio sit vera in formis principiantibus voluntarie. Si enim in his dicatur vera, obstat quia experimur falsum esse quod forma voluntarie exeat in actum statim cum est: immo habemus multas tales, secundum quas non operamur actu. Si autem dicatur quod non tenet nisi in formis quae sunt principia naturalia, frustra ad propositum adducta videtur: quoniam similitudines intelligibiles operantur et cessant ab opere secundum imperium nostrae voluntatis. Et hoc praecipue secundum doctrinam s. Thomae, qui ponit species intelligibiles conservari in intellectu etiam quando non intelligimus.

V. Ad hoc breviter dicitur quod propositio assumpta tenet in omnibus formis tam naturalibus quam voluntariis; sed propositio restringenda est ad potentiam essentialem et actum sibi correspondentem. Ita quod sensus est, quod unumquodque ita se habet ad formam quae est actionis principium, sicut ad actionem, quoad hoc quod, si est in potentia essentiali ad operationem, est etiam in potentia essentiali ad formam, et si non, non. Et sic cessat instantia: quia nunquam aliquis est in potentia essentiali ad intellectionem, et in actu habet speciem intelligibilem. Immo hoc implicat: quia si actu habet, ergo potest cum vult intelligere; et si potest cum vult, ergo non est in potentia essentiali, sed accidentali tantum, ut patet ex VIII *Physic.* *, et II * et III ** *de Anima.* – Patet autem hanc esse mentem litterae, quia ex potentialitate qua experimur nos non posse intelligere ad libitum quae volumus, infert non esse nobis inditas habituales species rerum: si enim essent inditae, intelligeremus omnia cum vellemus, ut experimur in his quorum sensum habuimus.

* Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII.
* Cap. V, n. 4. – S. Th. lect. XI.
** Cap. IV, n. 6. – S. Th. lect. VIII.

VI. Quoad *secundum* *, refert duo: primo, obviationem qua, non obstante praemissa ratione, Plato tenuit oppositum; secundo, opinionem ipsam. Opinio est pars affirmativa quaesiti. Obviatio ad rationem est positio impedimenti, scilicet unio ad corpus.

* Cf. num. III.

VII. Circa obviationem ad rationem praemissam dubium occurrit, quia videtur s. Thomas numerare species intelligibiles inter formas naturaliter agentes, quae scilicet ideo non agunt, quia impediuntur: cum tamen constet eas agere voluntarie; intelligimus enim cum volumus.

Ad hoc breviter dicitur quod habere impedimentum commune est formis naturaliter et voluntarie agentibus. Nec in hoc differunt; sed differentia est, quia naturales non impeditae agunt statim, voluntariae ad libitum. Unde ex hoc quod species intelligibiles impeditae poni dicuntur, et ideo non posse exire in actum, non sequitur, Ergo numerantur inter naturales formas; sed est sophisma Consequentis.

VIII. Quoad *tertium* *, arguitur dupliciter contra Platonem. Primo, quia ponitur effectus, scilicet oblivio, sine causa sufficienti. Et probatur: quia experimur nos non oblivisci eorum quae naturaliter novimus, sicut *Omne totum est maius sua parte.* Et si unio ad corpus est naturalis, ut probatum est, praecipue hoc procedit: quia non solum ponitur effectus sine causa, sed ponitur contrarius effectus provenire ex causa, utpote ex unione naturali provenire impedimentum naturalis operationis.

* Cf. ibid.

Secundo, quia carens sensu caret scientia sensibilium illius, ut patet et habetur I *Poster.* *: ergo non est indita omnium scientia. Si enim scientia omnium inesset animae ex se, ex multa excitatione et expergefactione circa sensibilia quatuor sensuum, caeci anima posset quandoque uti omnibus speciebus quas habet, et consequenter colorum: quod experimur falsum. Et patet sequela: quia sensibilia non requiruntur nisi ad excitandam animam, apud eos; et experimur reminiscentiam fieri ex quodam in quiddam; ergo a fortiori sic fiet reminiscentia intellectualis.

* Cap. XVIII. – S. Th. lect. XXX.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES EFFLUANT IN ANIMAM AB ALIQUIBUS FORMIS SEPARATIS

De Verit., qu. x, art. 6; qu. xi, art. 1; Qu. *de Anima*, art. 15.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes [α]. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis. α

2. PRAETEREA, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum [β] sensibilium quae sunt in sensu, qui- β

α) existentes. – agentes ACd.

β) specierum. – ipsorum Pa.

bus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

γ Sed contra est quia [γ] secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est *, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*, et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali *; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit [δ] per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes *. Et propter hoc, ut supra * dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

* Art. 1.
* Cf. supra, qu. LXXIX, art. 3.
* Cf. *Civit.*, lib. VI (Did. Vol. II, p. 121).
* Art. 1.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium [ε] est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat *; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit * omnium [ζ] rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem;* a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. – Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo *. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

* *Metaphys.*, lib. VI, cap. XIV, XV. – S. Th. lib. VII, lect. XIV, XV.
* *De Anima*, part. V, cap. V; *Metaphys.*, tract. VIII, cap. VI; tract. IX, cap. IV, V.
* Cf. *de Anima*, part. V, cap. VI.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus: quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse [η] necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima [θ] species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita [ι], secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus: et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam *, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura [κ] animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus: quod est manifeste falsum. – Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

* Ibid., cap. V.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet

γ) *quia.* – *quod* BCDEF.
δ) *fit.* – *est* codices.
ε) *rerum sensibilium.* – *naturalium sensibilium* A, *naturarum sensibilium* CDE, *sensibilium* F.
ζ) *omnium.* – *omnes* ADEFGa.
η) *videtur corpus esse.* – *corpus est* DFpB et *a*, *corpus esset* G, *videtur esse* (*esse* om. sA) *e converso corpus esse* A.
θ) *anima.* – Om. codices et *a b*.
ι) *consopita.* – *composita* G. – *et obliviosa* om. *a*, *et* om. *b*.
κ) *in natura.* – *natura* Ab, *a natura* BCDE.

in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit *.

* *De Div. Nom.*, cap. VII. - S. Th. lect. II.

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est *: non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam λ; sed forte sicut per causam remotam. * Qu. LXXIX, art. 4. λ

λ) *proximam.* – *propriam proximam* PC*b*, *propriam et proximam* sA. – *forte* om. *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus – In corpore quinque: primo, proponit opinionem tenentem affirmativam dupliciter, et refert Platonis viam; secundo, Avicennae; tertio, in quo isti conveniunt et differunt; quarto, arguit utrumque; quinto, respondet quaesito negative.

II. Quoad *primum,* tria de Platone. Primo, ideas sensibilium subsistentes. – Secundo, duplicem participationem earum, materialiter, et intelligibiliter. – Tertio, corollarium: ideo scientiam dicebat idearum, non sensibilium. Et nota ibi quod, quemadmodum nos, Aristotelem sequentes, quia species ex sensibilibus in animam provenire fatemur, scientiam de ipsis sensibilibus esse dicimus; ita Plato, quia species ab ideis, scientiam de ideis posuit.

III. Quoad *secundum,* tria ex Avicenna. Primo, naturas sensibilium immateriales non per se, sed in intellectibus separatis. – Secundo, derivationem ordinatam earum a primo usque ad ultimum. – Tertio, nomen et officium istius ultimi: nomen *intellectus; agens* officium, quia ipse influit formas sensibiles dupliciter, materiae corporali materialiter, et animae nostrae intelligibiliter.

IV. Quoad *tertium*, convenientia in uno, quod uterque ponit species intelligibiles animae nostrae effluere a formis separatis; et sic respondent quaesito affirmative. – Differentia in tribus. Primo, quia Plato formas separatas dicit subsistentes; Avicenna in intellectibus. Secundo, quia Plato ponit immobiliter recipi influxum in anima; Avicenna mobiliter, immo tantum dum actualiter influit. Tertio, quia ex hoc Plato scientiam ponit congenitam animae; Avicenna vero non, sed acquiri de novo successive.

V. Quoad *quartum,* quatuor. Primo, proponit impossibile quod sequitur ad utrumque, scilicet quod anima frustra uniretur corpori.

Secundo, probat sequelam sic. Anima non unitur corpori propter corpus, sed propter animam, quia scilicet corpus necessarium est ad eius propriam operationem, quae est intelligere: sed secundum viam utramque, haec operatio non eget corpore: ergo anima frustra unitur corpori. – Maior, quoad primam et secundam partem, probatur: quia nec forma est propter materiam, et hoc contra positionem Avicennae; nec motor propter mobile, et hoc contra Platonem; sed e contra. Quoad tertiam vero, relinquitur per se nota, loquendo de anima intellectiva ut sic. Immo innuitur eius probatio, quia intelligere est propria operatio eius a corpore non pendens; quasi dicat: Anima aut eget corpore quoad esse, et hoc non; aut quoad operari, et hoc non, quia intelligere est operatio a corpore non pendens. – Minor vero probatur: quia si anima naturaliter accipit species a substantiis separatis, nulla restat indigentia sensibilium ad intellectionem.

Tertio, refert responsionem Platonis, et refellit. Responsio est, quod sensibilia requiruntur ad excitandam animam ad considerandum ea quorum habet species. – Repulsio est, quod hoc non respondet quaesito. Quoniam excitatio ponitur ad auferendum quasi soporem convenientem animae ex unione ad corpus, et non ex se: unde, cum ex se non sit sopita, cur unitur corpori ut incurrat talem soporem?

Quarto, refert responsionem Avicennae, et refellit. Responsio est, quod sensibilia sunt necessaria ad excitandam animam ad conversionem ad intelligentiam agentem. – Repulsio est, quia si ex natura sua anima est receptiva ab intelligentia agente, ergo quandoque ex sola natura convertetur absque excitatione; vel saltem, excitata iam a visibilibus, poterit se convertere ad species audibilium, et e converso. Sed utrumque est falsum: quia caecus natus nescit colores. – Vide in II *Contra Gent.*, cap. LXXVI, probationem consequentiae contra Avicennam.

VI. Quoad *quintum,* concludendo respondet quaesito negative, ut patet in calce corporis.

VII. In responsione ad tertium, esto cautus; nec intelligas intellectum recipere species ab intellectu agente qui est potentia animae nostrae; sed recolito illius distinctionis qua in specie intelligibili consideratur intelligibilitas actu, et determinatio, etc. Sat fuit hic excludere quod nec etiam quoad intelligibilitatem reducitur intellectus possibilis de potentia ad actum ab intellectu aliquo separato, tanquam a proximo agente.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT RES MATERIALES IN RATIONIBUS AETERNIS

Supra, qu. XII, art. II, ad 3; *De Verit.*, qu. VIII, art. 7, ad 13; qu. X, art. 6, ad 6; art. 8.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales α in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed *ei sicut ignoto* β *coniungitur*, ut Dionysius dicit in I cap. *Mysticae Theologiae.* Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, *Rom.* I * dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur.* Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

* Vers. 20.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro *Octo-*

α) *materiales.* – *immateriales* PI Gab.

β) *ei sicut ignoto.* – *eis sicut ignotis* PC, *eis sicut ignoto* ed. a.

[* Qu. XLVI.] *ginta trium Quaest.* *, quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.* Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari *. [* Cf. art. praec.]

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII *Confess.* * [* Cap. XXV.]: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II *de Doctr. Christ.* * [* Cap. XL.], *Philosophi qui* [γ] *vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare.* Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra * [* Art. praeced.] dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur [δ] esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam* aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. *de Div. Nom.* * [* S. Th. lect. IV.]; ideo [ε] Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* * [* Cf. arg. 3.], posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. — Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis * [* D. 192, 193.], per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV * [* Vers. 6, 7.] dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [ζ]. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV *de Trin.* * [* Cap. XVI.]: *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint* [η] *animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci *in rationibus aeternis,* vel *in incommutabili veritate,* quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* * [* Loc. cit.], quod *rationalis anima non omnis et quaelibet* [θ], *sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni,* scilicet rationum aeternarum, *esse idonea;* sicut sunt animae beatorum [ι].

Et per haec patet responsio ad obiecta.

γ) *Philosophi qui.* — *qui Philosophi* P. — Pro *accomoda, accomodata* pD, et Augustinus.
δ) *Sed quia videtur.* — *Videtur autem* ACE.
ε) *ideo.* — *idem* AE.
ζ) *Domine.* — *dedisti laetitiam in corde meo* addit B. — Pro *Quasi dicat, quia* B, *quasi* ceteri et *a.* — Ante *demonstrantur* PC*ab* omittunt *nobis.*
η) *sint.* — *sunt* PC*ab.*
θ) *quaelibet.* — *quaecumque* PG*ab,* *quae nequam* F.
ι) *beatorum.* — *bonorum* PBCDE*ab.* — Pro *haec, hoc* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus in corpore declaratur. — In corpore duo: primo, declaratur origo tituli, et titulus ipse; secundo, respondetur quaesito.

II. Quoad *primum,* duo inducuntur. Primo, regula in communi circa philosophorum doctrinam servanda, et tam quoad bene quam quoad male dicta, ex Augustino. — Secundo, inducitur quomodo ipse Augustinus hanc regulam servavit in hac materia circa doctrinam Platonicam: accepit enim rationes aeternas, et mutavit modum essendi earum. Et sic patet sensus tituli, et eius origo. Omnia clara sunt in littera.

Adverte tamen quod positio Platonis propter duo extranea iudicatur a fide. Primo, quia ponebat sapientiam et vitam et alia huiusmodi, quae sunt perfectiones simpliciter, per se subsistere, et non solum naturas sensibilium, scilicet bovis, equi, leonis, etc.: sequitur enim quod daretur vita infinitae perfectionis, et simpliciter * [* *similiter?*] sapientia infinita, etc., extra Deum. Et insinuatur in littera, ubi, ad innuendum hoc, adducuntur exemplariter hae perfectiones simpliciter. — Secundo, quia ponuntur istae formae creatrices: cum solius Dei sit creare. Hoc in littera etiam exprimitur.

III. Quoad *secundum,* respondetur sub distinctione duorum sensuum quos potest habere quaestio, tali ordine: primo, ponitur conclusio responsiva sub uno sensu; secun-

do, ponitur alia conclusio responsiva sub alio sensu, et probatur; tertio, ostenditur quod prima conclusio est de intentione Augustini.

Distinctio est: cognosci omnia in rationibus aeternis dupliciter, scilicet *obiective*, vel *causaliter*.

Prima conclusio est: In rationibus aeternis obiective, secundum statum praesentem anima non cognoscit omnia, sed bene anima beata. – Ista ex se est evidens.

Secunda conclusio est: In rationibus aeternis causaliter, sed non solis, anima nunc cognoscit omnia. – Probatur quoad primam partem. Quia omnia cognoscit lumine naturali: ergo rationibus aeternis. Probatur consequentia: quia hoc nihil aliud est quam participatio divini luminis, in quo sunt illae. Probatur hoc auctoritate Psalmi, *Signatum est* etc. – Deinde probatur quoad secundam partem, scilicet *non tamen solis*, dupliciter: ratione, quia praeter lumen requiruntur species intelligibiles a rebus sumptae; et auctoritate Augustini in IV *de Trin.*

Quod autem prima conclusio sit de mente Augustini, eius auctoritate in libro *Octoginta trium Quaest.* probatur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM INTELLECTIVA COGNITIO ACCIPIATUR A REBUS SENSIBILIBUS

De Verit., qu. x, art. 6; qu. xix, art. 1; Qu. *de Anima*, art. 15; *Quodl.* VIII, qu. ii, art. 1; *Compend. Theol.*, cap. lxxxi sqq.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* * [* Qu. ix.], quod *non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest.* Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt* [α] *sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur.* Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva [β] veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.* * [* Cap. xvi.]: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum* [γ], *tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat, I *Metaphys.* *, et in fine *Poster.* **, quod principium nostrae [δ] cognitionis est a sensu. [* Cap. i, n. 2, 4. - S. Th. lect. i. ** Lib. II, cap. xv, n. 5. - S. Th. lect. xx.]

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis* [ε], *nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum* * [* Epist. cxviii al. lvi, cap. iv.]. Et Aristoteles etiam dicit, in libro *de Somn. et Vigil.* * [* De Divinat. per Somn., cap. ii. - S. Th. lect. ii.], quod Democritus posuit cognitionem fieri *per idola et defluxiones*. – Et huius positionis ratio fuit, quia tam [ζ] ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro *de Anima* * [* Lib. III, cap. iii, num. 1, 2. - S. Th. lect. iv.]. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo [η] actu * [* Cf. supra, qu. lxxv, art. 3.]. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est * [* Art. 4, 5.]. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem * [* Cf. qu. lxxv, art. 3.]. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII *super Gen. ad litt.* * [* Cap. xxiv.], ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.* Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus: sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim * cum Platone intellectum differre a sensu **. [* De Anima, loc. cit. ... ** Ibid.] Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti * [* Cf. De Somno et Vig., cap. i. - S. Th. lect. i.]. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent

α) *non adsunt.* – *absunt* Ga, *assunt* pF, *adsunt a* sF, *assint* ed. *b.*
β) *apprehensiva.* – *comprehensiva* BCDE, *comprehensio* A; *apprehensiva ... est* om. I.
γ) *spiritum.* – *spiritu* Aug. – In fine arg. pro *sensibilibus*, *sensibus* PBI Gab.
δ) *nostrae.* – *totius nostrae* ACE.
ε) *cognitionis.* – *cogitationis* CDEF A... et Aug. – Mox *sua* omitt. codices.
ζ) *quia tam.* – *quoniam* I, *quod tam* ceteri.
η) *suo.* – *sui* ACDEFGpB.

aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I *de Generat.* * – Intellectum vero posuit Aristoteles * habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia [θ] *agens est honorabilius patiente,* ut ipse dicit *. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis [ι] ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra * diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

* Cap. VIII, n. 1, 2. – Supplem. ad comment. s.Th., lect. XXI.
* *De Anima,* lib. III, cap. IV, n. 4, 5. – S. Th. lect. VII.
* Ibid., cap. V, num. 2. – S. Th. lect. X.
* Qu. LXXIX, art. 3, 4.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est [κ] materia causae.

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur [λ] de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua [μ] utitur Aristoteles * ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente.* Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis *, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. – Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit [ν] per motum sensibilium, quia *phantasia est motus factus secundum sensum,* ut dicitur in libro *de Anima* *; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi [ξ] verba Augustini.

* Loc. proxime cit.
* *De Anima,* lib. I, cap. I, n. 9. – S. Th. lect. II.
* Lib. III, cap. III, n. 13. – S.Th. lect. VI.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit [ο].

θ) *quia.* – *eo quod* codices.
ι) *in nobis.* – Omittunt Pab.
κ) *est.* – Om. ADEFG; *est materia causae* om. C.
λ) *ibi non loquitur.* – *non loquitur ibi* A, *non loquitur* Pab.
μ) *qua.* – *scilicet ratione* addit B, *ratione* addit sA.
ν) *sit.* – *fiat* ABCDE, *fit* edd. *a b.*
ξ) *accipi.* – *intelligi* codices.
ο) *extendit.* – *extendat* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore quatuor: primo, Democriti; secundo, Platonis; tertio, Aristotelis opinionem tractat; quarto, respondet quaesito iuxta opinionem Aristotelis.

II. Quoad *primum,* quatuor refert. Primo, quod cognitio inest omnibus a sensibilibus. Secundo, quod a solis. Tertio, quod per defluxionem. Quarto, radicem: quia intellectum ponebat eiusdem ordinis cum sensitiva parte. – Omnia patent in littera.

III. Quoad *secundum,* quatuor. Primo, oppositum radicis praedictae. Secundo, quod intellectualis non a sensibilibus nisi excitative. Tertio, quod sensitiva non a sensibilibus nisi quoad organa, sed a seipsa. Quarto, radicem huius: quia sentire posuit opus proprium animae.

IV. Quoad *tertium,* tria. Primo, convenientiam et differentiam eius circa radicem, tam cum Platone quam Democrito. Ubi duo. Primo, intellectus discretus a sensu; cum Platone contra Democritum. Secundo, operatio sensitiva non animae tantum, sed coniuncti; cum Democrito contra Platonem.

Secundo, quoad cognitionem sensitivam. Ubi duo. Primo, quod fit sufficienter a sensibilibus, contra Platonem cum Democrito, quia coniuncti, etc. Secundo, quod non per defluxionem, sed immutationem; contra Democritum.

Tertio, quoad cognitionem intellectivam. Ubi duo. Primo, quod ad eam requiritur agens superius sensibilibus; cum Platone contra Democritum. Secundo, quod ipsa non fit a solo illo agente, sed etiam phantasmatibus, per modum abstractionis; contra Platonem.

V. Quoad *quartum,* conclusio responsiva est: Intellectualis cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed magis sicut a materia causae. – Probatur prima pars: quia fit a phantasmate. Secunda vero: quia etiam ab intellectu agente. Tertia autem: quia phantasma fit actu intelligibile ab intellectu agente; conditio enim materiae est esse in potentia tale.

Adverte hic quod quae hic discutienda essent de modo concursus phantasmatis cum intellectu agente ad intelligendum, superius * discussa sunt. – Divina tamen hic vox notanda est, quod phantasma magis *materia causae* quam causa sit.

* Cf. qu. LXXIX, art. 3, Comment. num. VI sqq.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM INTELLECTUS POSSIT ACTU INTELLIGERE PER SPECIES INTELLIGIBILES QUAS PENES SE HABET, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA

Infra, qu. LXXXIX, art. 1; II *Sent.*, dist. XX, qu. II, art. 2, ad 3; III, dist. XXXI, qu. II, art. 4; II *Cont. Gent.*, cap. LXXIII, LXXXI; *De Verit.*, qu. X, art. 2, ad 7; art. 8, ad 1; qu. XIX, art. 1; I *Cor.*, cap. XIII, lect. III; *De Mem. et Remin.*, lect. III.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. PRAETEREA, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. PRAETEREA, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu [α] nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

* Cap. VII, n. 3. – S. Th. lect. XII.

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est intellectum nostrum [β], secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata *. Et hoc duobus indiciis [γ] apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est [δ] quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. – Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium [ε] volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

* D. 190.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici [ζ], qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia [η] materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens *; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum [θ] aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod [ι] non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi [κ] quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu [λ] intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. – Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae [μ] rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos *; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

* D. 752.

* Cf. art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra * dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

* Qu. LXXIX, [illegible]

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis [ν], sicut indiget intellectus.

α *non posset ... actu.* – *aliquid intelligere in actu non posset* F, *aliquid* (*non aliquid* G) *intelligeret in actu* Ga, pro *posset*, *potest* ABCDE. – Pro *nisi converteretur ad phantasmata*, *absque phantasmate* BDG, *nisi convertendo se* (*se* om. pA) *ad phantasmata* AF, om. Ca.

β *nostrum.* – Om. Pab.

γ *indiciis.* – *modis* G.

δ *est.* – *fit* ABCEF D, *sit* pD et *a*.

ε *alium.* – *aliquem* PBab.

ζ *angelici.* – *angeli* PBGa.

η *intelligibilia.* – *intelligibile* ABCDEGpI et *a*.

θ *etiam in invisibilium rerum.* – *in invisibilem* codices, *etiam invisibilium* ed. *a*.

ι *quod.* – *quia* ABCDEF.

κ *equi.* – *equi est* Fc, *est* ed. *b*.

λ *actu.* – Om. Pab.

μ *naturae.* – *formae* P.

ν *particularis.* – *particulari* Pa et codd. et *b*. – *sicut indiget* [illegible] G.

AD TERTIUM DICENDUM quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit *, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

* *De Div. Nom.*, cap. I. - S. Th. lect. III.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus: converti enim ad phantasma nihil aliud significat nisi *uti phantasmate actualiter ad tale opus.*

In corpore tria facit: primo, proponit conclusionem responsivam negative quidem, sed cum quibusdam limitationibus; secundo, manifestat eam quoad *quia est,* ex duobus indiciis; tertio, assignat illius *propter quid.*

II. Quoad *primum,* conclusio est ista: Intellectus coniunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. – Ubi nota duas limitationes. Prima, quod non est hic sermo de intellectu nostro absolute, aut secundum statum separationis a corpore; sed de eo ut coniunctus est corpori. Secunda est, quod non loquimur de eo ut coniunctus est corpori glorioso, ut in resurrectione erit, sed corpori passibili.

III. Quoad *secundum,* manifestatur sic conclusio. Primo, ex impeditione intellectus proveniente a parte sensitiva. – Secundo, experientia tam in docendo seipsum, quam in docendo alium: utrumque siquidem pertinet ad usum specierum. Et omnia clara.

IV. Quoad *tertium,* ostenditur a priori, non sic esse, sed quare sic est: unde est ratio dicens *propter quid* tantum, et non dicens simul *quia est* et *propter quid est.* Est ergo ratio talis. Proprium obiectum nostri intellectus est natura habens esse in particulari sensibili: ergo intellectus, ad hoc ut cognoscat suum obiectum, oportet ut convertatur ad phantasma.

Antecedens probatur sic. Quidditas rei materialis est proprium obiectum: ergo. – Assumptum hoc iam * patet. Et consequentia haec probatur: quia de ratione talis quidditatis est esse in particulari materiali.

* Art. praec. - Cf. qu. XII, art. 4, II.

Consequentia autem principalis fundatur super tres propositiones. Prima est, quod potentia cognoscitiva est proportionata cognoscibili, proprio scilicet et connaturali. Quae declaratur, ad propositum, in angelis et nobis, ex differentia inter obiectum angelicum et nostrum. – Secunda est, quod natura rei materialis non potest vere et perfecte cognosci, nisi cognoscatur ut in particulari existens. Et probatur: quia de ratione talis naturae est esse in particulari. – Tertia est, quod intellectus noster non cognoscit particulare, nisi ut continuatur cum viribus sensitivis. Et haec accipitur ut per se nota.

Ex his autem liquere potest consequentia. Si obiectum et potentia proportionata sunt, iuxta primam propositionem; et obiectum, tam quoad esse quam quoad cognosci, claudit in se duo, scilicet naturam et individuum; oportet quod potentia habeat unde utrumque attingat. Et cum non habeat unde particulare cognoscat, nisi ut coniunctus phantasmati, reliquum est ut *quod quid est* rei materialis exigat intellectum ut coniunctum phantasiae, ut potentiam sibi proportionatam: quod erat in illa consequentia assumptum.

Deinde manifestatur eadem consequentia ab opposito. Quia scilicet si obiectum nostri intellectus esset separata substantia, puta angelus; aut *quod quid est* sensibilium subsisteret absque particularibus materialibus, ut Plato putavit; non opus esset conversione ad phantasma. Ac per hoc, *si negatio est causa negationis, affirmatio est causa affirmationis,* et e converso *. – Sed sunt hic multae ambiguitates.

* Arist. *Poster.*, lib. I, cap. XIII, num. 8. - S. Th. lect. XXIV.

V. Dubium est primo circa antecedens: quia quidditas rei materialis non est obiectum intellectus, sed *ens.* Et ad hoc sunt argumenta Scoti, in Primo, dist. III, qu. III.

VI. Dubium secundo est circa illam propositionem: *De ratione naturae sensibilis est esse in particulari.* Hoc enim videtur falsum. Quoniam esse in particulari est *modus* naturae, ut superius * in tractatu *de Personis* habitum est: constat autem quod modus essendi posterior est quidditate: non ergo est de ratione seu definitione naturae sensibilis esse in particulari, sive signato sive vago.

* Qu. XXIX, art. I, Comment. num. XIII.

VII. Dubium tertio est circa secundam propositionem, quoad duo. Primo, quoad *cognitionem.* Quia aut est sermo de cognitione intuitiva, quae apud s. Thomam * vocatur *scientia visionis:* aut de cognitione abstractiva, quae apud nostros * vocatur *scientia simplicis intelligentiae.* Non de prima, ut patet: quia exigeretur quod intellectus videret naturam non solum in aliquo particulari, sed in hoc exteriori sensibili, sicuti est. Ergo de secunda. Sed ad secundam perfecte habendam sufficit cognoscere *quod quid erat esse* rei secundum omnia praedicata quidditativa, usque ad ultimam differentiam inclusive, ut patet: esse autem in particulari non est praedicatum quidditativum alicuius naturae sensibilis: ergo natura sensibilis potest perfecte cognosci absque hoc quod cognoscatur ut existens in particulari.

* Cf. supra, qu. XIV, art. 9.

* Cf. ibid.

VIII. Deinde dubium est circa ly *ut existens in particulari.* Aut enim denotat rem obiectam; aut modum obiecti ut obiicitur. Si enim denotat rem obiectam, sensus est quod natura sensibilis non perfecte cognoscitur, nisi cognitio terminetur etiam ad modum existendi illius, ita quod etiam modus naturae cognoscatur. Si vero denotat modum obiecti ut obiectum est, tunc est sensus quod natura sensibilis non cognoscitur perfecte, nisi modus essendi eius, scilicet in particulari, sit etiam modus repraesentandi seu obiiciendi illam.

Neutro autem sensu vera aut efficax est propositio ista. Et contra primum sensum praecedens argumentatio militat. Et tamen, dato quod esset vera propositio iuxta illum sensum, non infert intentum: quoniam cum tam natura quam modus eius sint res universales, ut patet in Qq. *de Potentia*, qu. IX *, potest natura sub tali modo cognosci ab intellectu absque cognitione singularis, propter quod hic dicitur requiri phantasma. – Et confirmatur: quia individuum vagum ab intellectu cognoscitur; constat autem quod de ratione hominis non est esse in hoc signato homine, sed in aliquo forte. Ergo.

* Art. 2, ad I.

Contra secundum vero sensum est, quia sequeretur quod natura sensibilis ab intellectu separato a corpore non posset perfecte cognosci. Quia illi non potest offerri ut existens in particulari, ita quod existere in particulari sit quo obiicitur: quia nec in particulari extrinseco, quia supponimus intellectus separatos non accipere scientiam a rebus; nec in particulari imaginato, quia separatus non esset a corpore si imaginatio ministraret illi.

IX. Dubium quarto est circa quartam * propositionem, an intellectus noster cognoscat per seipsum singulare. Sed quia de hoc erit inferius * ex proposito quaestio, ideo illuc usque differatur.

* Cf. num. IV, *Tertia est quod intellectus.*

* Qu. LXXXVI, art. I.

X. Dubium quinto est circa vim rationis, ex duplici capite. Primo, quia ex vi eius non sequitur omnem cognitionem intellectus egere phantasmate, sed perfectam tantum. Quia enim obiectum non potest perfecte cognosci nisi ut existens in particulari, ideo phantasmate opus esse dicitur. Quando ergo imperfecte obiectum cognoscendum est, nulla monstratur necessitas phantasmatis. Et sic haec ratio peccat, ad conclusionem universalem afferens causam particularem.

Secundo, quia ex vi istius rationis ita sequitur de intellectu coniuncto corpori passibili, sicut de coniuncto corpori impassibili: quoniam ex natura obiecti et natura po-

tentiae procedit. Constat enim eandem esse naturam obiecti sensibilis tunc et nunc; et similiter eandem naturam potentiae. Sed de corpore glorioso hoc negatur *. Ergo ex hac parte peccat ratio, adducens causam universalem ad conclusionem particularem. – Et confirmatur: quia istam rationem locum habere vult s. Thomas etiam de intellectu coniuncto corpori sano, scilicet in statu innocentiae; ut patet inferius in qu. XCIV, art. 2.

* Vide S.Th., III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. 4; IV, dist. L, qu. I, art. I, ad 5.

XI. Ad primum dubium * dictum fuit in qu. XII, art. 4 **, et alibi *. Scotus namque male interpretatus mentem s. Thomae, arguit contra eum. Quidditatem enim rei sensibilis obiectum non quodcumque, sed naturaliter proportionatum intensive ponimus intellectus nostri: quia nihil potest naturaliter intellectus cognoscere quidditative nisi naturas sensibilium. – Et pro statu isto non solum est intensive, sed extensive obiectum intellectus: quia nihil potest intellectus noster naturaliter intelligere nisi in ordine ad quidditatem sensibilem. Quidquid enim de Deo aut angelis naturaliter attingimus, causalitatis aut excellentiae aut negationis respectu sensibilium, conditione vestitum cognoscitur, ut experimur. Unde et ipse Scotus, a veritate coactus, dicit * quod quidditas sensibilis est intellectus nostri pro statu isto obiectum in ratione motivi; quamvis, minus philosophice loquens, neget in ratione terminativi, ut patet ex dictis. Sed non est in verbis facienda vis, modo de rebus constet.

* Cf. num. V.
** Comment. n. V, VI.
* Cf. supra, qu. V, art. 2, Comment. num. IV; qu. LXXIX, art. 7, Comment. n. IV.
* Loc. cit.

Quid autem sit obiectum intellectus, idest ratio formalis quod aliquid sit intelligibile, non est praesentis intentionis, ubi de intelligibili in hoc statu, et non simpliciter, est quaestio *.

*Vid. qu. LXXXVII, art. I, Comment.

XII. Ad secundum dubium * dicitur utendo duplici distinctione. Prima est de ly *esse in particulari,* quod potest sumi dupliciter: scilicet radicaliter, vel formaliter. Secunda est de ly *esse de ratione alicuius,* quod contingit dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, ut modus intrinsecus seu essentialis. – Et tunc dico tria. Primo, quod esse in particulari radicaliter, est simpliciter de ratione sensibilis naturae. – Secundo, quod esse in particulari formaliter, est de ratione naturae ut modus. – Tertio, quod in proposito sumitur esse in particulari utroque modo, et similiter esse de ratione, singula singulis applicando.

* Cf. num. VI.

Primum, ex differentia inter Platonem et Aristotelem, apud Peripateticos est ut per se notum. Plato enim posuit * solam bovinam formam esse *quod quid erat* bovis, et illam per se absque carnibus et ossibus, etc. Ac per hoc, ponens naturam bovinam universaliter subsistentem, negabat de ratione eius esse particulariter subsistere. Aristoteles autem posuit * quod bovina natura non potest absque carnibus et ossibus subsistere; sed necessario oportere esse in carnibus et ossibus, quamvis non his aut illis determinate. Ac per hoc posuit radicem huius modi qui est particulariter subsistere, idest carnes et ossa, idest materiam, esse de ratione naturae sensibilis. Et propterea dixi quod particulariter existere, radicaliter sumptum, est simpliciter de ratione naturae sensibilis: hoc enim nihil aliud est quam materiam esse de ratione naturae sensibilis.

* Ubi de ideis. - Cf. art. I.
* Cf. *Metaphys.*, lib. VI, cap. X. - S. Th. lib. VII, lect. IX, X.

Et ex hoc patere iam facile potest secundum. Constat enim quod particulariter aut universaliter existere modi naturae sunt valde inter se diversi. Et quod posteriores sunt naturaliter naturis ipsis: prius namque est homo quam homo aliquis, aut homo idealis. Et quod non adventitii aut accidentales modi sunt, sed ex substantiali ratione naturae derivantes, non accidens superadditum, sed substantiam eandem praedicant cum natura cuius sunt, quamvis alio modo: non enim *homo aliquis* aliam naturam substantialem aut accidentalem addit supra *hominem,* sed hominem dicit hoc modo existentem. – Tertium vero ex sequentibus * manifestum erit.

* Cf. num. XIII, XIV.

XIII. Ad tertium dubium, quoad primam dubitandi rationem *, dicitur quod sermo praesens procul dubio est de cognitione abstractiva, quidditativa tamen; et quod naturae sensibilis quidditas non perfecte cognoscitur, ignorato suo substantiali modo essendi. Et quamvis modus sit aliqualiter posterior quidditate, non tamen potest quidditas perfecte absque eius cognitione penetrari.

* Cf. num. VII.

Ad cuius evidentiam, scito quod aliquid esse posterius aliquo coniuncto sibi, contingit multipliciter: in proposito tamen, logice et metaphysice loquendo, dupliciter accidit. Primo, quia illud convenit ei extra primum modum *perseitatis:* et sine tali potest perfecte prioris natura cognosci quidditative. Secundo, quia illud convenit ei infra primum modum *perseitatis:* et a tali posteriori perfecta cognitio quidditativa dependere potest, ut patet de perfecto et imperfecto; haec enim praedicata sunt rerum infra primum modum per se, nec absque eis habetur complete quidditativa cognitio. Unde Aristoteles, I *Caeli* ,* primum praedicatum quod investigat de mundo, est ly *perfectum.* Et divus Thomas post *simplicitatem,* quae pertinet primo ad *quod quid esse* rei, statim *de Perfectione Dei* quaestionem subdit, in principio huius operis *. – Cum ergo modus essendi particulariter sit substantialis ei cuius est, nec aliam rem aut rationem formalem superaddat naturae, sed eandem dicat alio modo; extra praedicata primi modi nequaquam continetur. Ac per hoc, sine eius cognitione perfecte natura cognosci non potest.

* Cap. I, n. 3, 4. - S. Th. lect. II.
* Qu. IV.

Et confirmatur: quia modus iste non est simpliciter posterior natura, sed aliqualiter. *Non simpliciter* quidem, quia, cum omne prius reducatur ad illum modum, scilicet *a quo non convertitur consequentia* *, ut patet in V *Metaphys.* *; et constet quod si est homo, est homo aliquis, quamvis non hic, et e converso; consequens est quod natura non sit prior simpliciter modo isto substantiali. Dico autem quod si est homo, est homo aliquis, non eo modo quo sequitur, Si est homo, est risibilis: sed eo modo quo in nullo instanti naturae verificari potest de aliquo quod sit homo, et tamen non adhuc sit homo aliquis. Quamvis enim prius natura generetur homo quam risibile, et quodammodo quam hic homo; non tamen quam homo aliquis, ut patet apud Peripateticos. – *Aliqualiter* tamen est prior: quia secundum abstractionem intellectus, homo prius est quam homo aliquis.

* Cf. *Categor.*, cap. IX, n. 3.
* S. Th. lect. XIII. - Ibid. lib. IV, cap. XI, n. 8, 10.

XIV. Quoad secundam vero dubitandi occasionem *, dicitur quod ly *ut existens in particulari* denotat rem cognitam. – Et ad primam obiectionem contra hoc, iam patet responsio ex nunc * dictis.

* Cf. num. VIII.
* Num. praeced.

Ad secundam vero dicitur quod, licet modus ille sit universale quoddam, principium tamen illius est singulare, ut s. Thomas dicit in loco allegato: et propterea absque singularis apprehensione cognosci perfecte nequit; quamvis possit arguitive cogitari naturam habere modum essendi particulariter, ex cognitione naturae et modi essendi particulariter in communi. Sed haec non generant perfectam notitiam naturae tali modo existentis: impossibile est enim, ignorato principio, plene nosse principiatum. – Habet quoque se singulare ad talem modum ut terminus: ignoto autem termino, sciri plene nequit terminatum.

XV. Ad quintum autem dubium * dicitur quod argumentum ex primo capite deficit in consideratione conditionum immaterialis cognitionis. Cum enim intelligere sit operatio immaterialis, et consequenter a corpore et corporeis conditionibus sese elevans; si intellectio perfecta alicuius obiecti in aliquo intellectu adeo depressa atque obligata corpori est, ut phantasmate egeat corporeo; a fortiori intellectio imperfecta, cui minus debetur elevatio a materialibus conditionibus, magis alligata erit phantasmati. Experimur enim in nobis quod quanto perfectius contemplamur, tanto purior redditur a phantasmatibus cognitio, quamvis totaliter denudatam non habeamus. Oportet igitur in omni nostra cognitione phantasma concurrere, si perfecta absque phantasmate fieri nequit; iuxta illud, *De quo minus videtur inesse* etc.

* Cf. num. X.

XVI. De materia autem quae tangitur in argumento ex secundo capite, scito diversas esse opiniones. Scotus enim, in Primo, dist. III, qu. III, et in Quarto, dist. XLV, qu. II, consentiens conclusioni principali, scilicet quod nihil sine phantasmate intelligimus, dissentit in medio. Vult enim quod hoc non insit intellectui nostro ex se absolute, quia sic anima separata non intelligeret; nec ex hoc quod coniunctus est corpori, quia sic anima in corpore glorioso egeret phantasmate: sed quod hoc inest aut in poenam

peccati originalis, iuxta illud Augustini, XV *de Trin.*, cap. XXVII, *Quae causa ut ipsam lucem fixa acie videre non possis, nisi infirmitas? et quis eam tibi fecit, nisi iniquitas?* aut propter ordinem potentiarum naturalium hoc habentem quod, una potentia attingente obiectum, aliae quae natae sunt illud attingere, coattingunt idem.

* Cf. loc. cit. in capite art.

Divus autem Thomas, ut hic et alibi * patet, tenet hoc esse naturale animae coniunctae corpori passibili, ex parte obiecti relati ad potentiam sub tali modo essendi. Ita quod, quia obiectum habet in se illa duo supra * dicta, scilicet naturam et particularitatem; et intellectus coniunctus non potest utrumque percipere, nisi ministerio sensus alterum cognoscatur; inde est indigentia phantasmatis.

* Num. IV.

* Cf. num. X.

XVII. Ad obiecta vero in oppositum * dicitur quod hoc est naturale animae nostrae ex modo essendi, scilicet in coniunctione ad corpus: unde conveniebat etiam in statu innocentiae. – Et cum infertur, Ergo convenit etiam animae in corpore glorioso, negatur consequentia: quoniam de statibus pure naturalibus loquimur, et non de miraculosis. – Et si instetur quod glorificatio non aufert naturam, sed perficit: respondetur quod conditiones naturales dicentes imperfectionem hoc modo, idest quarum oppositae sunt perfectiones simpliciter, et possunt salva integritate naturae auferri, glorificatio auferendo perficit, ut patet de passibilitate corporis. Talis est autem obligatio ad phantasmata. – Nec habet locum ratio praesens in statu corporis glorificati: quoniam deest secunda conditio ex parte intellectus, scilicet quod ipse non potest per seipsum cognoscere singulare. Haec enim conditio, etsi vera sit de intellectu coniuncto secundum naturalem statum, falsa tamen est de eo secundum statum glorificati corporis: quoniam potest quidquid et eodem modo intelligere, quod et quomodo potest anima separata.

XVIII. Verum ratio assignata a Scoto * nihil valet, immo potius oppositum infert. Quia una potentia animae intensa in opere suo, aliae ab operando impediuntur, ut experientia testatur: intentio ergo operationis intellectus non erigit phantasiam, immo deiicit, quantum est ex hoc. Et praeterea ex hoc non haberetur universaliter quod sine phantasmate nihil intelligimus, ut patet. Nec est eadem ratio, aut maior, de imperfecta intellectione, ut nos dicebamus *.

* Cf. num. XVI.

* Cf. num. XV.

Ratio vero ex peccato originali non est naturalis: hoc autem est naturale, ut mori, etc.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM IUDICIUM INTELLECTUS IMPEDIATUR PER LIGAMENTUM SENSUS

IIª IIªᵉ, qu. CLIV, art. 5; III *Sent.*, dist. XV, qu. II, art. 3, quª. 2, ad 2; *De Verit.*, qu. XII, art. 3, ad 1 sqq.; qu. XXVIII, art. 3, ad 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.* *; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

* Cap. I. - S.Th. lect. II.

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII *super Gen. ad litt.* * dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

* Cap. XV.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur [α] id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III *de Caelo* *, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum:* faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret: et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

* Art. praeced. - Cf. qu. XII, art. 4, II.

* Cap. VII, n. 6.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus [β].

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro *de Somn. et Vig.* * Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum [γ], ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita [δ] ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus [ε]. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habenti-

* Cap. III. - S.Th. lect. V.

α) *ignoretur.* – *ignoraretur* Pab.
β) *ex ligamento sensus.* – *ligato sensu* codices, *ligato a sensu* ed. *a.*
γ) *vaporum.* – Om. codices et *a.*
δ) *ita.* – Om. codices et *a b.*
ε) *in febricitantibus.* – *febricitantibus* DpB, *in febrientibus* EF*a*, *in febritantibus* ed. *b.*

bus fortem imaginationem. Si autem motus va-
ζ porum ζ fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis
η ex parte solvitur; ita quod homo iudicat η interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. – Sic igitur per modum quo sensus sol-
vitur θ et imaginatio in dormiendo, liberatur et θ
iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

ζ) *vaporum*. – Om. codices et *a b*.
η) *iudicat*. – *iudicet* codices et *a b*.
θ) *sensus solvitur*. – *solvitur sensus* ABCDE. – *et* post *liberatur* om. P*ab*. – Pro *non tamen*, *licet non* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Iudicium intellectus impeditur ligato sensu.

Probatur sic. Ignotis pertinentibus ad rem, et praecipue fine seu termino iudicii, necesse est iudicium impediri: sed ligato sensu, hoc accidit: ergo.

Maior patet. – Et minor probatur: quia ligato sensu, ignoratur particulare, quod est terminus iudicii. Quod probatur tripliciter. Primo, ratione: quia proprium obiectum nostri intellectus est natura sensibilis. Secundo, auctoritate Aristotelis, in III *Caeli*. Et tertio, quia omnia quae cognoscimus, discernimus in ordine ad sensibilia.

II. In responsione ad secundum, nota quatuor gradus ligamenti sensitivae partis.

III. Nota hic diligentissime et cautissime quod, quia iudicium intellectuale ideo fallitur ligato sensu, quia non potest resolvere quod iudicat in particulare sensibile; consequens est quod multo magis intellectuale fallatur, quando despiciuntur particularia, nec est curae ut habeat iudicium rationis testimonium a sensibilibus. Et propterea in plurimos contingit labi errores, qui a superioribus inchoant iudicium, et ordinant doctrinas suas inconsultis sensibus. Unde pater philosophorum Aristoteles, nunquam a sensibus recedens, semper iuxta veritatem iudicavit.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. LXXXIV, Introd.

DEINDE considerandum est de modo et ordine intelligendi *.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

α β Secundo: utrum species intelligibiles abstractae [α] a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo [β] intelligitur.

Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sexto: utrum intellectus possit errare [γ]. γ

Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT RES CORPOREAS ET MATERIALES PER ABSTRACTIONEM A PHANTASMATIBUS

Supra, qu. XII, art. 4; II *Cont. Gent.*, cap. LXXVII; II *Metaphys.*, lect. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales δ per abstractionem specierum [δ] a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. PRAETEREA, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

* Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. XII.

3. PRAETEREA, in III *de Anima* * dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

* Cap. V, n. 1. - S. Th. lect. X.

4. PRAETEREA, ut dicitur in III *de Anima* *, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

* Cap. VII, n. 5. - S. Th. lect. XII.

5. PRAETEREA, Philosophus, in III *de Anima* *, dicit quod *intellectus* [ε] *intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo. ε

* Cap. IV, n. 8. - S. Th. lect. VIII.

SED CONTRA EST quod dicitur in III *de Anima* *, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic* [ζ] *circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata. ζ

* Qu. LXXXIV, art. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum *. – Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur.

* D. 188.

α) *intelligibiles abstractae.* – *intelligibilis abstracta* ABCDG, *intelligibiles abstracta* EpF. – Pro *habeant*, *habeat* ABCDEG.
β) *id quo.* – *a quo* ACE, *quo* BDFG.
γ) *errare.* – *esse falsus* G.
δ) *per abstractionem specierum.* – *per abstractionem rerum* B, *per abstractionem rerum specierum* G.
ε) *intellectus.* – *intellectivum* ACEFG.
ζ) *sic.* – *sic quae* G.

scilicet η vel in seipsis vel in Deo. – Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra * [Qu. LXXVI, art. 1.] dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem * [D. 752.], non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus * [D. 9.]; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad θ immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra * [Qu. LXXXIV, art. 1.] dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis ι; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus κ colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates λ eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam μ voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. – Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit * [D. 700.], verum est si ly *aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit * [Cf. supra.]. – Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis ν in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei * [Cf. qu. LXXV, art. 4.]. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes ξ individui, ut dicitur in VII *Metaphys.* * [S. Th. lect. x. - Did. lib. VI, cap. x, n. 11.]; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. – Et quia Plato non consideravit quod dictum est * [In resp. ad 1.] de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

η) *etsi ... scilicet* – *etsi enim* (*enim* om. D) *materialia cognoscant* (*cognoscant angeli* B, *cognoscat* D, *cognoscunt* E) *non tamen nisi* (*ut* G, omittit E) *in immaterialibus* (*materialibus* FG), *ea intuentur* (*eas intuentur* ABCEFpD et *a b*, *ea intuetur* sD) *scilicet* (*sed* FG, omitt. P*ab*).

θ) *ad.* – Om. P.

ι) *simplicis ... considerationis.* – *simplicitatis et absolutae considerationis* ed. *a*, *simplicitatis* P*b*.

κ) *in sensibilibus ... dicamus.* – *in sensu apparet. Si enim dicamus* P*ab*.

λ) *proprietates.* – *proprietatem* P*ab*.

μ) *quod sic intelligimus, etiam.* – *sic quod intelligimus* PsDEFG pA et *a b*.

ν) *intelligentis.* – *intelligendi* BDG*ab*, *intelligenti* CE. – Pro *existendo*, *essendo* P*ab*.

ξ) *sunt partes.* – *sunt* E, *partes* P.

AD TERTIUM DICENDUM quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia ° visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis π, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis * patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum ρ.

* In corpore.

AD QUARTUM DICENDUM quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam σ efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

AD QUINTUM DICENDUM quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles τ a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam υ ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra * dictum est.

* Qu. LXXXIV, art. 7.

ο) *et potentia.* – *in potentia* P*b*, *potentia* ed. *a*.
π) *corporeis.* – *corporis* P*b*.
ρ) *ad alterum.* – *in alium* BD.
σ) *intellectivam.* – *intellectum* P*ab*.
τ) *intelligibiles.* – Om. codices.
υ) *etiam.* – Om. P. – Pro *abstrahit*, *abstraxit* CF*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS. Circa titulum occurrit statim dubium: quia videtur superfluus articulus iste, aut impertinens. In quaestione siquidem praecedente * determinatum est, an anima intelligat per species acceptas a sensibilibus, etc. Igitur aut superflue repetitur, aut tractanda erant haec ibi. Et tenet sequela: quia nihil aliud est abstrahere a phantasmatibus, quam recipere a sensibus et egere illis in usu *.

* Art. 6.
* Cf. cit. quaest. art. 7.

II. Ad hoc breviter dicitur quod praesens articulus bene distinctus et ordinatus est. Distinctus quidem, quia aliud est formaliter quaerere et scire an habeamus intelligibiles species a sensibilibus et phantasmatibus; et aliud, an intelligamus abstrahendo. Hoc enim includit et modum quo habentur species a phantasmatibus, scilicet per abstractionem, et modum quo intellectus attingit res sensibiles, scilicet denudando eas a conditionibus phantasiatis; illud vero hoc in se non claudit, nisi forte virtualiter. Sed quaestiones, cum sint *aequales numero his quae vere scimus* *, distinguendae sunt penes quaesita formaliter, non virtualiter. – Ordinatus vero, quia, ut patet in divisione quaestionis praecedentis, tota praecedens quaestio quaerit formaliter de his per quae intelligimus, ut sic; ista vero de modo et ordine quo intelligimus. Et ideo ab universalissimo modo incoepit, scilicet abstractione a phantasmatibus: hic enim modus communis est omni nostrae intellectioni, ut patebit.

* Arist. *Poster.*, lib. II, cap. 1, n. 1. – S. Th. lect. 1.

III. In corpore duo: primo, respondet quaesito; secundo, refert opinionem Platonis oppositam, in calce *.

* Cf. num. VI.

Quoad primum, conclusio responsiva affirmative est haec: Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus. – Ubi, primo, nota quod abstrahere a phantasmate quandoque significat operationem intellectus agentis, quandoque operationem intellectus possibilis: intellectus agentis quidem, quando dicitur quod abstrahimus species intelligibiles a phantasmatibus; intellectus vero possibilis, quando dicitur quod cognoscimus *quod quid est* hominis, abstrahendo ab hoc et illo homine. Tantum autem interest inter abstractionem utramque, quod abstractio illa est realis productio rei abstractae, scilicet speciei intelligibilis: ista autem solum est exspoliatio rei abstractae, non per realem denudationem, sed per negationem attinctionis seu considerationis, ut in responsione ad primum clare patet in littera. Et quoniam secunda est effectus primae, et eiusdem rationis cum ea, ut patebit, ideo praesens conclusio de utraque intelligitur indistincte.

Deinde probatur conclusio. Intellectus noster sic non est actus corporis, quod tamen est virtus animae existentis in corpore. Ergo proprium eius est cognoscere formam in materia hac, non prout est hac in materia. Hoc est abstrahere a phantasmatibus. Ergo. – Antecedens supponitur ex dictis, et declaratur distinguendo triplicem gradum virtutis cognoscitivae: scilicet actum corporis, non actum corporis, et quodammodo sic et quodammodo non. – Consequentia vero probatur ratione: quia obiectum proportionatur virtuti cognoscitivae. Et confirmatur distribuendo proportionata obiecta singulis gradibus cognoscentium.

IV. Nota quod maxima illa: *Obiectum proportionatur virtuti cognoscitivae,* absque dubio tenet quoad cognitionem et elevationem a materia, quidquid obiici possit de aliis conditionibus. Impossibile namque est quod vis corporea possit in aliquid supra corporea elevatum; et rursus, ut vis incorporea sit naturaliter obligata ad corporea. Et propterea intellectus noster, medio modo se habens, ad medio modo se habentia, ut ad propria obiecta, se extendit.

V. Sed occurrit dubitatio hic: quia falsum videtur quod assumptum est et habetur in littera, quod scilicet considerare naturam existentem in hac materia, non prout est in hoc, est abstrahere a phantasmatibus. Angeli in primis intelligunt quandoque *quod quid est* alicuius rei materialis, non intelligendo ipsum ut in hoc: et tamen non abstrahunt. Nos quoque, si vera esset opinio Platonis, nihilominus intelligeremus *quod quid erat esse* hominis, non intelligendo hunc vel illum: et tamen non abstraheremus. Ergo.

VI. Ad hoc dicitur quod dictum illud est verissimum, modo sane intelligatur, scilicet *per se primo*. Angeli, ut in littera dicitur, non cognoscunt materialia per se primo, sed res separatas a materia; et in illis illarumque connaturalibus speciebus materialia percipiunt. Nostri quoque acies intellectus, si vera est Platonis opinio, ad quidditates separatas, scilicet *per se hominem* et *per se bovem,* primo terminatur; et non ad naturam existentem in Socrate non prout est in Socrate.

Unde in littera utraque obiectio excluditur: prima, cum obiectum proprium intellectui Angelico datur; secunda, cum Platonis opinio refertur *. De cuius opinione tria refert. Primum, ex parte animae: quod naturam intellectus, non modum essendi consideravit. Secundum, ex parte obiecti: quod propterea posuit obiectum res separatas et immate-

* Cf. num. III.

riales; et sic actus intellectus nostri, apud eum, primo terminatur ad ideas. Tertium, ex parte modi, de quo est quaestio: scilicet quod non abstrahendo, sed potius abstracta participando, intelligimus.

VII. In responsione ad secundum, esset quaestio: An materia sit pars quidditatis rei naturalis. Sed quia hoc ad quaestionem hanc nihil refert, et alibi * tractatum est, ideo transeo.

* Qu. LXXV, art. 4.

VIII. In responsione ad quartum, difficile occurrit dubium: An illuminatio intellectus agentis super phantasmata aliquid positivum ponat in eis.

Quibusdam enim videtur quod sic, per haec verba litterae. Aiunt namque phantasmata suscipere quandam intentionalem virtutem per modum fluentis, qua redduntur formaliter habilia ad abstractionem. – Et confirmatur hoc. Quia regulariter est, apud s. Thomam *, quod instrumentum impotens ad principalem effectum, sumit a principali agente intentionem, qua instrumentaliter possit in illum: constat autem phantasma se habere ad intellectum agentem ut instrumentum, etc.

* Cf. Part. III, qu. LXII, art. 1, 3, 4.

Aliis vero videtur hoc impossibile. Quia vis illa aut est de ordine materialium, aut immaterialium. Si materialium, ergo erit haec et particularizata ut phantasma: non ergo erit propterea phantasma habilius. Si immaterialis, ergo non erit subiective in phantasia: quia quidquid est ibi subiective, est particularizatum ut ipsa, cum unumquodque recipiatur per modum recipientis.

IX. Mihi autem, non propter has rationes, sed propter rerum ordinem, et litterae verba diligentius perspecta, videtur quod illuminatio ista nullam rem addendo habilitet. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, ut in littera dicitur, pars sensitiva tria sortitur gradatim ex coniunctione ad intellectum: primo, redditur virtuosior; secundo, habilis ad abstractionem; tertio, ab ea abstrahitur species intelligibilis.

Et primum quidem convenit ipsis viribus seu potentiis sensitivis ex hoc, quod naturaliter connatae sunt cum intellectivo; quemadmodum vegetativum redditur virtuosius ex coniunctione ad sensitivum. Unde vegetativum in animali generat carnem, et sensitivum in homine potest particularia conferre.

Secundum vero, quia naturae ordo exposcit ut, si natura naturae et potentia potentiae coniuncta vigoratur, quod multo magis actus actui coniunctus vigoretur; idcirco hoc ex actuali assistentia phantasiae in ministrando intellectui agenti, sortitur. Phantasmata enim habilia fieri et esse ad hoc ut abstrahatur species ab eis, nihil aliud est quam ipsa fieri et esse in summo spiritualitatis gradu citra intelligibilem ordinem. Et hoc convenit eis cum ordinata sunt actualiter et summe disposita ut cooperentur intellectui agenti. Hoc autem est cum intellectus agens convertitur super ea, illuminando ea non formaliter sed obiective, sicut colores illuminantur. Phantasia ergo existente in actu secundo, et ordinando rite sua phantasmata, intellectus agens assistit illis et fit illis propinquus, immo coniunctus coniunctione qua lumen coniungitur colori; et sic illuminantur phantasmata obiective *; et hac obiectiva illuminatione attingunt summum spiritualitatis gradum, et sic redduntur et sunt habilia ut ex eis species intelligibilis abstrahatur.

* Cf. qu. LXXIX, art. 3, Comment. num. IX.

Quod est tertium inter ea quae assequitur pars sensitiva. Quae abstractio nihil aliud in productione speciei est, quam uti ipsis phantasmatibus quoad naturam repraesentatam, et non quoad individualia *.

* Cf. Comment. Caiet. in III de Anima, cap. II.

X. Sic autem esse et secundum veritatem, et apud s. Thomam, non est difficile videre. Secundum veritatem quidem, quia ordo rerum exigit ut *supremum infimi attingat infimum supremi* *; ac per hoc natura sensitiva, in sui supremo, idest in cogitativa in actu, perveniat ad summum spiritualitatis et actualitatis gradum, cum latitudine tamen quadam, infra ordinem intellectualium. – Et confirmatur: quia natura horret superflua, nec superaddit intentiones his quae possunt per ipsas res perfici. Immo hoc est addere intentiones intentionibus: quia phantasmata ipsa intentiones sunt.

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. VII. - S. Th. lect. IV.

Secundum mentem vero s. Thomae apparet, quoniam, docens illustrari phantasmata, dicit hoc esse quemadmodum pars sensitiva vigoratur ex coniunctione ad intellectum: ubi constat nihil aliud superaddi, etc. – Nec obstat regula de instrumentalibus agentibus *. Quoniam de secretis his, ut possumus, loquimur: non enim est ibi proprie instrumentum, cum phantasma, ut supra * dixit, non tam est causa speciei quam *causae materia*.

* [illegible] VIII.

* Qu. LXXXIV, art. 6.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES A PHANTASMATIBUS ABSTRACTAE, SE HABEANT AD INTELLECTUM NOSTRUM SICUT ID QUOD INTELLIGITUR

II *Cont. Gent.*, cap. LXXV; IV, cap. XI; *De Verit.*, qu. X, art. 9; *De Spirit. Creat.*, art. 9, ad 6; *Compend. Theol.*, cap. LXXXV; III *de Anima*, lect. VIII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant α ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est β ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. PRAETEREA, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res γ extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in I *Periherm.* *, quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum*. Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

* Did. [illegible] cap. I, n. 2. - S. Th. lect. II.

SED CONTRA, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu δ, sed id quo intelligit intellectus.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae ε quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi

α) *intelligibiles ... habeant.* – *intelligibilis a phantasmatibus abstracta se habeat* [illegible].
β) *in intelligente ... est.* – Om. ACDI.
γ) *res.* – *quae est* [illegible] Pab.
δ) *actu.* – Om. Pa.
ε) *cognoscitivae.* – Post *in nobis* ponit Pab.

suam passionem, idest [ζ] speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent [η] solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta [θ] in actu *. – Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum* *; et sic quod [ι] contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et [κ] ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit: uterque enim iudicat [λ] secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

* Cf. qu. LXXXIV, art. 1.

* Cf. Arist., III *Metaphys.*, cap. V, n. 1 (S.Th. lib. IV, lect. IX); Plat. *Theaetet.*, cap. VIII sqq.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX *Metaphys.* *, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera [μ] quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis [ν] est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei [ξ] visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

* S. Th. lect. VIII. - Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 9.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva [ο] secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant *simile simili cognosci.* Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis *. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit * quod *lapis non est in anima, sed species lapidis;* sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

* Cf. Aristot., I *de Anima*, cap. II, n. 6; cap. V, n. 5. - S.Th. lect. IV, XII.

* *De Anima*, lib. III, cap. VIII, n. 2. - S.Th. lect. XIII.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum [π] est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei [ρ] sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *intellectum in actu,* duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur *universale abstractum,* duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas [σ] apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam [τ] abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus [υ], format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem *, quae per vocem

* D. 758.

ζ) *idest. – scilicet* P*b*. – Mox *Et secundum ... quod intelligitur* omittunt P*ab*.

η) *essent. – sunt* codices et *a b*.

θ) *intellecta. – intellectas* ABCDEG.

ι) *quod omne ... quod. – quod* om. P*ab*, *quod omne* om. pA. – Pro *est, esse* PDFpC et *a b*, *esset* G. – Pro *et sic quod, et sic* AD, *et similiter quod* P.

κ) *secundum quod est; et. – sed secundum quod est* ABCE, *scilicet secundum quod est et* pD.

λ) *iudicat. – iudicabit* P.

μ) *altera. – et altera* P*ab*.

ν) *calefacientis. – calefaciens* P*b*.

ξ) *rei.* – Om. codices et *a b*.

ο) *intellectiva. – intelligibilis* BD, *intellecta* PFG*ab*.

π) *intellectum. – intellectus* P*b*.

ρ) *intellectae ... rei. – intellectae est forma intellectus in actu est* (*et* sA) *sensibile in actu et* (*est* sA) *sensus in actu inquantum similitudo rei* A, om. BCDEG.

σ) *humanitas. – quae intelligitur* addunt ABCDE. – Pro *apprehendatur, non apprehendatur* CEpA.

τ) *ipsam. – ipsum* P*ab*.

υ) *formatus. – informatus* AFsB.

significatur. Unde ratio quam significat nomen, est φ definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

φ) *est.* – *et* ADE, om. C.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarissimus est, si notetur attente ly *quod intelligitur*, ut distinguitur contra *quo intelligitur*. Et est sermo de intellectione directa: propter hanc enim est quaestio.

In corpore duo facit: primo, tractat opinionem affirmativam, impugnando illam; secundo, respondet quaesito.

II. Quoad *primum*, duo. Primo, refertur opinio in communi, et in speciali. In communi quidem: quia nulla vis nostra perceptiva cognoscit nisi suam passionem. In speciali vero: quia intellectus non intelligit nisi speciem intelligibilem, et sic ipsa est id quod directe et primo intelligitur.

Secundo, impugnatur dupliciter. Primo, quia sequeretur quod scientia non esset de rebus extra. Et declaratur sequela ex simili apud Platonicos. – Secundo, quia *omnia quae videntur essent vera*, etiam contradictoria. Et probatur sequela: quia res visa non esset nisi passio videntis. Omnia patent in littera.

III. Quoad *secundum*, ponuntur tres conclusiones pro evacuatione huius materiae. Prima est: Species intelligibilis est quo intellectus intelligit. – Secunda est: Species intelligibilis est quod secundario intellectus intelligit. – Tertia est: Res cuius species intelligibilis est similitudo, est quod primo intellectus intelligit.

Prima probatur sic. Intelligere est actio immanens: ergo fit secundum aliquam formam: ergo secundum similitudinem obiecti. – Antecedens probatur ex IX *Metaphys.*, distinguendo duplicem actionem. – Prima consequentia relinquitur per se nota de utraque actione: quia commune est omni agenti agere secundum quod est actu, et, ut dicitur III *Physic.*, text. xvii *, *semper aestimabitur species movere*. – Secunda vero probatur ex proportionali similitudine inter actionem immanentem et transeuntem. [* Cap. ii, n. 6. - S. Th. lect. iv.]

IV. Secunda vero conclusio probatur ex eo quod intellectus est potentia reflexiva super seipsum, ac per hoc super ea quae in ipso sunt. Immo prius reflectitur, ordine generationis, super speciem, et ultimo super se. Sed ordine intentionis et causalitatis, primo reflexio est super se: quia enim est super se reflexiva potentia, ideo etiam super sua. Et eadem est reflexio super sua et se, eo modo quo est eadem generatio animalis et hominis. Ita quod, sicut et prius generatur animal quam homo, et tandem unico actu numero simul generatur Socrates animal et homo existens; ita prius reflectimur super speciem intelligibilem, et tandem simul eodem actu intelligimus intellectum perfectum specie ut materiam forma, aut potius potentiam proprio actu. Et idem est iudicium de specie et actu intelligendi: illa enim est ut potentia respectu actus secundi.

V. Tertia autem conclusio simul cum prima probatur ex auctoritate Aristotelis, ex dictis antiquorum manifestata. Duo ponebant antiqui: obiectum, scilicet terram extra; et principium, scilicet terram intus. In uno reprehenduntur ab Aristotele, scilicet in terra interiori, non omnino, sed quoad modum essendi, quia non terra, sed terrae species est in anima. Restat ergo obiectum, idest id quod cognoscitur, esse rem extra, et speciem illius esse principium intelligendi illam: quod est primae et tertiae conclusionis sententia.

VI. In responsione ad primum et secundum, esset tractanda materia *de Intellectu in actu et Intellecto in actu*. Sed ne idem pluries repetatur, in *Commentariis librorum de Anima* * vide diffuse: vel fiet quaestio specialis. [* Comm. Caiet. lib. III, cap. v.]

VII. In responsione ad tertium, tria occurrunt. Primo, notandum quod hic fundat s. Thomas distinctionem verbi a specie intelligibili super testimonio partis sensitivae. Quidquid enim perfectionis invenitur in inferioribus dispersum, totum unitum eminentius praeinvenitur in superiori ordine. Et propterea, cum sensitiva pars perficiatur dupliciter, scilicet secundum immutationem ab obiecto, et secundum formationem a seipsa; pars intellectiva cui primum, quod alicuius imperfectionis est, non repugnat, secundum consequenter sibi vindicat. Id autem quod intellectus in se format, *verbum* dicitur in prima operatione; et in secunda *compositio et divisio*, etc.

VIII. Secundo, occurit dubium, quia hoc in loco expresse dicitur quod sensus exterior secundum solam immutationem ab obiecto operatur; et consequenter pure passive sensus videtur sentire. Cuius oppositum determinatum est *. [* Qu. lxxxii, art. 4, Comment. n. iii.]

IX. Tertio, occurrit dubium circa principale intentum: quia ex hac responsione non satisfit difficultati tactae in argumento. Quia licet ex hac responsione evadatur quod voces non significent species intelligibiles, non tamen evaditur quin significent istas conceptiones seu formationes: immo hoc asseritur. Et si ita est, cum istae sint animae passiones et entia in anima, sequitur quod id quod primo intelligitur et significatur vocibus etc., est res in anima; et consequenter scientia non primo est de rebus extra. Et sic redit oppositum determinationis factae in corpore articuli.

X. Ad primam dubitationem * facillime patet ex littera responsio. Non enim ibi dicitur quod aliqua pars sensitiva perficiatur sola immutatione, sed dicitur quod operatur secundum solam immutationem: ubi manifeste praeter immutationem operatio ponitur. Est igitur differentia non in operando active, vel passive; sed in operando secundum solam formam quae producitur ab extra, et secundum formam quam ipsamet virtus sensitiva sibi ipsi parit. [* Cf. num. viii.]

XI. Ad secundum autem dubium * dicitur quod ex ultimis verbis litterae apparet responsio. Tam enim species intelligibiles, quam conceptiones formatae, possunt dupliciter sumi. Uno modo, secundum quod res sunt quaedam in anima: et sic de neutris est scientia nisi reflexa. Alio modo, secundum quod sunt rerum imagines aut intentiones: et sic inter eas haec est differentia, quod species ut imagines, sunt quibus intellectus intelligit, ut in corpore dictum est: conceptiones autem ut intentiones, sunt quas intelligit. Et hoc ideo, quia species praesentat intellectui rem ut comprincipium intelligendi; conceptus autem praesentat illam obiective. Significari autem et sciri res extra primo, et conceptiones non ut res, sed ut intentiones sunt rerum extra, idem est: quia idem est motus animae in imaginem ut imago est, et in rem, ut dicitur in *de Memoria et Reminiscentia* *. [* Cf. num. ix.] [* [illegible]]

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM MAGIS UNIVERSALIA SINT PRIORA IN NOSTRA COGNITIONE INTELLECTUALI

I *Poster.*, lect. IV; I *Physic.*, lect. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam: quia *prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia* * [α]. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

* *Categor.* cap. IX, n. 3.

2. PRAETEREA, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in I *Physic.* * quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora [β] sunt partes definitionis minus universalium, sicut *animal* est pars definitionis hominis. Ergo universalia [γ] sunt posterius nota quoad nos.

* Cap. I. n. 5. — S. Th. lect. I.

4. PRAETEREA, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia [δ] sunt posterius nota quoad nos.

SED CONTRA EST quod dicitur in I *Physic.* *, quod *ex* [ε] *universalibus in singularia oportet devenire.*

* Ibid., Did. n. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I *Physic.* *, quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa.* Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re [ζ] minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal [η]; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale [θ], quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

* Ibid., Did. n. 3.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse [ι] animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam [κ] Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a* [λ] *principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque,* ut dicitur in I *Physic.* *

* Ibid., Did. n. 5.

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio [μ] intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum

---

α) *subsistendi consequentia.* — *consequentia essendi* CEF*a*, *consequentia existendi* ABG, *consequentia subsistendi* D, *subsistendi consequentia essendi* ed. *b.* — Pro *universalia, universaliora* ACE.
β) *universaliora.* — *universalia* F*a*.
γ) *universalia.* — *universaliora* BC, *magis universalia* D.
δ) *universalia.* — *universaliora* AE.
ε) *ex.* — *ab* BD, om. E.
ζ) *re.* — Om. ACE.
η) *inquantum est animal.* — Om. editio *a.* — *animal* post *autem* om. ADE, post *distincte* ponit C.
θ) *animal rationale vel irrationale.* — *rationale* FG*a*, *animal rationale* sB, *rationale aut irrationale* ed. *b.* — *quod est ... leonem* om. G, *vel leonem* om. ceteri et *a.*
ι) *corpus ... deprehenditur esse.* — Omittit ed. *a*; *et prius ... animal* omittunt EF.
κ) *homo, quam.* — *apprehenditur esse homo quam apprehendatur* (*apprehenditur* BCDFG) *esse* codices.
λ) *a.* — *in* codices. — Pro *viros, homines* BD; pro *unumquemque, unumquodque* ABDF.
μ) *cognitio.* — Om. BD.

intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis [v], ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I *de Anima* * dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est* [ξ]. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae [o] secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae *. – Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam: quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam *prius generatur animal quam homo,* ut dicitur in libro *de Generat. Animal.* * Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum *. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. I.
* Cf. qu. LXXXIV, art. I.
* Lib. II, cap. III.
* D. 1021.

AD SECUNDUM DICENDUM quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut [π] totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia *; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut *homo* non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

* D. 969.

AD TERTIUM DICENDUM quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est: et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum: alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

AD QUARTUM DICENDUM quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi *, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit*: cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII *Metaphys.* *. – Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii *: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

* D. 752.
* Cf. loc. cit.
* S. Th. lect. XIII. - Did. lib. VI, cap. XIII.
* D. [illegible]

v) *Et cum intentio universalitatis.* – Om. BD, et ante *proveniat* addunt *cum* (*et cum* sD) *hoc.*
ξ) *est.* – Om. ACEFG.
o) *quam particularia, quae.* – *quia particularia* codices et editiones *ab.*
π) *ut.* – *et ut* FG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS absolute sumendus est ut iacet, nec est arctandus. Et hoc bene nota, propter quaestiones modernorum *de Primo Cognito:* de quo vide, si vis, diffusam quaestionem in Commentariis *de Ente et Essentia* *, ubi contra eum qui hunc articulum quoad quinque impugnavit, disputatum est. Intelligendus est ergo titulus hic absolute. Et quoniam intellectui nostro directe non occurrit nisi aut universalius aut minus universale, consequens est quod hic quaeritur quid absolute prius cognoscatur ab intellectu, magis aut minus universale. Dico autem *absolute;* et non *in tali ordine,* puta cognitionis confusae aut distinctae. Et consequenter hic est quaestio de Primo Cognito, et hic solvitur. – Nec putes me aut immemorem, aut retractare quod scripsi in Commentariis: quoniam et illud verum est, scilicet quod hic non quaeritur nec tractatur de primo cognito in tali ordine, scilicet cognitionis confusae actualis; et hoc verum est, scilicet quod hic quaeritur de primo cognito absolute.

* Prooem., qu. I.

II. In corpore quinque sunt: primo, ad bonitatem doctrinae, comparatur cognitio universalis cognitioni singularis; secundo, universalioris ad minus universale secundum intellectum; tertio, eorundem secundum sensum; quarto, redditur ratio ordinis utriusque; quinto, epilogus dictorum fit.

Quoad *primum,* conclusio est: Cognitio singularium est, quoad nos, prior cognitione universalium. – Probatur: quia sensitiva est prior intellectiva.

III. Quoad *secundum,* conclusio est: Notitia universalioris est prior notitia minus universalis. – Probatur. Omne exiens de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum medium inter potentiam et actum perfectum,

quam ad actum perfectum. Sed intellectus est exiens de potentia ad actum: et intellectus actus perfectus est notitia distincta, actus vero incompletus et medius est notitia confusa. Ergo prius indistincte quam distincte cognoscit. – Tunc ultra: cognoscere universalius distincte, est cognoscere minus commune; cognoscere vero universalius indistincte, est cognoscere magis commune; ergo prius cognoscitur magis commune quam minus commune.

Maior est per se nota. – Minor probatur dupliciter: et ratione, quia cognoscere aliquid confuse, est cognitio secundum quid et quodammodo in potentia; et auctoritate Philosophi, in I *Physic.* – Antecedens vero ulterioris processus probatur, tum ex ratione cognitionis confusae: quia scilicet in hoc stat, quod cognoscatur aliquid in quo plura continentur, sine propria singulorum notitia. Tum ex applicatione huiusmodi cognitionum ad totum universale et ad totum integrale. Tum, tertio, explanatione huiusmodi cognitionum in toto universali, puta animali et homine.

IV. Quoad *tertium,* conclusio est: Prius secundum sensum iudicamus magis commune, quam minus commune. – Probatur ratione eadem: quia scilicet sensus exit de potentia ad actum. Explanatur deinde secundum duplicem prioritatem, localem et temporalem. Confirmaturque auctoritate I *Physicorum* ultima prioritas.

Adverte hic quod, cum dicitur sensum prius cognoscere magis commune quam minus commune, exponendum est non de ipsis communibus in seipsis, sed in suis individuis; idest cognosci prius individuum rei magis communis, quam individuum minus communis, ut hoc corpus quam hoc vivum, et hoc animal quam hunc hominem.

V. Quoad *quartum,* redditur ratio secundi et tertii simul: quia scilicet cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Quod probatur: quia sciens aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium. Quod manifestatur exemplo generis et differentiae, *animalis* et *rationalis.*

VI. Quoad *quintum,* patet epilogus primi, secundi et tertii *. * Cf. num. II, III, IV.

VII. Circa hunc processum occurrit dubium quoad principale intentum: videtur enim processus iste sophisticus, et peccare *secundum accidens.* Ad cuius evidentiam, recolendum est quod, ut in littera dicitur, magis et minus commune possunt comparari diversimode ad invicem sub ratione totius et partis. Nam universale ut sic est totum, et minus universale est eius pars subiectiva; et tamen minus universale est totum definibile, et universalius est eius pars definitiva. – Et rursus, universalius et minus universale possunt comparari ad invicem absolute, puta animal ad hominem et e converso, non considerando in eis rationem aliquam cuiuscumque totius aut partis.

Ex his autem dubitandi ratio merito consurgit. Quoniam ex processu litterae nihil aliud habetur, nisi quod res prius naturali ordine cognoscitur confuse quam distincte: et hoc est verissimum. Et sub hac propositione consequenter infertur optime quod totum universale prius cognoscitur quam pars eius subiectiva ut sic; et similiter quod totum definibile prius cognoscitur quam pars eius definitiva ut sic. Et utrobique eadem est ratio: quia scilicet cognitio totius praeveniens notitiam partium est confusa, quae naturaliter est prior distincta. Sed ex hoc non habetur quid absolute sit prius cognitum, magis an minus universale, idest res substrata maiori universalitati an minori: totus enim processus est comparativus rerum ut vestitae sunt has intentiones, scilicet totius et partis, etc.

Et ex hoc duo errores in hoc articulo apparent. Primus est quem diximus, scilicet quod nescitur de ordine cognitionis rerum absolute. – Secundus est valde maior: quia non respondetur quaesito. Nam, ut patet ex dictis, hinc ita habemus quod minus universale prius cognoscitur quam magis universale sicut e converso, diversimode illa comparando sub ratione totius et partis.

VIII. Ad haec respondetur ordine praepostero. Et ad hoc ultimo adductum inconveniens, negatur quod pari ratione habeatur quod minus commune sit prius cognitum magis communi. Nam ordo notitiae inter totum universale et partem subiectivam ex una parte, et ordo notitiae inter totum definibile et partem definitivam ex alia parte, non est uniformis; sed ille est ordo simpliciter, iste secundum quid. Nam pars definitiva non dependet secundum se in cognosci a toto definibili, sed tantum secundum quod est pars illius: possum enim prius perfecte nosse quid est animal, et postmodum nosse quod animal est pars definitiva Pygmaei. Pars vero subiectiva simpliciter dependet in cognosci a notitia universalioris, ut de se patet. Licet ergo cognitio totius utrobique praecedat notitiam partis, non tamen quamlibet notitiam. Sed notitia totius universalis praevenit cognitionem *simpliciter* partis subiectivae; non solum inquantum pars eius est. Et ideo magis hinc habetur quod communius sit prius notum, quam e converso: ordo enim cognitionum simpliciter magis attendendus est, et prior naturaliter est quam secundum quid.

IX. Ad id vero quod primo obiicitur *, similiter negatur quod hinc non habeatur quid absolute prius cognoscitur. * Cf. num. VII. Ex hoc namque quod docemur universalius esse prius notum minus universali non solum secundum quid, idest inquantum est pars subiectiva universalioris, sed simpliciter, idest inquantum est talis res (prius notum autem dico ordine generationis, et potentiae ad actum); dicere cogimur consequenter quod notitia universalioris, quantumcumque perfecta secundum id quod actualiter in ipso clauditur, est potentialis ad cognitionem minus communis. Ac per hoc, naturaliter praecognoscitur magis commune non solum ut totum, sed absolute, quam minus commune.

Nec est sophisma *Accidentis* aut *Figurae dictionis* ab universaliori ingredi ad rem quae nominatur universalior; sed est declaratio occulti, quasi causae a manifestiori effectu. Ex hoc enim quod universalius est notius partibus potestativis suis, declaratur quod res denominata universalior est notior rebus denominatis a minore universalitate. Immo, si rectius loqui volumus, cum in littera traditur iste ordo, nomine *magis universalis* intelligitur res ipsa et secundum se et ut totum, et non tantum ut totum; et similiter nomine *minus universalis:* ut patet in littera, et explanatur in responsionibus argumentorum. Quia ergo res denominata universalior est naturaliter nobis notior, consequens est quod simpliciter primum notum nobis sit res denominata universalissima, puta ens.

X. Et adverte quod haec ratio, si acuto subiiciatur ingenio, valde efficax est pro Primo Cognito *. * Cf. num. I. Ostendit enim universalius prius naturaliter obiici intellectui nostro, quantum est ex parte obiecti et intellectus, quam minus commune, quia medium naturaliter est. Ostendit etiam quod hunc naturalem ordinem sensuum ministeria non mutant aut impediunt: immo quod ad eum conferunt, nam in sensu idem secundum naturam ordo comprobatur. Ac per hoc, et ex parte intellectus et sensus, naturalis ordo habet quod magis commune praeveniat absolute loquendo, non in hoc vel illo ordine. Ergo, etc.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM POSSIMUS MULTA SIMUL INTELLIGERE

Supra, qu. XII, art. 10; qu. LVIII, art. 2; II *Sent.*, dist. III, qu. III, art. 4; III, dist. XIV, art. 2, qu^a 4; I *Cont. Gent.*, cap. LV; *De Verit.*, qu. VIII, art. 14; Qu. *de Anima*, art. 18, ad 5; *Quodl.* VII, qu. I, art. 2.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. PRAETEREA, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

3. PRAETEREA, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. PRAETEREA, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro *de Anima* *: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius [α] ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

(* Lib. III, cap. II, n. 12. - S. Th. lect. III.)

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *Topic.* *, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa.*

(* Lib. II, cap. X, n. 1.)

RESPONDEO DICENDUM quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum: dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque [β] actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt [γ] per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici [δ] simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu *.

(* D. 765.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.* *, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus.*

(* Cap. XX, XXII.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod non solum oppositae formae non possunt esse simul [ε] in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae *: sicut patet per exemplum inductum * de coloribus et figuris.

(* D. 19. — * In corpore.)

AD TERTIUM DICENDUM quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

AD QUARTUM DICENDUM quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut [ζ] dictum est * quod cognoscit partes sub ratione totius.

(* In resp. ad 3.)

α) *et comparationem unius.* – *unius per* (et V, *ad* G) *comparationem unius* ACEFG, *unius per comparationem* B, *unius* Pab.
β) *cuiusque.* – *cuiuslibet* codices.
γ) *quia omnia videt.* – Omittunt Pab.
δ) *perfici.* – *subiici* A.
ε) *simul.* – Omittunt Pab.
ζ) *sicut.* – *sicut etiam* B, *sicut et* ACEFG.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria: primo, conclusio responsiva; secundo, explanatio eius; tertio, probatio illius.

Quoad *primum*, conclusio est: Intellectus non potest multa per modum multorum intelligere, sed unius.

Quoad *secundum*, declaratur quid sit dicere per modum unius aut plurium: scilicet per unam aut plures species. Et ratio huius explanationis assignatur: quia modus actionis consequitur formam quae est actionis principium. Et confirmatur haec explanatio ex intellectionis divinae modo.

Quoad *tertium*, probatur conclusio explanata. Impossibile est idem subiectum simul perfici pluribus formis eiusdem generis: sed omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis: ergo, etc. – Maior declaratur inductive in corpore respectu colorum et respectu figurarum, etc. – Minor probatur: quia omnes sunt perfectiones unius intellectivae potentiae.

II. Circa hoc occurrunt dubia. Primo, circa explanationem: quia non est verum quod idem sit dictu intelligere multa ut multa, et per multas species; et per modum unius, et per unam speciem. Cum enim ponitur differentia inter hominem et lineam, hoc fit per multas species: et tamen non cognoscimus tunc multa ut multa, sed ut unum. – Consequentia nota. – Antecedens probatur: quia sensus communis, qui est virtus longe inferior intellectu, ponens differentiam inter album et dulce, discernit simul per plures species multa ut unum. Ergo. – Et haec ratio

militat tam contra explanationem, quam contra responsionem ad tertium.

III. Circa rationem assignatam praefatae explanationis * dubium quoque est. Quia licet aliquis modus actionis consequatur formam quae est actionis principium, non tamen omnis; et specialiter iste, scilicet per modum unius aut multorum. Quamvis enim intensio vel remissio actionis consequatur quantitatem intensionis formae, ut calefactio caloris principiantis illam; non tamen est necesse, formis existentibus multis, actiones plurificari per modum plurium, cum contingat ex duabus formis et unam actionem provenire, ut patet in actu discernendi apud sensum communem; et plures actiones ad unum tendere, ut patet cum *simul inducens cognoscit praemissam et conclusionem,* ut dicitur in I *Poster.* *

* Cf. num. I.

* Cap. I, n. 5. - S. Th. lect. II.

IV. Circa rationem pro conclusione * dubium occurrit: tum quia maior videtur falsa, ut patet de speciebus albedinis et nigredinis in eadem parte aeris, ex opposito constitutis albo et nigro secundum situm. – Tum « quia illius probatio », inquit Scotus, in Primo, dist. III, qu. VI, ad tertium, « nihil valet, quia hic tollitur oppositio, quae est ratio impossibilitatis: rationes enim oppositorum non sunt oppositae in intellectu, ut Aristoteles * et Averroes ** volunt.»

* Cf. num. I.

* *Metaphys.*, lib. VI, cap. VII, n. 5. - S. Th. lib. VII, lect. VI.
** Ibid., comm. XXIII.

Tum quia minor est falsa, ut patet in intellectu angelico: essentia enim sua et aliae species non sunt eiusdem generis. – Et ex hoc sequitur quod probatio minoris allata nihil valet. Nam tam essentia angeli quam species intelligibiles sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; et tamen non sunt eiusdem generis.

Tum quia ex hac ratione, si valet, concluditur quod in intellectu non conservantur unquam actualiter plures species intelligibiles, quia sunt species eiusdem generis. – Et si dicatur quod quando sunt in habitu, non sunt in actu completo: Contra, inquit Durandus *, formam informare et dare esse formaliter, est ipsam esse in actu completo; sed hoc habet species intelligibilis conservata; ergo. Quod si aliud requiritur ad hoc ut sit in actu simpliciter, exprimatur illud. – Et si dicatur quod est actualiter operari: absque ratione, immo ridiculose hoc dicitur; quia aliud est loqui de esse completo formae in se, et aliud de actuali operatione. Hoc enim est non distinguere inter actum primum et secundum: non enim minus est perfecte figura aut color in corpore, si causant visionem sui actualiter, quam si non.

* II *Sent.*, dist. III, qu. VIII.

V. Ad evidentiam horum, recolenda sunt quae superius in qu. LVIII * dicta sunt, quae applicando his, facile liquet quid ad multa horum dicendum sit. Est enim sermo praesens de speciebus intelligibilibus ut sic, eiusdem ordinis, et absolute. De his enim hoc modo verificatur quod idem est dictu per modum unius intelligibilis ut sic, et per unam speciem; et per modum plurium, et per plures species. Quoniam plures species intelligibiles ut sic, non habentes ordinem ad invicem, et absolute sumptae, de necessitate ponunt plura intelligibilia ut sic, et unitas unitatem: nec oppositum potest intelligi a percipientibus terminos.

* Art. 2, Comm. num. V, VI.

Unde non obstat discerni quandoque inter diversa per plures species *: quia tunc non sunt plures species absolute, sed ut sunt quasi partes tertiae speciei, quae repraesentat differentiam inter illa. Propter quod in littera * dicitur esse idem iudicium de cognitione partium in toto, et diversorum in diversitate. Non negatur ergo quandoque concurrere simul plures species ad intelligendum quomodolibet, sed absolute et simpliciter: ut uniuntur autem ad unum aliud praesentandum, non negamus. Nec oportuit haec in littera explicari: quia absolute prolatus sermo absolute quoque interpretandus est.

* Cf. num. II.
* In resp. ad 4.

VI. Et ex hoc patet responsio ad secundam obiectionem *: quoniam multas species ad unum obiectum concurrentes ut sic, non multas sed unam dixerim, quia vim unius habent. Unde sive una intellectio, sive plures simul, ex pluribus speciebus ut ad unum sunt intelligibile ordinatae, proveniat, semper modus actionis modum formae sequitur: quia forma se habente ut una, sequitur actio per modum unius; et se habente forma ut pluribus absolute, sequuntur actiones per modum plurium.

* Cf. num. III.

VII. Ad obiecta autem tertio loco contra rationem pro conclusione *, dicitur notando quod, quia tam sensum quam intellectum contingit dupliciter pati a sensibili aut intelligibili, scilicet ut quandam rem, et ut sensum vel intellectum (patitur autem ut res est, recipiendo realiter, seu inhaesive, similitudinem rei sensibilis aut intelligibilis; patitur vero ut sensus vel intellectus, recipiendo obiectum non ut causam, sed ut obiectum est, obiective specificans ipsum); quia sic, inquam, est, ideo species intelligibilis potest dupliciter considerari, scilicet ut res, et ut intelligibilis; seu in genere est rei ut sic, et in genere intelligibili ut sic. Et si de eis ut res sunt sermo est, in actu sunt suo quando actualiter informant intellectum ut res est. Si vero in genere intelligibili considerentur, actu tunc simpliciter sunt, quando intellectum, ut intellectus est, actualiter informant: quod patet non accidere nisi cum actu intellectus intelligit; in tali enim pati consistit sentire et intelligere. Et quia formalis est sermo omnis philosophicus, idcirco in genere intelligibili omnia sumenda hic sunt, ubi intelligendi modum venamur.

* Cf. num. IV.

VIII. Ad obiectionem ergo de speciebus sensibilibus in medio, dicitur quod non sunt in actu completo ut sensibiles sunt, ut patet in III *de Anima* in calce *: species enim sensibiles nunquam sunt in actu nisi in sensu in actu. – Ad Scotum dicitur, ex responsione ad secundum in littera, quod non oppositio, sed unigeneitas specierum prohibet illas esse simul in actu in eodem indivisibili.

* Cap. XII, n. 9.- S. Th. lect. XVII.

Ad obiecta autem contra minorem et eius probationem, dicitur quod non est eadem ratio de speciebus intellectus nostri pro statu isto, et de speciebus angelorum: quoniam omnes nostrae sunt eiusdem ordinis, non autem angelicae. – Et cum dicitur, Ergo non sumitur unitas generica specierum ex unitate potentiae intellectivae, ut in littera dicitur: – respondetur negando sequelam, et dicendo quod et species naturales eiusdem ordinis, et subordinatae, sunt unius generis propter unitatem potentiae. Sed tamen species subordinatas non inconvenit simul actuare, ut patet in angelis: quia se habent ut commune et proprium, et consequenter non habent rationem multorum absolute. Species vero eiusdem ordinis est impossibile: quia habent rationem multorum actuum unius secundum idem, eodem modo et simul. Et quamvis essentia angeli et species sint diversorum generum in esse reali, sunt tamen eiusdem generis in esse intelligibili.

Ad ultimo vero obiecta iam patet responsio ex dictis: quia scilicet noster sermo est de his intentionibus rerum non in esse reali, sed in esse intelligibili, in quo non esse actu eas patet ex dictis *. Unde non fugimus de actu primo ad secundum; sed naturas talium entium penetrando, quid genus intelligibile habeat, penes quid eius actualitas attendatur, discutimus et docemus.

* Cf. num. VII.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT COMPONENDO ET DIVIDENDO

Supra, qu. LVIII, art. 4.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. PRAETEREA, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. PRAETEREA, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

SED CONTRA, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I *Periherm.* * Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

[* Did. lib. unic., cap. I, num. 2. – S. Th. lect. II.]

RESPONDEO DICENDUM quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta [α] quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus*; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel [β] dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

[* D. 752.]

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam [γ] perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. – Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt [δ] quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando *, sed per intellectum simplicis quidditatis.

[* D. 142.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod compositio et divisio intellectus secundum [ε] quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intellectus et abstrahit [ζ] a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra * dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur [η] tempus.

[* Art. 1, et qu. LXXXIV, art. 7.]

AD TERTIUM DICENDUM quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit [θ]. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio [ι] intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali [κ] compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, *homo est albus*. – Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem [λ]. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam [μ] sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec [ν] cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster [ξ] unum componit alteri praedicando.

α) *ipsa, puta.* – *ipsa re, ut puta* codices.
β) *vel.* – *et* PCF*ab*; et ita ante *divisione* P*ab*.
γ) *suam totam.* – *suam* A, *totam suam* ceteri.
δ) *cognoscunt.* – *cognoscat* C, *cognoscit* ceteri. – Ante *compositionem* E addit *omnium*, ceteri *omnem*.
ε) *secundum.* – *per* P*ab*.
ζ) *et abstrahit.* – *etiam abstrahit* A, *abstrahit* PBD*ab*. – Pro *nisi* ante *convertendo*, *non* P*ab*.
η) *adiungitur.* – *coniungitur* BD.
θ) *cadit.* – *non cadit* B.
ι) *huic respondet compositio.* – *hoc respondet compositioni* A, *huic compositioni respondet compositio* B.
κ) *reali.* – Om. PB*ab*.
λ) *idem autem... albedinem.* – Om. P; pro *subiecto*, *in subiecto* DE*a*.
μ) *naturam.* – *materiam* PE; et ita mox E.
ν) *haec.* – *et hoc* D, *hoc est* G.
ξ) *noster.* – Om. codices. – *unum* om. ed. *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Qu. LXVIII, art. 4, Comment.

Titulus clarus ex superius dictis in quaestione *de Angelis* *: ex quibus totus iste articulus clarus etiam redditur.

In corpore una conclusio responsiva: Intellectus noster intelligit componendo et dividendo. – Probatur simul ex ratione, ex proportionalitate, ex diversitate, ex discursu: haec enim omnia membra tanguntur simul in hac probatione.

Ratio radicalis est, quia intellectus noster procedit de potentia ad actum; idest, natus est naturaliter exire de potentia essentiali ad actum primum naturalem. – Ex hoc namque oritur quod intellectus noster proportionalem habet similitudinem cum rebus generabilibus; ut sicut haec non statim, sed successive suam assequuntur perfectionem, ita intellectus, etc. – Confirmaturque hoc ex differentia inter intellectum angelicum divinumque et nostrum. Uterque siquidem ille proportionalis est rebus incorruptibilibus ut sic, quae statim sunt id quod sunt: et sic intelligunt statim totum simpliciter, etc. – Et declaratur, quarto: quia pars rationis est intelligere componendo et dividendo, et intelligere discurrendo.

II. Sed est circa praedictum processum dubium: quia ex ratione potentiae praedictae non videtur sequi intentum. Nam aut intendit quod intellectus sit similis generabilibus quoad modum acquirendi singulas perfectiones; aut quoad successionem earum; aut quoad compositionem earum. Si primo modo, sequeretur quod intellectus non naturaliter perficeretur in instanti, sed successive: quod est falsum. – Si secundo modo, nihil aliud sequitur nisi quod intellectus acquirit suas perfectiones unam post aliam: quod non est discurrere, nec componere aut dividere, ut patet. – Tertio vero modo est manifeste falsum.

Communis quoque ratio dubitandi secundum quemcumque modum est: quia ex hoc quod intellectus noster exit de potentia ad actum, nihil aliud sequitur nisi quod non habet inditam suam perfectionem; et non quod tali aut tali modo acquirat.

III. Ad hoc breviter dicitur, ordine retrogrado, quod ex hoc quod aliquid est naturaliter in potentia essentiali ad aliquam perfectionem, habet quod naturaliter non acquirat illam perfecte statim, sed successive; diversimode tamen iuxta naturas perfectionum et perfectibilium. Et hoc patet inductive tam in potentia respectu perfectionis substantialis, quam quantitativae et qualitativae. Unde etiam lumen non acquiritur nisi medio motu locali, existente subiecto in potentia essentiali. Unde hic modus perficiendi passive est qui sequitur ex potentia essentiali, et est intentus in littera: ita quod intendit quod ex hoc quod intellectus noster est in potentia essentiali, similis est generabilibus quoad modum acquirendi singulas suas perfectiones completas.

Et cum dicitur, Ergo intellectui repugnat perfici in instanti: – respondetur quod intellectui licet non repugnet recipere et intelligere in instanti, repugnat tamen naturali modo quo perfici naturaliter debet, quod suam completam perfectionem in instanti naturaliter assequatur. Ubi nota duo. Primo quod, quamvis haec duo mutuo se inferant, intellectum ut rem, et intellectum ut intellectum esse in actu primo; in proposito tamen sermo est de intellectu ut intellectus est, respectu suae perfectionis quae est intellectum ut intellectum est. Secundo, quod intellectus non comparatur hic ad omnia aut plura intellecta simul vel successive; sed ad unumquodque intellectum perfecte, idest secundum se et omnia quae virtualiter in eo clauduntur; ita quod quidditas et passiones et accidentia et cetera eius non nisi unius intellecti loco computantur. Et sic ex hoc quod intellectus noster ut intellectus est, est in potentia pura, habet quod intellectum perfectum bovis vel leonis non simul acquirat, idest apprehendat actu, sed successive totum illud apprehendat.

Haec autem successio nihil aliud est quam componere primo apprehensum, puta quidditatem, cum reliquo, puta passionem, et hanc cum alia, etc. Ergo. Oportet enim successionem diversimode, secundum diversitatem materiae subiectae, ponere.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE FALSUS

Supra, qu. XVII, art. 3; qu. LVIII, art. 5; I *Sent.*, dist. XIX, qu. V, art. 1, ad 7; I *Cont. Gent.*, cap. LIX; III, cap. CVIII; *De Verit.*, qu. I, art. 12; I *Periherm.*, lect. III; III *de Anima*, lect. XI; VI *Metaphys.*, lect. IV; IX, lect. IX.

* S. Th. lect. IV. – Did. lib. V, cap. IV, n. 1.
* Qu. LXXIX.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus, in VI *Metaphys.* *, quod *verum et falsum sunt in mente.* Mens autem et intellectus idem sunt [α], ut supra * dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

* Vers. 22.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: *errant* enim *qui operantur malum,* ut dicitur *Prov.* XIV *. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

* Qu. XXXII.
* Lib. III, cap. X, num. 4. – S. Th. lect. XV.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et Philosophus dicit, in libro *de Anima* *, quod *intellectus semper est rectus.*

* Cap. VI, n. 7. – S. Th. lect. XI.

Respondeo dicendum quod Philosophus, in III *de Anima* *, comparat, quantum ad hoc [β], intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium [γ] dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando [δ] de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. – Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa [ε]. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

α) *et intellectus idem sunt.* – *est intellectus* codices et *a.* – Pro *falsitas est, falsitas potest esse* D.
β) *hoc.* – *aliquid* F.
γ) *febrientium.* – *febricitantium* AB.
δ) *in diiudicando.* – *in iudicando* DG, *iudicando* Pab.
ε) *ipsa.* – *est* addunt BD.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei *. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia: ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. – Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est [ζ] falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, *animal rationale alatum* [η]. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo [θ], sicut dicitur in IX *Metaphys.* *

* D. 752.

* S. Th. lect. xi. - Did. lib. VIII, cap. x, n. 4, 5.

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus [ι] in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. – Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae [κ].

ζ) *in seipsa est.* – *est in se* Pab. – Pro *impossibilium*, *incompossibilium* D.
η) *alatum.* – *inanimatum* ed. *a*.
θ) *non attingendo.* – *intelligendo et non attingendo* B, (*non* sD) *intelligendo sive attingendo* D.
ι) *falsitatem dicit esse Philosophus.* – *falsitas dicitur esse* Pab.
κ) *inductae.* – *introductae* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore sunt duae conclusiones responsivae quaesito. Prima: Intellectus circa *quod quid est* non fallitur, nisi per accidens. – Secunda: Intellectus circa ea quae circumdant quidditatem, potest falli componendo, dividendo vel ratiocinando.

Has conclusiones probat dupliciter: primo, similitudine super Aristotelis auctoritate innixa; secundo, ratione probante in communi intentum, tam in hoc quam in simili. Unde quatuor in corpore articuli facit.

II. *Primo,* proponitur similitudo. Et dicitur quod, apud Aristotelem, intellectus est similis sensui quoad veritatem et falsitatem iudicii.

Secundo, narrantur duo vel tria de sensu. Primum, quod respectu proprii obiecti est verus per se. – Secundum, quod implicite insinuatum iam est, est quod per accidens respectu proprii obiecti est falsus. Tale accidens est indispositio organi, etc. – Tertium est, quod respectu sensibilium communium et per accidens fallitur, ut patet.

Tertio, assignatur ratio universalis, et communis sensui et intellectui: et est quia ordo potentiae ad proprium obiectum semper eodem modo se habet. Probatur: quia convenit potentiae secundum quod ipsa. – Et potes syllogizare sic. Potentia semper eodem modo se habet, ipsa manente, ad proprium obiectum: ergo nunquam ab eo deficit: et consequenter non fallitur circa illud, cum falli in defectu consistat. Consequentia nota. Et antecedens probatur: quia potentia per se et secundum quod ipsa, ordinatur ad proprium obiectum; ergo semper eodem modo. Et tenet sequela: quia *secundum quod ipsum* infert necessarium et sempiternum, ut patet in I *Poster.* *

* Cf. cap. iv, n. 7, 11; cap. vi, n. 13. - S. Th. lect. x, xi, xiv.

III. *Quarto,* applicatur similitudo et ratio ad intellectum; et totidem dicuntur de intellectu, proportionaliter tamen. Unde sex dicit.

Primo, assignat proprium obiectum intellectus, quasi subsumendo sub ratione communi praeposita.

Secundo, infert primam conclusionem, similem primo dicto de sensu.

Tertio, infert secundam conclusionem, similem ultimo dicto de sensu, ut patet.

Quarto, ad robur primae conclusionis, ex ea reddit rationem omnis alterius infallibilitatis inventae in intellectu; dicens quod propter hoc quia intellectus circa quidditatem non fallitur, oritur infallibilitas intellectus circa prima principia complexa, et consequenter circa omnes conclusiones scientificas. – Et quod inde nascatur hoc, probatur: quia hoc convenit eis quia evidentes sunt ex sola quidditate terminorum; *principia* enim *cognoscimus inquantum terminos cognoscimus,* ut dicitur in I *Poster.* * Habent ergo principia infallibilitatem ex vicinitate ad quidditatem, quae est proprium intellectus obiectum. Proprium enim et primum intellectus obiectum est incomplexum, quod simplex terminus significat: et quia circa illud errare non potest, merito circa ea quae sufficiens habent lumen ex illo, errare quoque non potest. – Est autem hoc ad magnam primae conclusionis firmitatem: quoniam tunc vere sufficientem reddimus causam accidentis alicuius, quando ex reddita causa in omnibus accidens illud dependere ostendimus. Infallibilitatis igitur intellectus causa optime dicta est ordo ad *quod quid est,* cum ex illo ostenditur omnis intellectus infallibilitas, ut hic fit.

* Cap. iii, n. 1. - S. Th. lect. vii.

Quinto, declaratur quomodo per accidens etiam intellectus circa quidditatem fallitur. Sed hoc accidens non, sicut in sensu, est impedimentum organi, sed compositio quidditatis. Et propterea dupliciter contingit, ut patet in littera.

Sexto, ad plenitudinem doctrinae, dicit quod circa quidditates simplices nec per se nec per accidens fallitur; sed aut vere cognoscuntur, aut non attinguntur. Et firmatur auctoritate IX *Metaphys.*

IV. Hoc in loco recolenda sunt quae superius in qu. lviii * dicta sunt, cum de compositione, veritate et falsitate in angelis esset sermo. Ex illis enim patet quod, cum prima operatio intellectus ex parte sua sit simplex, si ex parte quoque obiecti est incomplexio omnimoda, nulla compositio, et consequenter nulla veritas aut falsitas accidere ibi potest. Ac per hoc, si accidit in prima operatione falsitas, hoc est ratione compositionis in obiecto, ratione cuius est ibi falsitas aut veritas virtualiter, etc.: omnino enim simplex a simplici operatione non potest ex parte attingi, quamvis a complexa operatione possit falso attingi ex parte operationis.

* Art. 5. Comment. n. iv, v.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM UNAM ET EANDEM REM UNUS ALIO MELIUS INTELLIGERE POSSIT

Supra, qu. xii, art. 6, ad 1; IV *Sent.*, dist. xlix, qu. ii, art. 4, ad 1; *De Verit.*, qu. ii, art. 2, ad 11.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicit enim Augustinus [α], in libro *Octoginta trium Quaest.**: *Quisquis ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non [β] per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere.*

* Qu. xxxii.

2. Praeterea, intellectus intelligendo [γ] verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas [δ].

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse [ε] quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus *. – Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et [ζ] in quo virtus visiva est perfectior.

* Loc. cit.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius [η] intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam *: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur in II *de Anima* * quod *molles carne bene aptos mente videmus*. – Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

* D. 175.

* Cap. ix, n. 2. – S. Th. lect. xix.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. – Et similiter ad secundum: veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

α) *Dicit enim Augustinus.* – *Dicitur enim* Pab.
β) *non.* – *non est* PB et ed. *b.* – Pro *ire quod quaelibet, videtur quod quaecumque* A, *ire quod quilibet* pB, *unaquaeque* C, *ire quaecumque* D, *ut quod quaeque* E, *ire quod quaecumque* pF, *quod unaquaeque* sF, *ire quod quaecumque* G.
γ) *intelligendo.* – *in intelligendo* codices.
δ) *proximas.* – *proprias* add. P.
ε) *esse.* – Om. P*ab.*
ζ) *et.* – Om. codices.
η) *ipsius.* – Om. P*ab.* – Pro *perfectior, fortior* ACE, *fortior sive perfectior* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus, occasionatus ex Augustini verbis, ut reor. In corpore respondet quaesito cum distinctione bimembri, duabus conclusionibus iuxta illa membra.

II. Distinctio est, quod quaestio potest habere duos sensus: scilicet ex parte obiecti; et ex parte potentiae.

Prima conclusio est negativa: Eandem rem non contingit melius intelligere, si ly *melius* determinet actum ex parte obiecti. – Probatur: quia falso intelligeretur, quia aliter quam esset. Et confirmatur processu Augustini.

Secunda conclusio est affirmativa: Eandem rem contingit melius intelligere, si ly *melius* determinet actum ex parte potentiae. – Probatur: quia unus est melioris virtutis in intelligendo. – Et declaratur sequela a simili in visione corporali. – Assumptum autem et probatur et manifestatur ex duplici capite. Primo, quia non omnes animae humanae sunt aequales, sed meliorum corporum meliores sunt animae. Quod probatur dupliciter. Et ratione: actus fiunt proportionati his quorum sunt actus, ut manifeste patet in formis diversarum specierum. Et auctoritate Aristotelis, II *de Anima.* – Secundo, quia virtutes ministrantes intellectui non sunt aeque dispositae in omnibus; et quorum melior est dispositio, horum maior est vis ad intellectus opus.

III. Circa causam primam secundae conclusionis, scilicet inaequalitatem animarum nostrarum, advertendum est quod non solum hi qui a s. Thoma se dissentire fatentur, sed etiam Thomistae aliqui contrariantur, adeo ut dicant non esse mentem s. Thomae animarum humanarum substantias esse inaequales: cum tamen aperte hic et in corpore et in responsione ad ultimum, aperte hoc dicatur, et in II *Sent.*, dist. xxxii *, expresse idem scriptum sit. Unde hos tanquam caecos omittentes, ad aliorum rationes nostram dirigamus aciem.

* Qu. ii, art. 3.

Durandus *, Henricus **, et Bernardus de Gannaco ***, negando substantialem hanc inaequalitatem, contra ipsam et eius rationem arguunt. Contra ipsam quidem, dupliciter. Primo, quia substantia susciperet magis et minus proprie dicta. – Et tenet sequela ex VII *Physic.* *, ubi dicitur quod participatio unius formae secundum speciem secundum di-

* II *Sent.*, dist. xxxii, qu. iii. ** *Quodl.* III, qu. v. *** Vid. Capreol. II *Senten.*, dist. xxxii, art. 2.

* Cap. iv, n. 9. – S. Th. lect. vii.

versos gradus, est proprie comparatio secundum magis et minus. Et in *Praedicamentis* * idem confirmatur. [* Cap. III, n. 20.]

Secundo, quia forma individualis nullam substantiam includit praeter specificam formam. Ergo non est substantialiter perfectio. – Consequentia nota. – Et antecedens patet: quia nec formam, nec materiam, nec compositum.

IV. Contra fundamentum vero eius, scilicet quia forma proportionatur corpori melius disposito, dupliciter etiam arguitur. Primo, quia dispositiones corporis non redundant in formam non eductam de materia, qualis est anima nostra. Ergo.

Secundo, quia si melius dispositi corporis melior est anima, ergo anima unius et eiusdem variabitur substantialiter iuxta variationem dispositionum corporis eiusdem. Hoc est falsum. Ergo. – Probatur sequela. Quia non maioris sunt efficaciae dispositiones praeviae ad introductionem formae, quam dispositiones conservantes ipsam formam in materia. Sed istae possunt variari. Ergo corpus erit peius dispositum. Ergo anima quae erat melior, efficietur peior.

V. Ad haec argumenta facile satisfit ab advertentibus qualis sit habitudo animae intellectivae ad corpus, et in quo consistat suscipere magis et minus proprie dicta. Quemadmodum enim anima in communi est coaptata corpori organico physico etc., et anima humana corpori reducto ad aequalitatem tangibilium; ita oportet hanc animam esse substantialiter coaptatam et commensuratam corpori ad talem gradum aequalitatis reducto. Non enim consistit in indivisibili aequalitas complexionis requisita ad corpus humanum, ut patet ad sensum: alii enim aliis praestant bonitate tactus. Et quia anima humana non causatur ex corpore, sed in suo tantum fieri dependet ex corpore non ut causa, sed ut occasione; consequens est quod anima haec, cum fit, sortiatur commensurationem substantialem ad corpus sic complexionatum ut invenitur in illo initio; et eam semper retineat necesse est, quia intransmutabilis substantiae est.

Suscipere vero magis et minus, motum aut mutationem habet annexum de magis in minus, aut e converso: alioquin proprie non sumuntur. Quod ex eo patet, quia nihil aliud est suscipere magis et minus quam intendi et remitti: sed haec sine mutatione de minus in magis aut e converso, intelligi nequeunt: ergo.

VI. Unde ad obiecta: et ad primum * dicitur quod, seclusis modis significandi, quamvis una res sit perfectior altera sive eiusdem sive alterius speciei, nunquam dicitur suscipere magis et minus, nisi possit esse motus aut mutatio de magis in minus aut e converso, ut patet ex dictis. Hoc autem non convenit animae intellectivae: quoniam commensurationem illam quam semel accepit, imperdibiliter sortita est; quia est idem realiter quod substantia sua, quae est ingenerabilis et incorruptibilis. [* Cf. num. III.]

Ad secundum vero * dicitur quod, proprie loquendo, haec forma non addit supra formam substantiam, sed modum potius substantiae, qui est secundum rem substantia. Commensuratio enim huius animae ad hoc corpus est individualis differentia contrahens animam ad hanc, et est intrinseca huic animae, sicut differentia specifica est intrinseca speciei. [* Cf. ibid.]

VII. Ad obiecta autem contra fundamentum * patet similiter ex dictis responsio. Fatemur enim quod dispositiones corporis redundare in animam per substantiam contingit dupliciter: uno modo, causaliter; alio modo, occasionaliter. Et primo, est impossibile respectu animae nostrae. Secundo vero modo est necessarium, loquendo de dispositionibus ultimis pro anima inducenda. [* Cf. num. IV.]

Et cum contra hoc obiicitur, quia non sunt maioris efficaciae praecedentes quam conservantes: respondetur quod ratio peccat secundum *non causam ut causam*. Non enim maior aut minor efficacia dat praeviis occasionare talem gradum animae; sed status corporis dispositi per eas. Ex hoc enim quod afficiunt corpus in statu illo quo occasionalis causa est animae, habent quod occasionaliter concurrant ad talem commensurationem animae. Unde si dispositiones conservantes, aut quaecumque aliae infra latitudinem humanam, invenirentur in statu illo, ipsae redundarent hoc modo in substantiam animae. Quod autem redundantia haec rationabilis sit, iam patet ex dictis: quia scilicet anima essentialiter est perfectio coaptata suo perfectibili.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM INTELLECTUS PER PRIUS INTELLIGAT INDIVISIBILE QUAM DIVISIBILE

Supra, qu. XI, art. 2, ad 4; III *de Anima*, lect. XI.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat [α] indivisibile quam divisibile. Dicit enim Philosophus, in I *Physic.* *, quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.* Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia. [* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.]

2. PRAETEREA, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis: quia definitio est *ex prioribus et notioribus*, ut dicitur in VI *Topic.* * Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum [β] in definitione lineae: *linea* enim, ut Euclides dicit *, *est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta.* Et unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in X *Metaphys.* * Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile. [* Cap. IV, n. 2.] [* *Element.* lib. I.] [* S. Th. lect. VIII - Did. lib. IX, cap. VI, n. 8.]

3. PRAETEREA, *simile simili cognoscitur* *. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia *intellectus est simplex*, ut dicitur in III *de Anima* *. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile. [* Cf. qu. LXXXIV, art. 2.] [* Cf. cap. IV, n. 3, ... - S. Th. lect. VII, IX.]

SED CONTRA EST quod dicitur in III *de Anima* *, quod *indivisibile monstratur sicut privatio.* Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

RESPONDEO DICENDUM quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis *, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis * patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III *de Anima* *. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior [* Art. I; et qu. LXXXIV, art. ...] [* ... sqq. - S. Th. ...]

α noster... cognoscat. – per prius intelligat Pab. | β punctum. – [illegible]

[Art. 3.] quam distincta, ut dictum est *. – Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum [γ] quam divisio eius in partes rationis, ut supra * dictum [Ibid.] est: et iterum prius quam intellectus componat et [δ] dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. – Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per [ε] privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur *, [Euclid. loc. cit.] *punctum est cuius* [ζ] *pars non est:* et similiter ratio unius est quod sit *indivisibile*, ut dicitur in X *Metaphys.* * [S. Th. lect. 1. - Did. lib. IX, cap. 1, n. 7.] Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt *, [Cf. qu. LXXXIV, art. 1, 6.] sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum: quia secundum Platonicos, priora [η] prius participantur a rebus *. [Cf. s. Th. Opusc. XV, *de Angelis*, cap. 1.]

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, *tunc opinamur nos scire, cum principia* [θ] *possumus in causas resolvere.*

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam: et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. – Unitas vero est mensura numeri: et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam [ι] ad obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

γ) *prius intellectum.* – *prius in intellectu* BD, *prius intellectu* EpA, *prius intellectui* F.
δ) *et.* – *vel* AD.
ε) *per.* – *scilicet per* B.
ζ) *cuius.* – *cui* PACDEF*ab.*
η) *priora.* – Om. P.
θ) *principia.* – *principiata* edd. aliquae. D in margine *principia* exponit per verba *scilicet propinqua,* et *causas* per verba *scilicet omnino primas.* Cf. loc. cit. Arist.
ι) *convenientiam.* – *potentiae* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *per prius,* ordine generationis. Cetera sumuntur in communi.

In corpore tria: primo, ostenditur radix et via veritatis quaesitae; secundo, respondetur quaesito duplici conclusione; tertio, ex tertia conclusione confirmatur posita radix, et destruitur simul opinio Platonica.

II. Quoad *primum,* est haec conclusio: Ordo quo indivisibile cognoscitur a nobis, ex habitudine ad quidditatem sensibilem pensandus est. – Probatur. Quia quidditas materialis est proprium obiectum intellectus nostri hic: ergo primo cognitum: ergo ex appropinquatione ad ipsam indivisibile vel divisibile erit prius notum. – Omnia clara sunt.

III. Quoad *secundum,* ponitur distinctio *indivisibilis* trimembris: et circa prima duo membra, ponitur prima conclusio affirmativa; iuxta tertium, secunda negativa.

Prima ergo conclusio est: Indivisibile actu, tam secundum continuitatem quam secundum definitionem, est prius notum opposita divisione. – Probatur utraque pars simul dupliciter. Primo, quia cognitio confusa est prior distincta. – Secundo, quia utrumque indivisibile est species proprii obiecti intellectus, ac per hoc secundum seipsum, et non per aliud prius cognitum cognoscitur: est enim quodlibet horum quidditas quaedam rei corporeae.

Adverte hic quod littera in secunda parte conclusionis inserit quod indivisibile secundum rationem, idest incomplexum, est prius notum etiam antequam intellectus componat. Quod quidem probatione non eget: quia prima operatio intellectus est prior secunda, et cognitio complexa necessario praeexigit incomplexam.

IV. Secunda conclusio est: Indivisibile omnino, scilicet actu et potentia, est posterius notum divisibili. – Probatur dupliciter. Primo, quia haec privatione cognoscuntur, ut patet de puncti definitione et unitatis. – Secundo, quia haec oppositionem quandam habent ad rem corpoream, quae est proprium intellectus motivum.

Adverte hic quod genus hoc tertium indivisibilium, quod solum proprie dicitur indivisibile, dicitur opponi rei corporeae, quia privative opponitur illi, dum hoc privatione divisionis reperibilis in continuo et numero indivisibile est et dicitur.

V. Quoad *tertium,* eliditur opinio opposita radici positae, ex ultima conclusione. Quia enim genus hoc indivisibilium, scilicet actu et potentia, posterius experimur nos cognoscere; sequitur quod intellectus noster non moveatur et actuetur ab indivisibilibus separatis, sed a quidditate sensibili. Si enim ab illis actuaretur, illa prius intelligeret. Et probatur sequela: quia priora prius participantur a rebus, et consequenter intellectu.

Potest quoque haec pars introduci ad ostendendam necessitatem huius articuli, quia scilicet opiniones habet diversas secundum diversa principia.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat * [Cf. qu. LXXXIV, Introd.]. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.

Secundo: utrum cognoscat infinita.

Tertio: utrum cognoscat contingentia.

Quarto: utrum cognoscat futura.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT SINGULARIA

II *Sent.*, dist. III, qu. III, art. 3, ad 1; IV, dist. L, qu. I, art. 3; I *Cont. Gent.*, cap. LXV; *De Verit.*, qu. II, art. 5, 6; qu. X, art 5; Qu. *de Anima*, art. 20; *Quodl.* VII, qu. I, art. 3; XII, qu. VIII; Opusc. XXIX, *de Princip. Individ.*; III *de Anima*, lect. VIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo:* eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare: alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in I *Physic.* * [Cap. V, n. 9; s. Th. lect. X. - Cf. II *de Anima*, cap. V, n. 6; s. Th. lect. XII.], quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.*

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra * [Qu. LXXXV, art. 1.] dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare * [D. 753.]: quia, sicut supra * [Qu. LXXXIV, art. 7.] dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit α, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *de Anima* * [Cap. VII, n. 5. - S. Th. lect. XII.]. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. – Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo.* Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII *Ethic.* * [Cap. III, n. 9. - S. Th. lect. III.] Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III *de Anima* * [Cap. XI, n. 4. - S. Th. lect. XVI.].

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati β inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale γ, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest δ virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

α) *abstraxit.* – *abstraxerit* PB, *abstrahit* edd. *a b.*
β) *intelligibilitati.* – *intelligenti* P*ab* hic et in fine solutionis.
γ) *immateriale.* – *et immateriale* P*b.*
δ) *potest.* – Om. PBG*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duae conclusiones responsivae. Prima est. Singulare materiale intellectus noster non potest directe et primo cognoscere. – Probatur. Intellectus intelligit abstrahendo a materia individuali: ergo directe intellectum est non singulare, sed universale. – Antecedens patet. – Consequentia probatur quoad primam partem: quia materia individualis est principium singularitatis. Quoad secundam vero: quia abstractum ab individualibus est universale.

Secunda conclusio est, quod intellectus noster potest intelligere singulare indirecte. – Probatur. Intelligens non nisi per conversionem ad phantasmata singularium, indire-

cte potest intelligere singulare: intellectus noster est huiusmodi: ergo, etc.

II. Circa primam conclusionem occurrunt obiectiones contra duo. Primo, contra illud, scilicet quod universale sit primo cognitum ab intellectu nostro, arguit Durandus * dupliciter. Tum quia obiectum, et omnis eius per se conditio, praecedit actum potentiae: quoniam potentia non facit, sed supponit obiectum. Sed universale non praecedit omnem actum intellectus. Ergo. – Tum quia repraesentativum reale et naturaliter repraesentat rem secundum eius conditionem realem. Sed universalitas non est conditio realis. Ergo non repraesentatur per realem speciem etc., ut ponis.

* II *Sent.*, dist. III, qu. VII.

Secundo, contra aliud, scilicet quod singulare non directe et primo intelligitur, tripliciter. Primo, quia intellectus incipit ubi terminatur sensus. Sed sensus terminatur ad singulare. Ergo a singulari incipit. – Secundo, quia universale abstrahitur a singulari ut a termino a quo. Ergo singulare prius cognoscitur: abstractio enim non nisi a noto fit. – Tertio, quia singulare primo movet intellectum: ergo primo intelligitur. Consequentia nota. Antecedens probatur: quia actiones sunt singularium; talis enim motio actio quaedam est.

III. Ad primum horum dicitur falsum esse assumptum, et quod intellectus, idest tota pars intellectiva, non supponit, sed facit obiectum intellectus: potentia enim activa non prohibetur construere suum obiectum. Sed arguens, quia negat intellectum agentem et species *, fallitur.

* Cf. I *Sent.*, dist. III, qu. V; II, dist. III, qu. VII, VIII.

Ad secundum vero dicitur quod repraesentari universale, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut universalitas sit conditio repraesentata: et sic non dicimus speciem repraesentare universale. Alio modo, ut universalitas sit conditio consequens modum quo repraesentatur: et hoc modo dicimus quod species intelligibilis bovis repraesentat naturam bovinam universalem, quia scilicet repraesentat eam et non repraesentat individuales conditiones. Ex hoc enim quod sic repraesentatur, sequitur quod universalis repraesentetur: quia nec ut una numero, nec ut multiplicata numero, etc. Et sic patet nullitas consequentiae.

IV. Ad argumenta contra ipsam conclusionem dicitur, praemittendo quod in actione et passione intellectus duo ordines operationum attenduntur: primus realis, qui convenit intellectui ut res est; secundus intelligibilis, qui convenit intellectui ut intellectus est. Per primum movetur intellectus possibilis ab intellectu agente effective et principaliter; ab obiecto vero in phantasmate, secundario; a specie autem intelligibili ab illis producta, formaliter. Per secundum vero perficitur ab intelligibili ut intelligibile est, obiective; ab actu vero intelligendi, formaliter.

His itaque stantibus, facile patet responsio ad omnia, distinguendo de quo ordine operationum sit sermo. In primo namque omnia sunt singularia, sed non singularia materialia nisi phantasma: et tunc patet incoeptio intellectus a phantasmate. In secundo vero, obiectum est universale.

V. Singillatim ergo respondendo, ad primum conceditur totum in primo ordine: sed consequentia nihil valet, quia in illo nulla est intellectio. – Si vero de intellectu ut intellectus est, loquatur, dicitur quod intellectus incipit non ab eo in quo finit sensus, sed a proximo sibi: hoc autem est universale corporeum *. Falsum est enim quod potentiarum ordinatarum posterior incipiat a termino prioris; sed bene a proximo sibi. Unde cogitatio non a sensatis, sed elicitis intentionibus primo perficitur.

* *incorporeum* edd. 1508, 1514.

Ad secundum vero dicitur falsum esse quod oporteat abstractionem fieri a noto, tam de abstractione intellectus possibilis quam agentis. Et de agente quidem, patet. De possibili vero, manifestum fit ex sensu, visus enim abstrahit colorem ab odore pomi ignoto sibi: tali enim pacto intellectus possibilis considerat universale, et non particulares conditiones.

Ad tertium autem dicitur quod, si est sermo de intellectu ut re, conceditur quod primum movens est singulare; sed non materiale, sed immateriale, scilicet intellectus agens: falsum enim supponitur, scilicet quod in tali motione obiectum sit primo movens. Sed tunc consequentia nihil valet, Ergo singulare primo cognoscitur: quia intellectus agens et obiectum in phantasmate in hoc primo ordine non movent obiective, sed active potius. – Si vero est sermo de intellectu ut intellectus est, sic, concesso quod primo movens sit obiectum, negatur quod sit singulare; sed dicitur quod est natura universalis quae obiective perficit, movet et facit esse in actu intellectum; quoniam illa est primo repraesentata per speciem intelligibilem, et primo intelligibilis, ut in littera dicitur.

VI. Circa secundam conclusionem * dubium occurrit: quia, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, et intellectus nunquam, neque in actu recto neque reflexo, assimiletur singulari, sequitur quod nunquam cognoscat ipsum.

* Cf. num. I.

Et confirmatur. Quia si intellectus intelligit singulare, sive recte sive reflexe, sequitur, Ergo format in se conceptum ipsius singularis: cum omnis intellectio in conceptu aliquo consistat, et propositio singularis formari non potest nisi conceptus incomplexus termini singularis habeatur. Sed in intellectu non potest esse conceptus materialis individui ut sic. Ergo. – Probatur minor: quia conceptus est similitudo expressa rei conceptae; repugnat autem intellectui nostro hic habere similitudinem materialis individui, ut patet, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc. Et nihil prohiberet ponere species intelligibiles singularium in intellectu nostro: par enim est ratio, quoad hoc, de similitudine impressa et expressa.

Ad oppositum autem ducit demonstratio Aristotelis, in II *de Anima* *, de sensu communi, quod oportet iudicem discernentem aliqua duo, cognoscere utrumque. Sed intellectus ponit differentiam inter universale et singulare. Ergo.

* Text. comm. 146. -Did. lib. III, cap. II, n. II; s. Th. lect. III.

VII. In hac difficultate dicendum mihi videtur et quod intellectus cognoscit utrumque; et quod non format proprium conceptum singularis, sed intelligit ipsum in conceptu alterius, qui tamen est eius quodammodo.

Ad quorum evidentiam, sciendum est quod dupliciter experimur nos intelligere aliquid, scilicet in seipso, et in alio. In seipso quidem, cum cognoscendo formamus in nobis conceptum illius rei quam intelligimus: sicut, cum intelligimus grave, formamus in nobis conceptum propriae rationis formalis ipsius gravitatis; et cum percipimus bovem, formamus in nobis conceptum propriae differentiae, etc. In alio vero, cum unum concipimus, et aliud in illo concepto arguimus inveniri, quod tamen quid sit non concipimus: sicut, cum concipimus sapientiam infinitam esse, rem quandam excellentissimam subesse arguimus, quid tamen sit res illa ignotum est. Sic enim res illa et nota quodammodo et ignota est: nota quidem in alio, scilicet in conceptu sapientiae infinitae, ignota secundum suam rationem formalem, et consequenter in proprio conceptu; nota arguitive, ignota directe; nota quantum ad quaestionem *quia est*, ignota quantum ad quaestionem *quid est*.

Et hoc modo singulare materiale notum est intellectui nostro. Nunquam enim concipere nos experimur, sive directe sive indirecte, *Socrateitatem;* quamvis concipiamus singularitatem in communi. Si enim conciperemus hoc album aut hunc hominem proprio conceptu, illo intellectus, ut intellectus est, esset hoc materiale signatum, et quidditativam cognitionem haberet singularis ut sic: cum nihil aliud sit nosse *quod quid erat esse* alicuius, quam concipere illud secundum proprium illius conceptum ut sic. Sed bene experimur quod ponimus differentiam inter Socratem et *quod quid erat esse* hominis, inter *hoc* et *universale:* et ideo oportet quod utrumque cognoscatur. Sed ad hoc sufficit cognitio arguitiva. Concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se etc., arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis etc., differens ab universali sibi oblato per differentiam sibi incognoscibilem quidditative, scilicet *Socrateitatem;* ut de Deitate exemplariter manifestum est.

Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scilicet confuse et arguitive, eius, non repraesentative. Quemadmodum Deitas concipitur in alieno conceptu, qui est tamen Deitatis conceptus non repraesentative, sed arguitive;

et hoc sufficit ad ponendum differentiam inter Deitatem sic cognitam, et id quod directe concipimus.

VIII. Et propterea divus Thomas in corpore articuli intellectum cognoscere singulare dicit, et in responsionibus * ad colligationem partis sensitivae cum intellectiva confugit; insinuans per hoc quod nunquam intellectus hoc signatum individuum conceptu proprio nisi in cogitativa attingit, et quod per illam ipse intellectus arguitive attingit ad illud. Et hoc expressius indicat in Qu. *de Anima*, art. 20, in responsione ad primum secundo loco obiectorum, ubi dicit quod ista reflexio non perficitur nisi adiunctione virtutis imaginativae. – Et haec si bene perspexeris, multa obscura patefient tibi.

* Ad I, 2.

Nec te moveat quod in calce corporis articuli dicat quod intellectus, cognoscendo indirecte singulare, format hanc propositionem, *Socrates est homo;* propterea quia formare hanc propositionem exigit formare conceptum Socratis. – Perspice supradicta *, et vide quod intellectus format hanc propositionem de ignota Deitate, si vocaretur A, *A est substantia prima* etc., et tamen careret proprio conceptu ipsius A. Ita intellectus format propositionem hanc, *Socrates est homo,* solo illo conceptu confuso et *quid nominis* contentus in seipso, ut patet ex dictis.

* Num. praeced.

IX. In responsione ad quartum nota duo. Primum est, quod responsio consistit in hoc, quod arguendo committitur sophisma *Figurae dictionis* a *quid* ad *quomodo:* quoniam idem dicitur esse quod cognoscitur a sensu et intellectu, sed non eodem modo; quia a sensu concrete, ab intellectu abstracte. Et ideo cum subsumitur, *Sensus cognoscit singulare,* perinde est ac si diceretur quod sensus cognoscit concrete: hoc enim est cognoscere singulare, ut in littera dicitur.

Secundum est, quod hinc habes quod aliquid defert secum species visibilis, quod visu non discernitur; et similiter species audibilis, et similes. Percipiunt enim sensus obiecta sua tantum signate; quidditates autem et passiones eorum quae simul vehuntur, ab altiori potentia discernuntur. Quod tamen non est alia cognoscere nisi oblata per species sensibiles, alio modo quam sensus exterior aut vis inferior.

X. In hoc articulo adverte quod Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. III *, tenet quod intellectus noster intelligit singulare sensibile intuitive, hoc album etc. quod sentitur, et sensationem ipsam; et affert pro se primam et quartam rationes quae in littera fiunt arguendo. Sed quia solvuntur in littera, non oportet aliter laborare.

* Art. 2.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT COGNOSCERE INFINITA

De Verit., qu. II, art. 9; *Compend. Theol.*, cap. CXXXIII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra * dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

* Qu. XII, art. 1.

2. PRAETEREA, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis [α] et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. PRAETEREA, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et [β] eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem [γ] intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu [δ].

4. PRAETEREA, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra * dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest [ε] super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

* Qu. LXXVI, art. 1.

SED CONTRA EST quod dicitur in I *Physic.* *, quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum.*

* Cap. IV, n. 4; S. Th. lect. IX. – Cf. lib. III, cap. VI, n. 10; S. Th. lect. XI.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis *. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu *, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III *Physic.* * Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

* D. 752.

* D. [illegible].

* Cap. VI, n. 2, 3. – S. Th. lect. X.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem: alioquin haberet rationem [ζ] totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III *Physic.* *: est enim infinitum *cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere.* Et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur: quod est impossibile.

* Cap. VI, n. [illegible]. – S. Th. lect. XI.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II *Ethic.* * Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem: quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

* Cap. I, n. 4. – S. Th. lect. I.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid [η] dicitur infinitum per

* Qu. VII, art. 1.

α) *proportionis.* – *proportiones* PGpD.
β) *uno et.* – Om. [illegible].
γ) *eodem.* – Om. codices et a b. – Pro *multa*, *simul multa* [illegible], *multa simul* D.
δ) *Ergo ... in habitu.* – Om. [illegible]; *in habitu* om. [illegible] a.
ε) *potest.* – *esse* addunt PABC[illegible].
ζ) *rationem.* – [illegible] E, *totius rationem* Pab.
η) *aliquid.* – Om. ABCDEFab.

privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale [θ], quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri *, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

θ

* D. 356.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive [ι]: quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro. ι

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur [κ] per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod [λ] est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit. κ λ

θ) *formale.* – Om. codices et *a b.*
ι) *successive.* – *in accipiendo intentiones* addit D.
κ) *terminatur.* – *determinatur* P.
λ) *quod.* – *secundum quod* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore sunt tres conclusiones, aut una habens tres partes, scilicet: Intellectus noster nec actu nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia tantum. Et probatur in littera tali ordine: quia primo probatur pars affirmativa, scilicet quod in potentia; secundo, prima negatio, scilicet quod non actu *; tertio, secunda negatio, scilicet quod nec habitu.

* Cf. num. III.

Quoad *primum,* ratio est haec. Obiectum intellectus nostri non compatitur infinitum nisi in potentia: ergo intellectus noster potest intelligere infinita in potentia. – Antecedens probatur: quia illud est quidditas sensibilis, quae non habet infinitatem nisi in potentia, ut patet III *Physic.* – Consequentia vero probatur: quia eodem modo oportet se habere intellectum ad infinitum, quo se habet illius obiectum. Quod probatur: quia oportet potentiam proportionari obiecto proprio.

II. Circa hanc rationem adverte primo, quod tenet propterea quia quidditas rei materialis supponitur obiectum et motivum et adaequatum intensive respectu intellectus nostri pro statu isto, de quo est sermo. Si enim intellectus ab ea movetur, et in nihil potest quod illius aliquid aliquo modo non sit ut sic, consequens est quod unumquodque ita se habet ad cognosci a tali intellectu, quomodo se habet ad talem quidditatem. Quod ergo in tali quidditate in potentia tantum invenitur, in intellectu quoque illo potentialiter tantum inveniri oportet. Et ideo infinita, ut quidditas sensibilis in essendo, sic intellectus in cognoscendo non nisi in potentia habet.

Adverte secundo, quod haec ratio non tantum probat partem affirmativam, scilicet quod intellectus intelligit in potentia infinita; sed negativam, scilicet quod non in actu. Veruntamen in littera ex propriis infiniti et actus, additur ratio specialis ad partem hanc negativam.

* Cf. num. I. III. Quoad *secundum* ergo *, probatur dupliciter, ex eadem tamen radice. Primo, sic. Infinitum non habet unam speciem: ergo non potest actu cognosci ab intellectu nostro. – Consequentia nota: quia intellectus noster non potest simul actu intelligere nisi unica specie repraesentata. – Antecedens probatur: quia alioquin infinitum haberet rationem totius et perfecti.

Secundo, sic. Infinitum non potest cognosci nisi accipiendo partem post partem: ergo non potest actu cognosci nisi numerando partes. Sed hoc est impossibile fieri actu. Ergo non potest actu cognosci. – Antecedens patet ex definitione eius III *Physic.* Consequentiae sunt per se notae.

IV. Circa primam rationem dubium occurrit. Quoniam aut falsum assumit; aut concludit quod infinita a nullo intellectu possunt simul actu cognosci; cuius tamen oppositum superius, in XIV quaestione *, definitum est respectu intellectus divini. Cum enim infinita possint dupliciter repraesentari et cognosci, scilicet per modum infiniti, idest per partem post partem, et per modum finiti, idest simul, ut ibidem * dictum fuit; si in antecedente est sermo de infinito per modum infiniti, verum est, et infert, Ergo infinitum a nullo intellectu est cognoscibile actu. Si autem est sermo de infinito per modum finiti, sic falsum est antecedens: quia non repugnat infinitis repraesentari simul unica specie, ut patet de specie intellectus divini.

* Art. 12.

* In resp. ad 1.

V. Ad hoc dicitur quod prima facie aspicienti ambigua occurrit intentio litterae. Quoniam si attendimus ad conclusionem intentam, constat quod sermo est de infinitorum actuali cognitione quocumque modo, scilicet sive per modum infiniti sive per modum finiti, dummodo distincte infinita cognoscantur. Intendit namque concludere quod intellectus noster non potest actu cognoscere infinita distincte, ut patet in calce corporis articuli, et de se notum est. – Si vero attendimus ad medium terminum, sic videtur quod sit sermo restrictus ad infinitum per modum infiniti: quoniam medium assumptum se tenet ex parte conditionum ipsius infiniti secundum se, quia scilicet habet rationem partis et imperfecti. Si enim ex hoc repugnat sibi habere unam speciem, ergo repraesentari per unam speciem repugnat sibi ex intrinseco; et consequenter impossibile est quod una specie repraesentetur cuicumque intellectui. Sed cum hoc sit falsum, quia infinita una specie repraesentantur actu simul Deo et animae Christi etc.; consequens est ut medium hoc intelligatur de infinito per modum infiniti: sic enim repugnat ex intrinseco repraesentari una specie actu, et cognosci. – Et manifestatur sensus iste ex secunda ratione, quae manifeste loquitur de infinito per modum infiniti.

VI. Subtilius tamen perspicientibus ambiguitatis solutio apparet, recolendo quod non de quacumque specie et cognitione, sed nostri intellectus et naturali pro statu isto, est sermo. Ad cuius evidentiam, scito primo quod infinita, sicut et quodcumque aliud obiectum intellectus nostri, duplicem habitudinem habent respectu intellectus nostri, seu suae speciei et cognitionis: scilicet causae, et repraesentati. Causae quidem, quia scientia nostra causatur et mensuratur a rebus: repraesentati autem, quia res cognita per speciem propriam, qualis est infinitum sensibile si cognoscitur distincte, repraesentatur per propriam speciem.

Scito secundo, quod infinito repugnat ex intrinseco causare speciem sui adaequatam. Et hoc quia habet rationem

partis et imperfecti; idest quia id quod actu est aut habetur de infinitis, partis et imperfecti rationem habet; quoniam *semper est extra aliquid sumere*, ut dicitur in III *Physic.* * Ex hoc enim quod extra id quod actu sumitur aut consideratur, semper restat extra aliquid infiniti, sequitur quod nunquam totum concurrit ad causandum sui speciem, sed semper ut pars; nunquam ut completum, sed semper ut incompletum. Et consequenter nunquam poterit adaequatam sui speciem causare: omne enim totum causans adaequatam sui speciem, oportet secundum se totum causare illam.

* Loc. cit. in corp. art.

Scito tertio quod, quamvis infinito non repugnet distincte repraesentari unica specie per modum finiti, absolute loquendo; repugnat tamen sibi repraesentari sic unica specie naturali nostri intellectus. Prima pars huius dicti patet de infinitis cognitis a Deo. Secunda pars patet ex eo quod species intellectus nostri est causata a rebus; infinito autem repugnat habere talem speciem. Et utriusque ratio est, quia infinito repugnat habere unam speciem proportionalem sibi. Si enim proportionata est infinito, cum ipsum habeat rationem incompleti, ergo ipsa incomplete repraesentabit. Si autem est species excessive repraesentans, quales sunt species non acceptae a rebus, tunc non oportet eas commensurari et proportionari infiniti naturae.

Intendit ergo tam conclusio quam medium de repraesentatione et cognitione infiniti distincte, sive per modum finiti sive per modum infiniti, respectu intellectus tamen nostri quoad naturalia tantum; respectu cuius obiectum habet rationem non solum repraesentati, sed etiam causae et mensurae, quam non habet respectu speciei intellectus divini. Et ideo haec doctrina non repugnat superioribus documentis. – Secunda quoque ratio * servit eidem sensui: quoniam ostendit quod infinitum cognitione ei proportionata, qualem supponit esse nostram, quae ab obiecto causatur et mensuratur, non potest cognosci actu nisi numerando partem post partem.

* Cf. num. III; et num. V fin.

VII. Circa eandem rationem * aliud dubium occurrit: quia non videtur bene fundata super hoc, quod infinitum haberet rationem totius et perfecti. Haec enim consequentia quae fit in littera, scilicet, *Si infinitum haberet unam speciem, haberet rationem totius et perfecti*, fundatur super ista categorica, *Habens unam speciem, habet rationem totius et perfecti:* haec enim constat ex praedicato antecedentis et consequentis. Sed haec est falsa: quoniam sequeretur quod nulla pars haberet unam speciem; similiter nullum imperfectum, etc.

* Cf. num. III

VIII. Ad hoc breviter dicitur quod illa categorica, si sane intelligatur, verissima est et necessaria. Cum enim omne habens unam speciem, adaequetur et comprehendatur ab illa; et nihil cuius aliquid extra manet, comprehensum aut adaequatum sit: consequens est quod quidquid una repraesentante specie contentum est, ut completum et totum se habeat. Alioquin, aliquo irrepraesentato remanente, non adaequaretur secundum quodlibet sui.

Ad obiecta vero dicitur quod pars et imperfectum possunt sumi dupliciter: scilicet materialiter, et formaliter. Et materialiter quidem, una possunt specie praesentari: sed tunc habent rationem totius, quia comprehensi totaliter. – Formaliter vero, impossibile est una specie praesentari. Quoniam distincte praesentari non potest, nisi quidquid est eius, repraesentetur. Sed imperfecto ut sic, et parti hoc repugnat: nam ut sic, sine perfectione qua privat, repraesentatur imperfectum; et pars sine eo cuius est pars. Unde oportet horum plures esse species proprias.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM INTELLECTUS SIT COGNOSCITIVUS CONTINGENTIUM

De Verit., qu. XV, art. 2, ad 3; VI *Ethic.*, lect. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI *Ethic.* *, intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

* Cap. VI. - S. Th. lect. V.

2. PRAETEREA, sicut dicitur in IV *Physic.* *, *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

* Cap. XII, n. 13. - S. Th. lect. XX.

SED CONTRA, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

RESPONDEO DICENDUM quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra * quod per se et directe intellectus est universalium: sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra * dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu *: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

* Art. I.
* Ibid.
* [illegible]

Unde si attendantur rationes universales scibilium [α], omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ab obiecta.

α *scibilium.* – *sensibilium* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore tria: primo, distinguit; secundo, respondet quaesito; tertio, infert corollarium.

Quoad *primum,* primo ipsa distinctio: Contingentia dupliciter, ut contingentia, et ut necessarium habent insertum.– Secundo, distinctionis probatio: quoniam nihil est adeo contingens, in quo non sit aliquid necessitatis. Probatur inductive ex cursu Socratis, etc.

II. Quoad *secundum,* conclusio responsiva trimembris: Contingentia ut sic, directe sensu, indirecte intellectu; ut autem necessitatis ac universalitatis aliquid habent, directe intellectu cognoscuntur. – Primo probatur quoad primas partes simul, sic. Individua materialia his modis noscuntur: contingentia sunt individua materialia: ergo, etc. Probatur minor: quia idem, scilicet materia, est principium individuationis et contingentiae. Probatur hoc ultimum: contingentia oritur ex potentia contradictionis, scilicet esse et non esse; potentia talis est ex materia; ergo.

Secundo probatur quoad ultimam partem, per oppositum, sic. Universalia directe ab intellectu noscuntur: sed contingentia ut necessaria, sunt universalia. – Probatur: quia idem est principium necessitatis et universalitatis, forma scilicet. Et quod universalitatis, probatur: universale fit per abstractionem a materia; oportet enim vel formam vel materiam esse illius radicem. Quod vero necessitatis, probatur: quia quae sequuntur formam, ex necessitate insunt.

III. *Corollarium,* per quod habetur responsio ad obiecta, est quod ly *necessarium* vel *contingens* cum possit sumi pro re ipsa, vel universali ratione rei; si primo modo, sic secatur scientia in eam quae est de necessariis, et eam quae de contingentibus. Si secundo modo, sic omnis scientia est de necessariis: nec habet in hoc sensu locum divisio illa, sed tunc fit divisio scientiae a sensu et opinione, etc.

* Cf. num. II.

IV. Circa probationem primae partis conclusionis * dubitatur: quia falsum assumitur, seu supponitur; vel processus est ex particularibus. Tota enim vis probationis stat in hoc, quia contingens est contingens propter materiam, quae est individuationis principium, ut patet: ex hoc enim infertur, Ergo a sensu directe cognoscitur, etc. Sed haec propositio aut est particularis: et sic non concludit nisi particulariter, Ergo quaedam contingentia directe a sensu tantum noscuntur, etc.; cum tamen littera universaliter quaerat de contingentibus. – Aut est universalis: et sic est falsa. Tum quia dantur contingentia immaterialia, ut patet in actibus liberi arbitrii: tum quia dantur contingentia universalia, ut hominem comburi, etc. Neutra enim ex materia individuante oriuntur: cum ab ipsa haec abstrahant, illa vero omnino aliena sunt.

* Cf. ibid.

V. Circa probationem ultimae partis * dubitatur: quia nulla videtur esse ista differentia inter consequentia formam, et consequentia materiam, quoad necessitatem et contingentiam. Quoniam consequentia materiam distinguuntur in necessaria et contingentia: mors enim et corruptio necessario insunt, et tamen ex materia. Et similiter consequentia formam distinguuntur in necessaria et contingentia: ridere enim est operatio sequens formam, et tamen contingenter inest; non enim oportet Socratem ridere.

VI. Circa conclusionem principaliter intentam, totumque articulum, dubium occurrit: quia totus iste labor otiosus videtur, et per accidens. Otiosus quidem, quia nihil hinc habetur nisi quod contingentia in particulari per sensum, in universali per intellectum cognoscuntur. Hoc autem et scitum erat prius *, ex hoc quod intellectus est universalium et sensus singularium. Et rursus in hoc nulla differentia est inter contingens et necessarium: quoniam utraque in particulari ad sensum, in universali ad intellectum spectant. – Per accidens vero, quia ex universalitate et particularitate pendet solutio, ut patet in littera. Necessitas autem et contingentia per accidens his conditionibus annexae sunt. Ergo, etc.

* Cf. art. I.

VII. Ad evidentiam horum, ex *quod quid est* contingentis et necessarii procedendum est. Contingens enim cum sit *quod potest esse et non esse* *, necessarium autem *quod impossibile est aliter se habere,* ut patet V *Metaphys.* *; consequens est quod contingentia et necessitas entium, reales non logicae differentiae, diversas habeant radices; ita quod contingentia ex potentia, necessitas vero ex actu oriatur. Cuius etiam signum est quod in his inferioribus, in quibus plurimum est de potentia, maxime viget contingentia; in rebus vero superioribus, maxime actus naturam participantibus, aut omnino non est, aut secundum quid est contingentia: simpliciter enim entia illa necessaria sunt, et tantum habent contingentiae, quantum potentiae cuiusdam admixtionem patiuntur. Unde actus purus omnino liber est a contingentia omnino.

* Cf. Arist. *Analyt. Prior.*, lib. I, cap. XII, n. 2, 3. – * S. Th. lect. VI. – Did. lib. IV, cap. V, n. 3.

Verum quia potentia in rebus materialibus differentia substantialis aut proprietas materiae est, et actualitas ex parte formae se tenet; ideo contingentia, non simpliciter, sed sensibilium, ex materia, necessitas autem ex forma oriri in littera, de sensibilium cognitione tractante, dicitur. Et quoniam materia, ut materia est, in individuis tantum sensibilibus invenitur in esse reali; forma autem esse habet, et perfectius, absque sensibili natura admixta: idcirco contingentia individuis materialibus in littera attribuitur, non quod sola aut omnia individua materialia sint contingentia (cum etiam in universalibus materialibus dentur contingentia, et in caelestibus nihil sit contingens), sed quia individua materialia sunt primo contingentia in genere materialium; universalia enim eorum, cum a materia recedere incipiant et formae rationem indui, secundario contingentia sunt. Et propter hoc contingentia et singulare sensibile connexa sunt non per accidens, sed per se, ratione proprii principii utriusque.

Nec propterea removetur quin materiam aliqua necessitas sequatur, aut formam aliqua contingentia comitetur; sed bene sequitur quod formae nulla contingentia adiungatur nisi ratione potentiae admixtae; et similiter materia nullius necessitatis sit causa nisi ratione actus quem participat. Materia enim ratione potentiae, cum utramque contradictionis partem respiciat, necessarium non respicit; participatione vero actus, necessitatis expers non est. Et hoc dupliciter. Quia vel ut participat actualitatem, induendo modum actus, puta quia hoc ipsum quod est esse in potentia, habet actu: et sic convenit sibi necessitas ordinis ad utramque contradictionis partem sub disiunctione, et hinc provenit necessitas corruptionis utriusque. Vel ut participat actum per analogiam seu proportionem ad ipsum: et sic convenit sibi necessitas dispositionum materialium, et hinc fit ut quaedam accidentia dicantur consequi materiam, ut quantitas, etc. – Et similiter formam cum ratione actualitatis non consequatur potentia contradictionis, sed potius actuale aliquid; quidquid ipsam non inseparabiliter comitatur, totum, ut sic, ratione potentiae sequitur. Dico autem *ut sic,* idest inquantum separabilis rationem habet: quantum enim separabilitatis, tantum habet elongabilitatis ab actu, et proximitatis cum potentia. – Unde facile patet responsio ad omnia quaesita et obiecta.

VIII. Ad primum ergo dubium * dicitur dupliciter. Primo, quod contingentia attribuitur individuis materialibus non tantum, sed primo; non simpliciter, sed in genere sensibilium, de quorum cognitione est quaestio. Et ideo non obstat quod detur contingentia et in rebus immaterialibus secundum esse, ut in voluntate; et secundum rationem, ut in universalibus.

Secundo dicitur quod, quantum ad praesentem litteram spectat, contingentia distinguuntur hic non tantum contra necessaria, sed etiam contra *rationes contingentium:* ita quod universalia contingentium in littera comprehenduntur sub rationibus contingentium, et non sub ipsis contingentibus.

* Cf. num. IV.

Nec contra hoc potest obiici quod sic nulla esset differentia inter contingentia et necessaria in sensibilibus quoad cognosci, quoniam nec ipsa necessaria directe intelliguntur, sed rationes eorum. – Solvitur enim hoc per interemptionem. Quoniam entia necessaria, ut sic, abstrahunt ab omni tempore et mutatione, cum sint impossibilia aliter se ha-

bere: ac per hoc, cum ista sint consequentia materiam necessaria, quanto magis appropinquant ad materiam, tanto minus sunt necessaria. Entia vero contingentia e converso se habent. Et propterea, formaliter loquendo, negatur quod necessaria sensibilium repugnent intelligibilitati: quoniam inquantum necessaria sunt, non habent aliquam repugnantiam, immo habent proximitatem, quia scibile oportet esse necessarium. Sed quod quaedam necessaria sensibilia directe non intelligantur, hoc est per accidens, quia sunt particularia sensibilia. Sed ipsa contingentia habent per se repugnantiam ad intelligibilitatem: quia ut contingentia sunt, ex materia sunt, quia ex potentia, quae est materiae differentia. Rationes autem eorum, quia a materia aliqualiter abstrahunt, quanto a materia recedunt, tanto a contingentia separantur, et perceptibiles sunt ab intellectu: et propterea merito ab ipsis contingentibus distinctae sunt in proposito. – Utraque tamen responsio, quoad rem, in idem redit: sed pro litterae intellectu, haec explicari expedit.

* Cf. num. v. IX. Ad secundum vero * dicitur quod distinctio illa quae adducitur, sane intellecta, vera est: nec obstant differentiae * Num. vii. assignatae in littera. Ut enim ex dictis * patet, differentia inter consequentia formam, et materiam, in hoc quod illa necessaria, haec contingentia sunt, intelligitur de forma ut forma seu actu, et materia ut materia seu potentia. Distinctio vero consequentium tam formam quam materiam in necessaria et contingentia, intelligitur de forma ut complectitur in se rationem actus et potentiae; et similiter de materia ut habet rationem potentiae et sapit rationem actus aliquo modo, ut expositum est.

X. Ad tertium autem * dicitur quod articulus iste, cum * Cf. num. vi. suo processu, necessarius et per se est. Nec est verum quod nihil aliud hinc habeatur nisi quod contingentia in particulari per sensum, in universali vero per intellectum apprehenduntur. Sed hinc habetur quod contingentia, absolute loquendo, sensu, non intellectu apprehenduntur, nisi indirecte. Unde non discutitur hic prius notum; sed ponitur subtilis differentia inter necessarium et contingens quoad cognosci, quia necessarium spectat ad intellectum, contingens ad sensum. Et hoc quia contingentia in rebus sensibilibus est conditio consequens materiam individuantem sensibilia; necessitas autem formam fundantem omnem universalitatem. – Unde non per accidens se habent contingentia et necessitas ad universalitatem et particularitatem, sed per se; quamvis non per se primo, sed ratione communis radicis. Materia enim, ut materia, radix est contingentiae atque individuationis; et similiter forma, ut forma, radix est necessitatis et universalitatis. Et haec connexio aperte assignatur in littera ratio conclusionis. Quare, etc.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT FUTURA

Supra, qu. LVII, art. 3; IIª IIªᵉ, qu. XCV, art. 1; qu. CLXXII, art. 1; I *Sent.*, dist. XXXVIII, art. 5, ad 2; II, dist. VII, qu. II, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. CLIV; *De Verit.*, qu. VIII, art. 12; *De Malo*, qu. XVI, art. 7; *Compend. Theol.*, cap. CXXXIII, CXXXIV; *In Isaiam*, cap. III.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt [α] ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. PRAETEREA, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere [β] potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget [γ] intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. PRAETEREA, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt [δ] quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

* Vers. 6, 7. SED CONTRA EST quod dicitur VIII *Eccles.**: *Multa hominis afflictio, qui* [ε] *ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

RESPONDEO DICENDUM quod de cognitione futurorum eodem [ζ] modo distinguendum est, sicut de * Cf. art. praec. cognitione contingentium *. Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, * Art. 1. ut supra * dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu [η] perceptibiles: et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra * dictum est cum de Dei * Qu. xiv, art. 13. scientia [θ] ageretur. – Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit XII *Confess.**, anima habet quandam vim * [illegible] XII [illegible] sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere: et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit parti-

α) *abstrahunt.* – *abstrahuntur* PBDab. – Pro *habent*, *habet* BsD.
β) *cognoscere.* – *praecognoscere* [illegible].
γ) *viget.* – *indiget* Pab.
δ) *sunt quae cognoscunt.* – *praecognoscunt* ABCDE, *quem cognoscunt* pF, *cognoscunt* [illegible].
ε) *qui.* – *quae* ABCE, *quia* D. – Pro *praeterita*, *praesentia* P.
ζ) *eodem.* – [illegible] BD. – Post *sicut* ABCDEF addunt [illegible].
η) *intellectu.* – *intellectui* D.
θ) *de Dei scientia.* – *de Dei praesentia* ABCFab, *de Dei* [illegible] *scientia* DEGab.

ceps notitiae futurorum. – Et haec quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt*: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis[ι] sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

* Vide *Civit.* lib. VI. - Did. vol. II, pag. 121.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo[κ] non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium[λ]. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt *, ut supra ** dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. – Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium[μ]. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa[ν] multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus: quia, ut dicitur in libro *de Somn. et Vigil.* *, *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione*[ξ] *aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur*[ο] *a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur*[π] *futura.*

* D. 441. ** Qu. LVII, art. 3.

* *De Divinat. per Somn.*, cap. II. - S. Th. lect. II.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia[ρ] et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro *de Somn. et Vigil.* *, quod *quidam imprudentissimi*[σ] *sunt maxime praevidentes: nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota*[τ] *secundum movens ducitur.*

* *De Divinat. per Somn.*, ibid.

ι) *corporis.* – *corporeis* codices et *a b.*
κ) *ideo.* – Om. P.
λ) *spiritualium et corporalium.* – Om. ACDEFG*ab.*
μ) *corporalium.* – *materialium* addunt P*b.*
ν) *causa.* – *causae* codices.
ξ) *turbatione.* – *perturbatione* ABCDE.
ο) *sentiuntur.* – *sciuntur* F*a.*
π) *praevidentur.* – *praevident* codices et *a b.*
ρ) *pluvia.* – *pluviae* codices.
σ) *quidam imprudentissimi.* – *quidam non prudentissimi* ACEFG et ed. *a.*
τ) *mota.* – Om. G. – *ducitur* om. sB.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est. – In corpore duo: primo, respondet quaesito directe; secundo, amplificando quaestionem, respondet universaliter de cognitione futurorum.

Quoad *primum,* est unica distinctio bimembris, cum conclusionibus iuxta singula membra. Distinctio est: Futura dupliciter, secundum seipsa, vel secundum eorum rationes, ut de contingentibus dictum est, etc.

Conclusio prima: Futura ut sic, intellectu non nisi reflexe noscuntur. – Probatur: quia sunt singularia.

Conclusio secunda: Futurorum rationes intellectu perceptibiles sunt, et scientiae possunt esse de eis, etc. – Probatur: quia universales sunt. – Omnia declaranda relinquuntur iuxta distinctionem in praecedenti articulo de contingentibus.

II. Quoad *secundum,* extenditur quaestio ad omnia futura, et non solum sensibilia; et ad omnem intellectum, et non solum humanum. Atque respondetur cum distinctione trimembri, singulis conclusionibus iuxta membra singula appositis.

Distinctio est: Futura dupliciter, in seipsis, vel causis suis; et his vel necessariis, vel ut in pluribus.

Conclusio prima: Futura in seipsis a solo Deo cognoscuntur, propter aeternitatis intuitum.

Conclusio secunda: Futura in causis necessariis a nobis noscuntur certe. – Declaratur in eclipsi.

Conclusio tertia: Futura in causis ut in pluribus, noscuntur per coniecturam plus et minus, iuxta inclinationem causarum. – Patet ex se.

Circa haec nihil occurrit repetendum: sed pertinentia ad primo dicta, in praecedenti articulo; pertinentia ad nunc dicta, in qu. XIV * videantur.

* Art. 13; Cf. Comment.

III. In responsione ad secundum afferuntur duae opiniones de causa praevisionis futurorum ab anima nostra, iuxta mortem praecipue, ut Gregorius vult in IV *Dialogorum* *; et in somnis, ut experimur; et similiter in extasi, et universaliter in alienatione a sensibus. Prima est quod anima ex sui natura hoc habet. Secunda est quod anima habet hoc ex participatione superiorum causarum.

* Cap. XXVI.

Primam, ex Augustino, et Platonicam dicit et irrationabilem: quia talis modus cognoscendi, scilicet per participationem superiorum seu idearum, non est connaturalis animae nostrae.

Secundam declarat, primo distinguendo causas superiores in spirituales et corporales, etc. Et reddendo causam quare magis in alienatione sensuum: quia scilicet maior approximatio seu conversio ad spiritualia per recessum a corporalibus, quoad primas; et quia noctes silentiores, aer quietus, et in somnis parvi motus interiores percipiuntur, utpote aliis non impedientibus, et anima etiam non intenta aut occupata aliis, quoad secundas.

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM, ET EA QUAE SUNT IN IPSA, COGNOSCAT

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt *.

* Cf. qu. LXXXIV, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM COGNOSCAT PER SUAM ESSENTIAM

Supra, qu. XIV, art. 2, ad 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXV; III, cap. XLVI; *De Verit.*, qu. VIII, art. 6; qu. X, art. 8; Qu. *de Anima*, art. 16, ad 8; II *de Anima*, lect. VI; III, lect. IX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX *de Trin.* *, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

* Cap. III.

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ut dicitur III *de Anima*.* Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicuius, ut supra * dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus [α] et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

* Cap. IV, n. 12; s. Th. lect. IX. - Cf. *Metaphys.*, lib. XI, cap. IX, n. 5; s. Th. lect. XI.
* Qu. LXXVI, art. I.

Sed contra est quod dicitur in III *de Anima* *, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentias [β] eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

* Ibid.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaphys.* *: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit [γ] materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I *Physic.* * Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

* S. Th. lect. X. - Did. lib. VIII, cap. IX, n. 6.
* Cap. VII, n. 16. - S. Th. lect. XIII.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. – Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam [δ]: etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. – Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet [ε] in genere rerum sensibilium: unde *possibilis* nominatur *. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit [ζ] actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis [η]; participans autem est infra participatum, secundum eos.

* Cf. Aristot. de *Anima*, lib. III, cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem [θ] formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt *, per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra * dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secun-

* Cf. qu. [illegible]
* Qu. [illegible]

α) *intellectus.* – *intelligens* ABDEFa.
β) *essentias.* – *essentiam* PEGab.
γ) *nisi quod ... cognoscit.* – Om. BFGa.
δ) *suam.* – *suam eius* pF, *eius* [illegible].
ε) *se habet.* – Om. [illegible].
ζ) *fit* – *sit* [illegible].
η) *intelligibilis.* – *intelligibilem* Pb.
θ) *participationem.* – [illegible]

dum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus [ι] intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra * dictum est. Unde et [κ] Augustinus dicit, in IX *de Trin.* *: *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse* [λ] *sempiternis rationibus debeat.* – Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens [μ] percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X *de Trin.* *, de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere,* idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

* Qu. LXXXIV, art. 5. * Cap. VI. * Cap. IX.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam [ν] novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem [ξ] per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu [ο], propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod *in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur:* per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia *. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens: sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III *de Anima* *, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in [π] substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est *.

* Cf. supra, qu. LV, art. 1, ad 2. * Comment. XV. * In resp. ad 2.

ι) *mediantibus.* – *intelligit* addit P.
κ) *et.* – Om. *Pab.*
λ) *esse.* – *est si se* ed. *a*, *est si est* omisso *debeat* F.
μ) *mens.* – *modo* codices et *a b.*
ν) *per seipsam.* – *per se* Pab, om. DEF.
ξ) *autem.* – *et Diarii filius* addit D; cf. qu. XVII, art. 2, not. ε.
ο) *intellectum in actu.* – *intelligibile* G, *intellectum* ed. *a.*
π) *nisi in.* – *in* AE, *nisi* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus ex saepe dictis * clarus: ly enim *per* notat rationem intelligendi, qualem ponimus in specie intelligibili. Ita quod sensus est: An ipsa essentia animae sit sibi ipsi ut species intelligibilis respectu sui ut cognitae.

* Cf. qu. LV, art. 1, Comment. n. 1; qu. LVI, art. 1, Comment. n. IV; qu. LXXXIV, art. 2, Comment. n. I.

In corpore unica est conclusio responsiva quaesito, habens duas partes, alteram affirmativam, alteram negativam, scilicet: Anima nostra non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit. Circa quam facit tria: primo, probat eam quoad utramque partem simul; secundo, declarat partem affirmativam, quid scilicet sit ille suus actus, ibi: *Si igitur intellectus humanus* *; tertio, manifestat modos quibus anima cognoscit se per suum actum *.

* Cf. num. XIV. * Cf. num. XVI.

II. Quoad *primum,* ponitur talis ratio. Intellectus noster est pura potentia in genere intelligibili: ergo non cognoscit se per propriam essentiam, sed per actum suum. Huius rationis in littera primo ponitur ratio consequentiae expresse, et antecedentis elicitive; deinde probatur antecedens *; et tertio, respondetur tacitae obiectioni, ibi: *Sic etiam Platonici* etc. *

* Cf. num. IV. * Cf. num. V.

III. Ratio antecedentis et consequentiae simul, est haec propositio: *Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu, et non secundum quod in potentia.* – Probatur primo auctoritate Aristotelis IX *Metaphys.*, text. XX.

Secundo, ex ratione obiecti cognoscibilis, scilicet entis et veri, hoc modo. Nulla res habet rationem alicuius entis aut veri, nisi secundum quod in actu rationem illius habet vel participat, etc. Ergo nec rationem naturae cognoscibilis. – Consequentia patet: quia nihil cognoscitur nisi ens et verum. – Antecedens est per se notum: non enim domus in potentia habet rationem domus, nec album in potentia habet rationem albi. Unde non potest cognosci ut domus et album.

Tertio, inductione inchoante a sensibilibus ut cognoscuntur a sensibus: quia coloratum non sentitur visu nisi sit actu coloratum. – Et deinde a sensibilibus ut percipiuntur intellectu nostro: in cuius signum, materia non cognoscitur nisi per analogiam ad formam, ex I *Physic.* – Et demum ad separata a materia deveniendo: quia in eis quaelibet ita

se habet ad hoc quod sit intelligibilis per seipsam, sicut se habet ad hoc quod sit actu. Et manifestatur hoc, graduando intelligentias penes actum et potentiam. Prima enim, quia est actus purus, nulli omnino potentiae admixtus, et completus secundum totam entis latitudinem, ita quod sua actualitas continet omnia actu eminentissimo; quia sic, inquam, est in essendo, ita est in intelligendo; ita quod est intelligibilis per seipsam, continens omnia intelligibilia; et sic per essentiam suam intelligit non solum se, sed omnia alia, et nihil extra se intelligere potest. Aliarum vero intelligentiarum essentiae sunt actus, non tamen puri nec completi; ita quod, eo quia actus sunt in genere intelligibilium, ideo per seipsas intelligibiles sunt actu; eo vero quia non sunt puri, sed potentiae permixti plus et minus, ac per hoc non continent omnia intelligibilia in seipsis actu, ideo per seipsas non sufficienter cognitionem pariunt aliorum. Ultimae autem intellectualis substantiae essentia pura potentia iure est in genere intelligibilium; ac per hoc nec sui ipsius nec aliorum per seipsam cognitionem nata est facere.

Ex his enim habetur ratio et consequentiae et antecedentis. Consequentiae quidem, quia si unumquodque, sicut se habet ad actum, ita ad intelligibilitatem, consequens est, si aliquid ex se nihil habet actus, nihil habet secundum se intelligibilitatis: ac per hoc, intellectus qui est pura potentia in genere intelligibilium, non est per seipsum intelligibilis. – Antecedens vero, quia ex quo intellectus supremus est actus purus, et consequenter se habentes habent aliquid actus et aliquid potentiae, crescente semper potentia cum elongatione ab actu puro; consequens est, iuxta rerum ordinem, ut ultimus intellectus pura potentia sit in illo genere.

* Cf. num. II.
IV. Deinde probatur antecedens * specialiter auctoritate
* Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.
Aristotelis III *de Anima*, text. v *; et ***a quid nominis***, quia *possibilis* nominatur.

* Cf. num. II.
V. Tertio, respondet tacitae obiectioni *. Ubi adverte quod obiectio, cum eius origine, est haec. Quia enim ex dictis in littera expresse habentur duo: primum, quod intellectus noster ex seipso habet virtutem ut intelligat; secundum, quod intellectus noster ex seipso non habet virtutem ut intelligatur: – hinc fit ut ordo intellectuum sit infra ordinem intelligibilium. Si enim perfectio intellectus nostri quam ex se habet, sufficit ad hoc quod intelligat, et non ad hoc quod intelligatur; necessario sequitur quod plus perfectionis requiritur ad hoc quod aliquid intelligatur, quam ad hoc quod aliquid intelligat. Et quoniam videbat divus Thomas hoc ex dictis consequi; et hoc prima facie non videtur esse verum, immo tanquam inconveniens poterat sibi obiici: ideo excludit hanc phantasiam, ostendens hoc esse acceptandum ut conveniens non solum Peripateticis, secundum quorum documenta processit, sed etiam Platonicis. Unde inquit quod etiam Platonici posuerunt intellectum infra intelligibile: et probat, quia intellectus non intelligit nisi participatione intelligibilis; participans autem constat esse infra participatum.

* Cf. ibid.
VI. Circa antecedens * occurrit dubium, quia falsum videtur: quoniam sive intellectus sit idem quod esse animae
* In resp. ad arg. pro quinta opin.
sive non, oportet, inquit Scotus, in Primo, dist. III, qu. VII *, ut sit in se actus quidam. Tum quia potentia ad accidens seu operari, non fundatur supra pura potentia. Tum quia
* Cap. I, n. 3. - S. Th. lect. I.
substantia animae actus est, ut in II *de Anima* * dicitur; et intellectus quoque, si potentia est, in ipsa essentia est ut subiecto. Ergo, etc.

VII. Circa idem antecedens dubium est, an sit facienda vis in vocabulo ***intelligibilis***; an ly *intelligibile* sumatur communiter pro omni re immateriali. Et primum est quaerere an intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, idest sub hoc genere quod vocatur intelligibile. Secundum vero, an sit pura potentia in genere intelligibilium, idest entium immaterialium. – Refert autem plurimum quovis modo intelligatur. Quoniam iuxta primum sensum, limitata est propositio. Iuxta secundum vero, extensa est tam ad ordinem intelligibilium ut sic, quam ad ordinem intellectuum ut sic: ita quod sensus esset quod intellectus noster est pura potentia et in ordine intelligibilium, et in ordine intellectuum.

Est autem praeter diversitatem sensuum ratio dubitandi, quia, si intellectus noster est pura potentia in genere utroque, consequens est quod, sicut ex se non habet rationem intelligibilis, ita non habet virtutem intelligendi: cuius oppositum in littera dicitur. – Si autem in altero genere, scilicet intelligibilium, est pura potentia, sequitur quod intellectus noster non est infimus in ordine intellectuum: quia potest dari inferior, qui scilicet sit pura potentia in ordine intellectuum, maxime distans a primo, qui est purus actus.

VIII. Circa illam propositionem, scilicet quod ordo intelligibilium est supra ordinem intellectuum *, dubium oc- * Cf. num. V.
currit. Quia aut intelligitur simpliciter, aut secundum quid. Non secundum quid: quia penes ordinem secundum quid non graduantur entia in universo. Nec simpliciter: quia constat quod intellectus ut sic, nobilior est quam intelligibile. Quoniam intellectus significat aliquid vivens, cum intelligere vivere sit; intelligibile vero abstrahit a vivo et non vivo. Et rursus intelligibile est propter intellectum, sicut accidens propter substantiam; et non e converso. Et similiter intelligibile potest esse accidens, ut patet de speciebus intelligibilibus; intellectus autem est substantia.

Et confirmatur. Quia ex hoc sequitur quod quilibet intellectus ut sic, esset pura potentia; aut si datur latitudo inter eos, quod quanto intellectus est superior, tanto est magis in potentia; quod est manifeste falsum. – Probatur sequela. Quia si intelligibile est supra intellectum, hoc non est nisi sicut actus est supra potentiam; et cum quilibet intellectus extendat se ad ens secundum communem eius rationem, consequens est quod quilibet se habeat ad totum ens ut potentia ad actum, ac per hoc quilibet sit pura potentia. Vel si aliqua datur latitudo, cum constet quod quanto intellectus est superior, tanto plures et magis entis differentias novit; sequetur quod altior intellectus habet ampliorem potentiam, utpote respectu amplioris intelligibilis. Et sic intellectus divinus, ut intellectus est, esset purissima potentia: quod nefas est cogitare.

IX. Ad evidentiam horum, sciendum est quod, cum duplex rerum ordo in universo inveniatur, scilicet intelligibilis et sensibilis, et ille immaterialitate, iste materia constet; uterque, ut concludit Averroes in III *de Anima*,
comm. v *, dividitur in materiam et formam; ita quod, * In solut. quaest. [illegible]
quemadmodum in genere sensibilium aliquid est ut in pura potentia, et aliquid ut actus, etc., ita in genere rerum immaterialium. – Cum autem intelligere exigat intellectum et intelligibile; et proportio intellectus ut sic ad intelligibile, sit proportio perfectibilis ad propriam perfectionem (cum in hoc consistat intellectus in actu, quod sit intelligibile,
ut ex supra * dictis patet): consequens est ut entia immate- * [illegible] XIV, art. 2.
rialia in duos distribuantur ordines, scilicet intelligibilium et intellectuum.

Et quoniam intelligibile constat ex immaterialitate perfectiva, consequens est ut sicut res se habet ad hoc quod sit immaterialiter perfectiva, ita se habet ad hoc quod sit intelligibilis. Quod enim intelligibile exigat immaterialitatem, patet ex eo quod nullum materiale est intelligibile nisi per abstractionem a materia. Quod vero exigat perfectivitatem, patet ex eo quod intellectus ex hoc constituitur in actu, quia habet ipsum intelligibile. Unde sub hoc genere quod est intelligibile, essentia divina est omnino ut actus purus: quia, immaterialis cum sit, ita est perfectiva intellectus respectu omnis intelligibilis, quod respectu nullius habere potest rationem perfectibilis. – Essentia vero angelica se habet ut actus quidem, sed permixtus potentiae: quia sic perficit intellectum, ut sit perfectibilis per alia intelligibilia. Unde quaelibet intelligentia praeter primam, intelligit aliquid extra se. – Essentia vero animae nostrae se habet ut pura potentia. Ex eo enim quod est immaterialis, continetur infra istud genus: sed ex eo quod perfectivitatem nullam habet in actu ex se (quod manifestat receptio omnium intelligibilium in ea, et ipsius in nullo), purae potentiae locum tenet. Ac per hoc, infimo loco posita, terminat genus intelligibilium. Sensibilia siquidem dicuntur intelligibilia in potentia aequivoce ab anima: anima enim est intelligibilis in potentia, ut infra genus intelligibilium contenta; res vero sensibilis dicitur intelligibilis in poten-

tia, ut res extra genus. Et rursus, anima dicitur intelligibilis in potentia propria; res vero sensibilis dicitur intelligibilis potentia extrinseca, immo alterius generis, scilicet ipsius animae, quae potest facere eam intelligibilem. Unde Averroes, in libro *de Sensu et Sensato* *, pulchre dixit quod res sensibilis *transfertur de ordine in ordinem,* cum fit per intellectum agentem intelligibilis actu.

* III *de Anima*, comment. XVIII.

Quia vero intellectus constat immaterialitate perfecta seu perfectibili per ipsum intelligibile, consequens est ut unumquodque, quemadmodum se habet ad hoc quod sit per intelligibile ut sic perfectum, ita se habet quod intelligat. Quod enim ad intellectum exigatur quod sit immaterialis, planum est. Quod vero sit perfectus vel perfectibilis per intelligibile, ex radice cognoscitivi gradus patet. Ostensum est enim supra * quod ex hoc ipso quod res est non solum ipsa sed alia, est cognoscitiva; et consequenter ex hoc quod res est non solum ipsa sed alia intelligibiliter, est intellectiva: esse autem alia intelligibiliter, cum contingat et actu et potentia, nihil aliud est quam perfectum vel perfectibile esse per intelligibile ut sic. – Unde in ordine intellectuum, divinus intellectus, qui est ipsum totum suum intelligibile in actu secundo, est actus purus. – Angelicus vero, qui est totum suum naturale intelligibile in habitu, seu in actu primo, cum non omnia simul actu intelligat, habet rationem actus permixti potentiae. Et hic est magna latitudo, secundum quod quilibet intellectus est semper suum primo intelligibile, quod est propria essentia: intellectus enim qui est actualius et universalius intelligibile, est nobilior. – Intellectus vero humanus, qui nullum actu intelligibile est, eo quod est *sicut tabula rasa,* est pura potentia in ordine etiam intellectuum. Habet enim quod intellectus sit, ex eo quod perfectibilis per intelligibile ut sic: quod vero in pura potentia, ex eo quod nullum actu intelligibile actu aut habitu habet ex sui natura.

* Qu. XIV, art. I.

X. Ex his autem facile responderi potest ad dubia mota. Ad primum * enim, iam patet quod stat aliquid esse puram potentiam in genere immaterialium, et tamen actum in genere sensibilium. Unde Scotus deceptus est, ac si pura potentia in genere intelligibili esset pura potentia simpliciter in genere entium: anima enim est actus corporis sensibilis, est autem potentia pura intelligibilis.

* Cf. num. VI.

XI. Ad secundum * vero, iam patet quod intellectus noster est pura potentia in utroque ordine, scilicet intelligibilis et intellectus, diversa tamen ratione. Et ad obiectionem in oppositum, negatur sequela: quoniam non est par ratio de intellectu et intelligibili respectu purae potentiae; quia potentia est conditio diminuens rationem intelligibilis, non autem rationem intellectus. Et hoc quia intelligibile habet rationem perfectivi; intellectus vero huius disiuncti quod est *perfecti aut perfectibilis:* constat enim quod potentia minuit rationem perfectivi, non autem perfectibilis. Et ad hoc pertinet ratio quae innuitur in littera: quia scilicet plus requiritur ad hoc quod aliquid dicatur absolute intelligibile quam intellectus, quia ordo intellectuum est infra ordinem intelligibilium.

* Cf. num. VII.

XII. Ad tertium * dicendum quod, quamvis possit dici quod intellectus et intelligibile se habent sicut excedentia et excessa, quia ille substantia, vivens, finis gratia cuius, etc., illud vero actus et propria perfectio viventis ut sic, etc.; videtur tamen mihi quod, formaliter loquendo de intellectu et intelligibili ut sic, superior simpliciter sit ordo intelligibilium. Quoniam proportio intellectus ad intelligibile est proportio vel perfecti vel perfectibilis ad propriam perfectionem: constat autem quod duarum rationum formalium se habentium ut propria potentia et proprius actus, illa quae habet rationem actus est simpliciter nobilior, ut patet. Et confirmatur hoc auctoritate Aristotelis XII *Metaphys.,* comm. LI *, ubi vult quod, si Deus intelligeret aliquid extra se, quod haberet aliquid nobilius, quia intelligibile est propria perfectio intellectus.

* Cf. num. VIII.

* S. Th. lect. XI. - Did. lib. XI, cap. IX, n. 3.

XIII. Ad obiecta vero in oppositum dicitur: et primo ad primum, dupliciter. Primo, quod falsum est quod intelligibile abstrahat a vita: immo eiusdem vitae causa nobilior est intelligibile quam intellectus, quia hic ut materia, illud ut forma. – Secundo dicitur quod esse vivum, esse substantiam, et alia huiusmodi, accidunt intellectui et intelligibili ut sic; sicut esse figuram accidit triangulo ut habet tres, et universaliter omne quod est extra differentialem conceptum inferioris alicuius, sive superius sit sive inferius, accidens, idest extra rationem formalem, est. Unde penes ista non est consideranda nobilitas rerum. Et ratio in promptu est: quia rationes rerum pensandae sunt ex propriis tantum, quae conveniunt eis per se primo, et non ratione superiorum aut inferiorum. Intellectui autem et intelligibili ut sic, convenit praedicta proportio *, secundum quam intellectus manifeste est inferior.

* Cf. num. praec.

Ad confirmationem vero ultimo adductam, negatur sequela. Et ad probationem, admissa illa negativa, scilicet quod intelligibile non est supra intellectum nisi sicut actus supra potentiam; respondetur quod, cum ordo superioritatis supponat distinctionem inter superius et inferius, consequens est quod ubi intellectus et intelligibile sunt idem, ibi ordo praevenitur ab identitate, nec potest esse ordo secundum rem, sed rationem tantum. Et quoniam identitas praevenit habitudinem potentiae ad actum, quae distinctionem exigit, restat quod ordo intellectuum et intelligibilium non nisi ubi intelligibile distinguitur aut distingueretur ab intellectu, proprie locum habet. Et ideo falsa est illa consequentia, Ergo quilibet intellectus se habet ad totum ens ut potentia ad actum. Immo intellectus divinus se habet ad totum ens ut actus totius entis, ut superius * discussum fuit. Et quanto intellectus est superior, tanto est magis in actu respectu totius entis: quaelibet enim intelligentia est totum ens, partim in actu secundo, et partim in actu primo; et inter eas quanto superior, plus entis est in actu secundo, et minus in actu primo; quia tanto habet universaliorem essentiam, quam semper intuetur, et universaliores species concomitantur. Noster autem solus intellectus est, qui est totum ens in potentia, ita quod nec in actu primo nec secundo *est aliquid eorum quae sunt,* ut dicitur in III *de Anima* *, *sed possibilis tantum vocatur intellectus.*

* Qu. LV, art. 3, Comment. num. XIII: qu. LXXIX, art. 2.

* Cap. IV, n. 3. - S. Th. lect. VII.

XIV. Quoad *secundum* *, ostendit quid sit ille actus per quem intellectus noster novit seipsum. Et hoc ostendit ex differentia inter modum intelligendi attributum intellectui a Platone, et attributum ab Aristotele. Ille enim posuit quod intelligimus per participationem idearum; iste quod per collectionem a sensibus. Et consequenter apud illum, actus intellectus est participatio idearum; apud istum, acceptio a sensibilibus. Ac per hoc, apud illum, actus per quem intellectus novit seipsum, est participatio superiorum; apud Aristotelem vero, species a sensibus collecta lumine intellectus agentis. Et quia hoc experimur connaturale nobis pro statu isto, ideo etc.

* Cf. num. I.

XV. Circa hanc partem adverte diligenter inserta verba in littera, scilicet quod intellectus agens *est actus ipsorum intelligibilium,* quae abstrahuntur a materia, *et eis mediantibus intellectus possibilis.* Remanserant enim duo dubia ardua valde: alterum de intellectu possibili, alterum de intellectu agente. De possibili quidem, tale. Res sensibilis intelligibilis in potentia, sufficienter fit ex praesentia intellectus agentis intelligibilis actu: ergo intellectus possibilis sub lumine intellectus agentis fit intelligibilis in actu: ergo anima nostra per seipsam seipsam novit. – Prima consequentia probatur. Quia si id quod est in potentia remotiori, potest, secluso omni alio, a tali agente fieri tale in actu; ergo id quod est in potentia minus remota. Sed constat rem materialem esse intelligibilem in potentia remotiori quam sit intellectus possibilis: quia quamvis utrumque sit intelligibile in potentia, intellectus tamen est intra genus intelligibilium, res autem materialis extra. Si igitur phantasma sensibile cum intellectu agente sat est ad faciendum intelligibile in actu, cur non hoc intelligibile quod est intellectus possibilis, una cum agente ad hoc sat est, cum sit spiritualior?

De agente vero, quia si intellectus agens est pars potestativa animae, ut superius * determinatum est; cum ipse non sit pura potentia, sed sit actus in genere intelligibilium, ut patet hic, et in III *de Anima* *; cur ipse per seipsum non intelligitur ab anima? – Et sic anima per seipsam, idest absque omni extraneo obiecto, intelligit seipsam.

* Qu. LXXIX, art. 4.

* Cap. V. - S. Th. lect. X.

Ambo siquidem haec dubia his pauculis verbis interiectis divinus ille intellectus exclusit, dum patefecit ordinem quo intellectus agens actus est et perfectio possibilis. Recolendum est quod ad hoc quod aliquid sit intelligibile in actu, exigitur quod possit perficere intellectum obiective: alioquin intelligibile in actu non est. Et propterea eo modo quo aliquid se habet ad perficiendum intellectum obiective, ita se habet ad hoc quod sit intelligibile in actu. Duobus autem modis contingit hoc fieri, scilicet mediate et immediate: et quod immediate quidem potest, constat quod per seipsum intelligibile est in actu; quod vero mediate, non nisi mediante illo quod est naturaliter medium, ut de se patet. Unde quia intellectus agens respectu intelligibilium materialium est actus immediate; respectu vero intellectus possibilis est actus mediantibus intelligibilibus rerum materialium, ut in littera dicitur: ideo res sensibiles possunt immediate, idest absque alio obiecto medio, perficere intellectum obiective; ipse autem seipsum, non. Et similiter quia intellectus agens non perficit obiective intellectum possibilem immediate, sed mediantibus intelligibilibus materialium, quorum primo est actus; ideo nec ipse per seipsum, absque alio medio obiecto, intelligitur. Omnia ergo solvuntur ex ordine mediationis in littera assignato.

* Cf. num. I.

XVI. Quoad *tertium* *, modos duos quibus intellectus per suum actum se novit, ostensurus, tria dicit. Primo, modos ipsos. Alter terminat quaestionem *an est;* alter quaestionem *quid est.* – Secundo, respondet tacitae obiectioni ex auctoritate Augustini dicentis quod novimus quid est anima per veritatem divinam. Aequivocatio enim ostenditur in ly *per:* quoniam ly *per actum suum,* denotat habitudinem medii termini; ly vero *per veritatem primam,* denotat habitudinem causae primae, a qua est omnis efficacia iudicii, etc. – Tertio, pro declaratione quoque doctrinae Augustini, addit differentias inter has cognitiones, ad propositum: quod ad primam sufficit anima praesens suo actui; ad secundam exigitur valde diligens inquisitio, quoniam, ut in I *de Anima* * dicitur, *omnino et penitus difficillimorum est aliquam de ea fidem accipere.*

* Cap. I, n. 2. - S. Th. lect. I.

XVII. In responsione ad secundum occurrit quod restabat dubium: quomodo scilicet stat simul quod anima secundum substantiam sit pura potentia; et quod secundum unam eius, et ab ea, virtutem, scilicet intellectum agentem, sit actus in eodem genere. Impossibile enim est ut vis alicuius naturae excedat naturam a qua sufficienter fluit.

Ad hoc dicitur negando quod intellectus agens sit actus in genere intelligibili: nec oppositum dicitur in littera, aut in III *de Anima* *. Ad cuius evidentiam, scito primo quod aliud est esse actum in genere intelligibili; et aliud, esse actum *respectu intelligibilium materialium.* Primum importat esse actum absolute et simpliciter; secundum vero per comparationem. In littera autem, et in libro *de Anima,* secundum s. Thomam, affirmatur secundum, et non primum.

* Loc. cit. supra, num. XV.

Et quoniam hoc est difficile, scito secundo quod, cum intellectus agens ponatur ut lumen quoddam, dupliciter imaginamur aliquid illuminare. Uno modo, sic quod in se sit lux quaedam, et ex ea emanet lumen diffusum in alia; ut patet de luce solari, etc. Alio modo, ut in se non sit lux, sed sic habeat tantum naturam actumque luminis, scilicet esse quo alia videntur. Quod illuminat primo modo, est visibile dupliciter: scilicet per se, et ut aliorum lumen. Quod vero secundo tantum modo illuminat, non est visibile in actu per se, sed ut ratio aliorum. – Ad propositum ergo, si intellectus agens ponitur separatus a possibili, est lux primo modo, et est actu intelligibilis. Si vero ponitur pars potestativa animae, sic est lumen secundo modo tantum. Ex illuminare secundo modo non potest inferri esse in se lucem, aut visibilem actu sine alio visibili, ut patet. Et quia hanc secundam viam sequi, ut ex supradictis * patet, rationi congruit, et Aristotelis verbis, cum posuit * intellectum agentem actum ut lumen et habitum aliorum, et non lucidum in se; ideo dico quod intellectus agens non est actus in genere intelligibilium, quia non est obiective perfectio intellectus secundum se, sed ut aliorum lumen; quamvis sit actus horum, scilicet intelligibilium materialium.

* Cf. num. XV.

* Loc. ibid. cit. - Did. n. I.

XVIII. Et si instetur: Aut est actus, aut potentia, in genere intelligibili: – respondeatur quod, propriissime loquendo, neque intelligibilis in potentia, neque in actu, sed *ut actus intelligibilium in actu.* Quod non in potentia, patet ex eo quod non eget faciente ipsum de potentia intelligibili actu intelligibilem. Quod etiam non in actu, ex eo patet quod experimur non esse sufficiens perfectivum intellectus nostri obiective; quod tamen exigitur ad intelligibile in actu. Quod autem ut actus aliorum, experientia docet. – Et sic nihil obstat naturae substantiali ipsius animae. Stat enim quod ipsa sit pura potentia in genere intelligibilium; et quod in genere intellectuum, quia est infima inter intellectuales substantias, habeat vim intellectivam non unitam, sed partitam; ita quod secundum unam sui partem, scilicet receptivam, quae est intellectus possibilis, est pura potentia in genere utroque; secundum alteram vero partem, scilicet activam, ad actum simpliciter non ascendit, sed quia in suo supremo substantialiter attingit infimum superioris, scilicet Intelligentiarum, in summa sua virtute tantum actualitatis manifestat, ut non ut lux, sed ut aliorum lumen, actus inveniatur. Haec enim omnia naturae universique ordini consonant, etc.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER COGNOSCAT HABITUS ANIMAE PER ESSENTIAM EORUM

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 2; *De Verit.*, qu. X, art. 9; *Quodl.* VIII, qu. II, art. 2.

* Cap. I.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII *de Trin.* *: *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia.* Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. PRAETEREA, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. PRAETEREA, *propter quod unumquodque tale* [α], *et illud magis* *. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

* [illegible]

SED CONTRA, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed, sicut dicitur II *de Anima* *, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores

* [illegible] S. Th. [illegible]

α) [illegible]

habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est * quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur [β]: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra * dictum est de mente [γ].

* Art. praeced.
* Ibid.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam [δ] ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit [ε], nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis *, ut supra * dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

* D. 752.
* Qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXV, art. 8; qu. LXXXVI, art. 2.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, *Propter quod unumquodque, illud* [ζ] *magis,* veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est [η] propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si [θ] accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

β) *cognoscatur.* – *et hoc dupliciter* addunt ABD.
γ) *mente.* – *Unde prima cognitio videtur esse de habitu quia est, secunda quid est* addit D.
δ) *etiam.* – Om. BCGpA.
ε) *fidem se habere scit.* – *fidem se habere sciret* ABCDEG, *se* (*sciret se* sF) *habere fidem* F, *se habere sit* ed. *a.*
ζ) *illud.* – *et illud* ABDG.
η) *est.* – *desiderabilis* addunt editiones P*b* hic et ante *propter medicinam.*
θ) *Sic igitur si.* – *Si igitur* ACE, *Sic igitur* D. – Pro *per se in ordine, in ordine per se* ABCE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, conclusio responsiva; secundo, distinguit modos cognoscendi habitum *.

* Cf. num. IV.

Quoad *primum,* conclusio, habens duas partes, est ista: Habitus non per seipsum, sed per actum cognoscitur. – Probatur. Quod non est actus, non cognoscitur nisi per actum: sed habitus non est actus: ergo non nisi per actum cognoscitur. – Maior patet ex praecedenti articulo. – Minor probatur: quia habitus est medium inter potentiam et actum.

II. Circa hanc partem dubium est. Tum quia hoc contradicit superioribus *, in quibus dictum est quod species intelligibiles sunt actu intelligibiles: habitus enim intellectus aut est ipsa species, aut idem est iudicium de specie et habitu, quoad esse actu vel potentia. – Tum quia, si ex hoc quod habitus est actus admixtus potentiae, infertur, Ergo non est actu intelligibilis; sequeretur quod nihil esset actu intelligibile nisi actus purus: quod repugnat etiam dictis *.

* Cf. qu. LXXIX, art. 3.
* Qu. LVI, art. 1. – Cf. art. praec.

III. Ad hoc breviter dicitur quod, quia medium utroque extremorum nomine vocatur, sicut et utriusque rationem participat, secundum comparationem ad diversa; idcirco species modo dicuntur intelligibilia in actu, et hoc cum comparantur sensibilibus et intellectui possibili, quae sunt intelligibilia in pura potentia; modo dicuntur intelligibilia in potentia, et hoc cum his comparantur quae simpliciter sunt in actu. Contingit enim eis utrumque habere, quia medium tenent inter actum et potentiam.

Ad secundum vero dicitur quod male percipitur ratio litterae. Non enim ex hoc quod aliquid habet potentiae admixtum res, ideo negatur intelligibilis in actu; sed ex eo quod in genere intelligibili medium est inter potentiam et actum. Aliud enim est esse medium inter puram potentiam et purum actum, et aliud est esse medium inter actum et potentiam: hoc enim est communius, et est *a quo non convertitur consequentia.* Essentia enim angeli media est inter purum actum et puram potentiam: est tamen simpliciter actus, et non media inter potentiam et actum. Quamvis omne medium inter potentiam et actum, sit etiam medium inter puram potentiam et purum actum, ut patet.

IV. Quoad *secundum* *, concludit duo. Primo, modos duos cognoscendi habitum per actum: scilicet quoad quaestionem *an est,* et quoad quaestionem *quid est.* – Deinde ponit differentiam: quia ad primum sufficit praesentia; ad secundum requiritur diligens inquisitio, ut praedictum est de potentiis.

* Cf. num. I.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM INTELLECTUS COGNOSCAT PROPRIUM ACTUM

III *Sent.*, dist. XXIII, qu. I, art. 2, ad 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXV; *De Verit.*, qu. X, art. [illegible]; II *de Anima*, lect. [illegible].

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. PRAETEREA, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum [α] alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile.

3. PRAETEREA, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro *de Anima* * [Lib. III, cap. II. - S. Th. lect. II, III.]. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *de Trin.* * [Cap. XI.]: *Intelligo me intelligere.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut iam * [Art. I, 2.] dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut [β] actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX *Metaphys.* * [S. Th. lect. VIII. - Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 6.] Hoc igitur est primum quod [γ] de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. – Est autem [δ] alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra * [Qu. LXXIX, art. I.] dictum est, sed tamen primum [ε] obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit * [D. 138.]: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. – Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui [ζ] intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei * [D. 752.]. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit * [De Anima, lib. II, cap. IV, n. I. - S. Th. lect. VI.] quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum * [D. 7[illegible].], sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere [η]. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est * [Qu. LXXXIV, art. 7.]; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis [θ], ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere * [D. 103[illegible].], sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde [ι]. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra * [Qu. [illegible]] dictum est.

AD TERTIUM DICENDUM quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem * [D. [illegible]]. Sed intellectus [κ] non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

α) *illum; et iterum illum actum.* – *et illum iterum actum* [illegible] *actum* om. P.
β) [illegible]. – *sic* P.
γ) *primum quod.* – *quod primum* [illegible].
δ) [illegible] – *etiam* [illegible] D.
ε) *primum.* – *proprium* A, [illegible].
ζ) *sui.* – *suum* PF. – Pro *primum*, *proprium* A [illegible] *mum* B.
η) [illegible].
θ) [illegible] – Om. [illegible].
ι) *inde.* – *deinde* P. – Pro *in intellectu*, *intellectus* [illegible].
κ) *intellectus.* – *nos*[illegible].

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito unica conclusione; secundo, ostendit diversos modos in diversis intellectibus ad cognoscendum proprium actum.

Quoad *primum*, conclusio est: Primum quod de intellectu intelligitur, est ipsum eius intelligere. – Probatur sic. Intellectus est actus simpliciter per intelligere: ergo primum quod intelligitur de eo, est intelligere. – Antecedens probatur: quia intelligere est ultima perfectio intellectus. Probatur: quia non est actio transiens, sed immanens. – Consequentia probatur: quia unumquodque intelligitur secundum quod est actu.

II. Quoad *secundum*, assignantur tres modi diversi, quibus diversimode se habent tres intellectus, scilicet divinus, angelicus et humanus, circa cognoscendum ipsum intelligere. Et de divino quidem dicit quod omnia ibi sunt idem. – De angelico vero, quod simul et eodem actu intelligere potest essentiam suam et intelligere suum. De nostro vero, quod prius intelligit actum suum quam se. Ratio eadem est [illegible] secundum affirmationem et negationem: quia

scilicet primum obiectum intelligere angelici est essentia angeli; nostri vero non, sed aliquid extraneum. Quo fit ut intelligere illud sit essentiae ut obiecti, et ut subiecti; nostrum vero sit essentiae ut subiecti, non obiecti, exterioris rei vero ut obiecti, non subiecti. Et propterea sicut eodem actu quo cognoscitur subiectum, cognoscitur et sua perfectio, puta coloratum; ita eodem actu quo cognoscitur essentia, cognoscitur etiam ut intelligens. Et quia prima cognitione cognoscitur essentia angeli, quia est primum obiectum sui intelligere; ideo eadem prima cognitione cognoscitur ipsa ut intelligens, quod est cognoscere suum intelligere. Et per oppositum de nostro intellectu, quia primum obiectum nostri intelligere non est nostra essentia, sed *quod quid* naturale; ideo obiecta apud nos ante actus, et hi ante potentias cognoscuntur.

III. Circa ea quae dicuntur, notato tria. Primo quod, cum quaestio esset de intelligere nostro tantum, conclusio tamen responsiva data est universalis respectu omnis intelligere et intellectus. Et hoc tum ad bonitatem doctrinae; tum ad ostendendum quod una eademque est radix unde provenit intellectionis cognitio omnibus, quia scilicet est perfectio propria intellectus ut sic.

Secundo quod, cum per conclusionem responsivam ostensus est ordo quo intelligere cognoscitur in comparatione ad intellectum et ea quae in eo sunt; et manifestum esset quod intelligere tenet primum locum in cognosci inter omnia quae intus sunt, propterea quia est actus simpliciter: eleganter in secunda parte corporis ostenditur ordo simpliciter, an scilicet intelligere sit primum inter cognita simpliciter, sicut est primum inter cognita pertinentia ad intus. Et manifestatur quod in Deo est primum simpliciter; in angelo, licet non sit primum, eodem tamen actu et simul cognitum cum primo; in homine autem est de secundario reflexeque cognitis.

Tertio, quod hic est sermo de intelligere tam quoad quaestionem *an est*, quam quoad quaestionem *quid est*. In nobis enim utrumque reflexa cognitione habemus: superiora vero utrumque recto et primo intuitu conspiciunt, sicut si nos simul intueremur subiectum et passionem et quoad *an est*, et quoad *quid est*. Intuendo enim essentias suas, intuentur intelligere proprium, vel quia idem, ut in Deo; vel quia illius perfectio, ut in angelo. Nos autem cum intelligimus lapidem, cum nostrum intelligere lapidis perfectio non sit, ac per hoc non pertineat ad completum intellectum lapidis apprehendere nostram intellectionem, nullo modo illam intelligimus, nisi postmodum reflectendo nos super opere nostro.

IV. Circa differentiam in littera assignatam inter angelum et Deum, occurrit dubium. Quia dicitur quod in Deo est omnino idem, scilicet re et ratione, intelligere se intelligere et suam essentiam; in angelo vero, etsi sit idem re, est tamen aliud secundum rationem. Hoc enim expresse habetur in littera ex parte angeli; et implicite, per locum ab opposito, ex parte Dei. Et tamen videtur manifeste falsum: quia sicut intelligere Dei et eius essentia distinguuntur ratione, ita intelligere essentiam et ipsum intelligere distinguentur ratione.

V. Ad hoc potest dupliciter responderi. Primo quod, licet intelligere Dei et essentia quoad nos distinguantur ratione, secundum se tamen, ut in Deo sunt, sunt unamet ratio. Et quia hic est sermo de cognitione qua ipse Deus seipsum novit ut in se est, ideo intelligere eius quo intelligit suum intelligere, uti est in se, est omnino idem quod intelligere essentiam, quia ipsum intelligere subsistens est *quod quid erat esse* Dei. Non est autem sic in angelo, ut patet.

Secundo dicitur quod intelligere esse aliud vel idem ratione, potest dupliciter intelligi: uno modo, ita quod alietas oriatur ex alietate formali et reali; alio modo, ex alietate formali tantum. Modo dicitur quod, licet tam in Deo quam in angelo intelligere quo intuentur suam essentiam et suum intelligere, sit idem re; in angelo tamen est aliud ratione correspondente diversitati formali et reali inter intelligere et essentiam; in Deo autem est idem, non quia non sit aliquo modo aliud secundum rationem, sed quia non est aliud ratione fundata in distinctione reali obiectorum, scilicet intelligere et essentiae divinae. – Prima verior ac profundior: secunda vero famosior et facilior.

VI. Circa intelligere nostrum, dubium occurrit. Quia si, ut in littera dicitur, est intelligibile in actu, cur non statim positum in intellectu intelligitur? Nihil enim aliud requiritur ad hoc quod aliquid intelligatur, nisi quod sit intelligibile in actu, et positum in actu secundo in intellectu. Sed haec conveniunt nostro intelligere. Ergo, etc.

Ad hoc breviter dicitur quod ad hoc quod aliquid intelligatur actu ab hoc intellectu, plus requiritur quam quod in se sit intelligibile in actu: exigitur namque quod sit praesens huic intellectui non qualitercumque, sed obiective. Modo, licet intelligere sit actu intelligibile, et praesens intellectui formaliter, non tamen obiective, quando directe intelligimus: et ideo non potest tunc intelligi. Quare autem in directa intellectione ipsum non sit praesens obiective, iam * dictum est: quia scilicet intellectus noster est per se * Num. II.
primo perfectibilis obiective a quidditate sensibili, et non a substantia animae. Ex hoc enim est quod intelligere nostrum neque primum obiectum, ut in Deo, neque aliquid primi obiecti, ut in angelo, est; et consequenter quod non sit in primo ordine intelligibilium a nobis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM INTELLECTUS INTELLIGAT ACTUM VOLUNTATIS

Supra, qu. LXXXII, art. 4, ad 1; III *Sent.*, dist. XXIII, qu. 1, art. 2, ad 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens
α in intellectu: cum sint diversae potentiae [α]. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. PRAETEREA, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. PRAETEREA, Augustinus, in libro X *Confess.* *, * Cap. XVII.
attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur *neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones* [β]. Non videtur autem quod possint esse aliae β
notiones rerum in anima, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur [γ] quod intellectus cognoscat γ
affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, X *de Trin.* *: *Intelligo me velle.* * Cap. XI.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum * Qu. LIX, art. 1.

α) *cum sint diversae potentiae.* – Om. codices et *a b*.
β) *notiones.* – *rerum* addunt BD.
γ) *videtur.* – *est* Pab.

est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio [δ] quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto [ε]. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III *de Anima* *, quod *voluntas in ratione est.* Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam [ζ] eius principii, quod est habitus vel potentia.

* Cap. ix, n. 3. - S. Th. lect. xiv.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem [η] ratione, veruntamen unum eorum continetur sub alio, ut supra * dictum est: nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

* Qu. xvi, art. 4, ad 1; qu. lxxxii, art. 4, ad 1.

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

δ) *et inclinatio.* – *inclinatio autem* Pab.
ε) *subiecto.* – *obiecto* CG et editiones *a b*; cf. Comment. – Mox *loquendi* omittunt Fab.
ζ) *naturam.* – *inquantum cognoscit naturam* A; *huius ... naturam* om. CE.
η) *quidem.* – Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito; secundo, distinguit modos, ut supra *.

* Art. 1. 2.

Quoad *primum,* conclusio responsiva est: Actus voluntatis cognoscitur ab intellectu. – Probatur. Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio consequens formam intellectam ut sic. Ergo est in intelligente intelligibiliter. Ergo intelligitur ab eo.

Antecedens est per se notum. – Prima consequentia probatur ex proportionalitate, et ratione. Ratione quidem, quia unumquodque est in eo cuius est, secundum modum illius in quo est: ergo quod sequitur intellectum ut sic in ipso, est in ipso intelligibiliter. – Proportionalitate vero teste rationis: quia sicut appetitus consequens formam naturalem inest naturaliter, et sensibilis consequens formam sensatam inest sensibiliter, ita intelligibilis consequens formam intellectam, intelligibiliter.

Deinde declaratur sensus consequentis quoad modum, et dicitur: Actus voluntatis est in intelligente intelligibiliter duobus modis: scilicet et eo modo quo operatio est in principio activo; et eo modo quo operatio est in suo obiecto, a quo speciem habet. Et confirmatur modus loquendi ex auctoritate Aristotelis in III *de Anima.* – Adverte hic quod intelligens habet causalitatem respectu volitionis in duplici genere causae: scilicet efficientis, quia operationes vitales sunt effective a supposito vivente cuius sunt; et finalis, quia obiectum voluntatis est bonum cognitum, constat autem obiectum esse finem voluntatis. Nec haec insunt per accidens intelligenti: quoniam et bonum cognitum, ut cognitum est, est finis et obiectum voluntatis, unde incognita diligere non possumus; et ab intelligente ut sic, quamvis mediate, procedit amor, ut patet.

Secunda consequentia relinquitur per se nota, sicut et est.

II. Quoad *secundum,* distinguuntur duae cognitiones, ut superius: idest quoad quaestionem *an est,* quae terminatur ad particulare; et quoad quaestionem *quid est,* per quam venamur etiam habitus et potentiam voluntatis, etc.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUAE SUPRA SE SUNT

IN TRES ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias [α] *. (α; * Cf. qu. LXXXIV, Introd.)

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum [β] notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. (β)

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA HUMANA, SECUNDUM STATUM VITAE PRAESENTIS, POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS IMMATERIALES PER SEIPSAS

II *Cont. Gent.*, cap. LX; III, cap. XLII usque ad XLVI; *De Verit.*, qu. X, art. 11; qu. XVIII, art. 5, ad 7, 8; Qu. *de Anima*. art. 16; In Boet. *de Trin.*, qu. VI, art. 3; II *Metaphys.*, lect. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in IX *de Trin.* * (* Cap. III.): *Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.* Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. PRAETEREA, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus: cum ipsa [γ] mens sit immaterialis, ut ex supradictis * (γ; * Qu. LXXVI, art. I.) patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. PRAETEREA, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III *de Anima* * (* Cap. IV, n. 5. - S. Th. lect. VII.). Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. PRAETEREA, Commentator dicit, in II *Metaphys.* * (* Comment. I.), quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo.* Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

5. PRAETEREA, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet [δ] intellectus ad intelligibilia. (δ) Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

SED CONTRA EST quod dicitur *Sap.* IX * (* Vers. 16.): *Quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud Matth. XVIII * (* Vers. 10.): *Angeli eorum in caelis* etc. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

RESPONDEO DICENDUM quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus * (* Cf. qu. LXXXIV, art. I.): et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem [ε] veritatem. (ε)

Sed secundum Aristotelis sententiam * (* Cf. III *de Anima*, cap. VII, n. 3. 5. - S. Th. lect. XII.), quam magis experimur [ζ], intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; (ζ) unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis * (* Qu. LXXXIV, art. 7.) patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. Tertii *de*

α) *quomodo anima ... scilicet immateriales substantias.* – *quomodo anima cognoscat immateriales substantias, scilicet ea quae supra se sunt* BD.

β) *earum.* – *eorum* ABCDGa.

γ) *ipsa.* – *nostra* Pab.

δ) *se habet.* – Om. Pab.

ε) *intelligibilem.* – *intelligibilium* A.

ζ) *experimur.* – *sequimur* BD.

* Comm. xxxvi, in digressione.

Anima *, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas [η], per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis [θ], quam vocat *intellectum agentem*, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus [ι], sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. – Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos [κ] intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut [λ] visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia [μ] et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem *. – Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse [ν] imponit Alexandro *, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat [ξ] substantias separatas per intellectum agentem.

* Cf. *de Animae Beatitudine*, cap. iv.

* *De Anima*, loc. cit.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam [ο] supra * dictum est circa intellectum possibilem.

* Qu. lxxvi, art. i.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur [π] nobis secundum suam substantiam: sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculativis [ρ]; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio quia, dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit [σ] alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I *Ethic.* *, qui dicit quod felicitas est *quoddam bonum commune, quod potest pervenire* [τ] *omnibus non orbatis ad virtutem*. – Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

* Cap. ix, n. 4. – S. Th. lect. xiv.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I *Ethic.* *, quod felicitas est *operatio secundum perfectam virtutem*. Et enumeratis multis virtutibus, in Decimo, concludit * quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto * esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas: et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

* [illegible] – Cf. lib. X, [illegible] – S. Th. [illegible]

* [illegible]

Sexto, quia supra * ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive: quia, ut dicitur in III *de Anima* *, intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens *quo est omnia facere*. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias [υ] immateriales secundum seipsas.

* Qu. lxxix, [illegible]

* [illegible] – S. Th. [illegible]

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod

η) *substantias separatas.* – *substantiam separatam* Pb.

θ) *nobis.* – *a nobis* Pb.

ι) *perfecte unitus.* – *unitus perfecte* A, *unitus* PCEFGab. – Sequens *perfecte* D [illegible] *ut*, A post *possimus*. PCEFG, A et ed. *a b* omittunt.

κ) *nos.* – Om. Pab. – Pro *intelligamus*, *intelligimus* ed. *a*.

λ) *sicut.* – Om. ACDE. – Pro *et lumen*, *et lumen in actu et lumen* A.

μ) *materialia.* – *et materialia* ABDEFG.

ν) *ut ipse.* – Om. CE; *ipse etiam* AD. – Ante *intellectus* E addit *quod*.

ξ) *intelligat.* – *intelligit* PD.

ο) *etiam.* – Om. PA et [illegible].

π) *uniretur.* – *uniatur* Pa.

ρ) *speculativis.* – *specialis* BDEGab.

σ) *contingit.* – *competit* Pab. – [illegible]

τ) *pervenire.* – [illegible] ABCDEG.

υ) *substantias.* – [illegible]

mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere φ potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos χ dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod ψ anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret *. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

* Cf. Aristot. *de Anima*, lib. I, cap. II, n. 6. - S. Th. lect. IV.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. - Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt ω sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

φ) *accipere. - percipere* ADFG, *recipere* CE.
χ) *philosophos. - Philosophum* P, *phi* ed. *b.*
ψ) *quod. - scilicet quod* D.
ω) *possunt. - possent* ACEFpB et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *per seipsas,* idest non per naturas sensibilium, aut species earum; sive hoc contingat per proprias species, ut Plato dixit; sive per continuationem quandam, ut Averroes fingit; sive quovis alio modo.

In corpore quatuor: primo, opinio Platonis; secundo, Aristotelis; tertio, Averrois; quarto, invehitur contra Averroem.

II. Quoad *primum*, duo dicuntur. Primo, principalis conclusio Platonica est: Substantiae immateriales cognoscuntur a nobis primo. - Probatur: quia ideae sunt prima obiecta nostri intellectus.

Secundo, redditur ratio quare sensibilibus se immiscet intellectus. Et dicitur quod est propter phantasiam et sensum, quae immiscentur intellectioni. - Et probatur a signo: quia intellectus, quanto purior, tanto magis superiora percipit.

III. Quoad *secundum,* conclusio Aristotelis est: Substantias immateriales non possumus per se primo intelligere. - Probatur: quia intellectus noster primo respicit naturas sensibilium. Cuius signum est, quia sine phantasmate nihil intelligimus.

Et quia hoc magis experimur, restat confutata opinio Platonis, seu affirmativa, quoad ly *primo,* et non simpliciter. Hoc enim insinuant litterae verba, inferendo conclusionem Aristotelis. Et merito: quia Aristoteles movit hanc quaestionem in III *de Anima,* text. XXXVI *, et non solvit, sed dixit posterius esse perscrutandum. Unde eius sententia non expresse habetur de reliqua quaestionis parte, de qua Averroes in III *de Anima,* comm. XXXVI, diffuse disputat.

* Cap. VII, n. 8. - S. Th. lect. XII.

IV. Quoad *tertium,* opinio Averrois ponitur in quatuor propositionibus. Prima est supposita: scilicet quod intellectus agens sit substantia separata naturaliter intelligens alias. - Secunda, quod per intellecta speculativa intellectus agens nobis unitur ut forma, sic quod quanto plura adepti fuerimus intellecta, tanto perfectius unitur; et adeptis omnibus, perfecte est nobis unitus. - Tertia est: Quando intellectus agens est perfecte in nobis unitus, tunc per ipsum intelligimus quidquid ipse intelligit. - Quarta est, quod in hoc consistit ultima nostra felicitas. - Adiungitur in fine his, quod non refert ad propositum an Alexandri an Averrois sustineatur opinio, quoad differentiam inter nos et intellectum possibilem.

Secunda propositio probatur ex unitate operationis propriae intellectui agenti communicatae primis intellectis, idest primis principiis.

Et si vis diffuse haec videre, vide in III *Contra Gent.*, in loco proprio *de Felicitate* *. Et si haec ad formam reducta inquiris, vide in Commentariis nostris *de Ente et Essentia* *. Nolo enim eadem replicare: ibi omnia haec clare posui.

* Vide loca cit. in capite art.
* Cap. VI, qu. XIV.

V. Quoad *quartum,* ponuntur sex rationes contra Averroem. Quarum primae duae procedunt ex prima propositione; tertia autem ex fine secundae propositionis; quarta ex quarta; quinta ex tertia; sexta autem ex ipsa ratione intellectus agentis, etc.

VI. In responsione ad quartum essent multa dicenda, nisi dicta essent in Commentariis praedictis, tractando hanc quaestionem.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INTELLECTUS NOSTER PER COGNITIONEM RERUM MATERIALIUM POSSIT PERVENIRE AD INTELLIGENDUM SUBSTANTIAS IMMATERIALES

IV *Sent.*, dist. XLIX, qu. II, art. 7, ad 12; II *Cont. Gent.*, cap. XLI; *De Verit.*, qu. XVIII, art. 5, ad 6; Qu. *de Anima*, art. 16; In Boet. *de Trin.*, qu. VI, art. 3, 4; I *Poster.*, lect. XLI; *De Causis*, lect. VII.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I cap. *Cael. Hier.*, quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.* Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. PRAETEREA, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum *; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis [α] disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

* De Fide Orth., lib. II, cap. III.

3. PRAETEREA, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. PRAETEREA, illa sola causa per suos effectus comprehendi [β] non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, I cap. *de Div. Nom.* *, quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi* [γ] *non possunt.*

* S. Th. lect. I.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Averroes narrat in III *de Anima* *, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere: et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum [δ] aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

* Comm. XXXVI, in digressione.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt *. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

* Cf. qu. LXXXIV, [illegible]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam: quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales [ε], sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. *Cael. Hier.*

AD SECUNDUM DICENDUM quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis: sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles * per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, et alicuius habitudinis ad res materiales.

* De Caelo et Mundo, lib. I, cap. III. - S. Th. lect. V, VI, VII.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura: quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

AD QUARTUM DICENDUM quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento Substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere *, ut supra ** dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

* [illegible] ** Qu. [illegible]

α) philosophicis. - [illegible] b.
β) comprehendi. - apprehendi [illegible]
γ) apprehendi. - comprehendi [illegible] a.
δ) intelligendum. - intelligibilium [illegible]
ε) immateriales. - immaterialia [illegible]

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus: de cognitione perfecta, idest quidditative completa, substantiarum immaterialium.

In corpore duo: primo, opinio Avempace; secundo, improbatio eius, et simul conclusionis responsivae probatio.

II. Quoad *primum*, Avempace, ut refert Averroes in comm. xxxvi Tertii *de Anima*, tenuit partem affirmativam quaestionis; et probat ratione in littera posita clarissime, sic. Abstrahendo a materia, aut est procedere in infinitum, et hoc non: aut devenitur ad quidditatem puram. Sed talis est quidditas substantiae immaterialis. Ergo, etc.

III. Quoad *secundum*, conclusio responsiva est negativa: Per substantias materiales non possumus perfecte cognoscere substantias immateriales. – Probatur, simul improbando fundamentum Avempace, sic. Quidditas alterius rationis ab omni abstrahibili et denudabili a materia, non potest perfecte sciri per res materiales: sed substantiarum immaterialium natura est alterius rationis, etc.

Minor est per se nota apud Peripateticos. – Maior vero probatur: quia *si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* *. Constat quod similitudo inter quidditatem abstrahibilem et quidditatem separatam secundum rem, est ratio et fundamentum quare, illa cognita, ista cognosci inferatur: ergo, si non est similitudo, non erit cognitio. Sed non est similitudo nisi apud Platonicos, ponentes naturas subsistentes esse naturas sensibilium, differentes tantum in modo essendi. Ergo, etc.

* Aristot. *Poster.* lib. I, cap. XIII, n. 8. - S. Th. lect. XXIV.

IV. Adverte, novitie, quod inter nos et Scotum non est in re hac differentia nisi forte in verbis. Convenimus enim quod pro statu isto non cognoscimus cognitione perfecta, usque ad ultimas differentias, substantias immateriales; et quod cognoscimus de eis multa praedicata communia substantialia tam affirmativa quam negativa, etc., puta quod sunt substantiae immateriales, actus, etc. Sed nos, Peripatetico sermone utentes, dicimus quod tota quam habemus cognitio est *quia est,* et *quid non est,* etc., et quod non cognoscimus de eis *quid sunt:* quoniam cognitio per communia cognitio *quia est* Secundo *Posteriorum* * appellatur. Illi vero, quia cognoscimus praedicata pertinentia ad quaestionem *quid est,* Topica lingua utentes *, dicunt quod cognoscimus *quid sunt,* imperfecte tamen *. Unde est quaestio omittenda: quia de verbis tantum, etc.

* Cap. VIII, n. 6. - S. Th. lect. VII.
* Cf. Aristot. *Topic.*, lib. I, cap. IV, n. 6.
* Cf. Scot. II *Metaphys.*, qu. III, schol. III.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEUS SIT PRIMUM QUOD A MENTE HUMANA COGNOSCITUR

In Boet. *de Trin.*, qu. I, art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod [α] a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro *de Trin.* *, et in libro *de Vera Relig.* * Ergo Deus est id quod primo [β] cognoscitur a nobis.

* Lib. XII, cap. II.
* Cap. XXXI. - Cf. etiam *Confess.* lib. XII, cap. XXV.

2. Praeterea, *propter quod unumquodque, et illud magis* *. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis: ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* ut dicitur Ioan. I *. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis [γ].

* Aristot. *Poster.* lib. I, cap. II, n. 15. - S. Th. lect. VI.
* Vers. 9.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo [δ] imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit *. Ergo id quod primo [ε] cognoscitur in mente nostra est Deus.

* *De Trin.*, lib. XII, cap. IV, [illegible].

Sed contra est quod dicitur Ioan. I *: *Deum nemo vidit unquam.*

* Vers. 18.

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est *; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur *; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus [ζ], secundum illud Apostoli *ad Rom.* I *: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra * dictum est.

* Art. 1.
* D. 483.
* Vers. 20.
* Qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXV, art. 8; qu. LXXXVII, art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra * dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur *.

* Qu. XII, art. II, ad 3; qu. LXXXIV, art. 5.
* D. 192.

Ad secundum dicendum quod *Propter quod unumquodque, illud magis,* intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra * dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum [η], sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

* Qu. LXXXVII, art. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

α) *primum quod.* – *id quod primum* codices.
β) *primo.* – *primum* BFG*ab.*
γ) *nobis.* – *a nobis* codices et *ab.*
δ) *quo.* – *a quo* F*a.*
ε) *primo.* – *primum* ACDEFG*ab.*
ζ) *in Dei cognitionem pervenimus.* – *in Dei cognitionem pervenitur* ACDEG, *in Dei cognitionem pervenit* F.
η) *cognitum.* – *nobis* addunt CDE, *a nobis* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus: *primum* ordine originis. – In corpore duo: primo, respondet directe quaesito; secundo, ostendit quid sit primum cognitum.

Quoad *primum,* conclusio est: Deus non est primum quod a nobis cognoscitur. – Probatur dupliciter. Primo, sic. Substantiae immateriales creatae non possunt a nobis cognosci: ergo nec Deus. – Secundo, sic. Deus cognoscitur a nobis per creaturas: ergo non primo. Antecedens patet *ad Rom.* I.

Quoad *secundum,* conclusio est: Primum cognitum a nobis est quidditas rei materialis. – Probatur: quia est proprium obiectum intellectus nostri.

II. Adverte hic duo. Primo, quod primitas cognitionis cum sit primitas obiectiva, quia oportet primo cognitum primo esse obiectum intellectus; et primitas obiectiva nulli convenire possit, nisi per propriam speciem aut essentiam immediate sit cognitum: consequens est ut id quod propriam speciem non habet in intellectu, nec per essentiam suam immediate obiicitur, non possit esse primo cognitum. Ac per hoc, optime argumentatur littera, ex hoc quod substantiae immateriales non cognoscuntur a nobis per proprias species, ergo nec Deus: Ergo non primo potest cognosci.

Adverte secundo quod, cum primum dicatur in ordine ad consequentia, iuxta diversitatem ordinum rerum, diversimode quaeri potest de primo cognito. Ordinando enim universum in tres ordines, scilicet quidditatis materialis, et immaterialis, et actus puri, dicitur quod primum cognitum ab intellectu nostro, ordine generationis, est quidditas materialis. Si vero quaeritur inter quidditates rerum materialium quae est primo cognita, hoc alterius inquisitionis est. Et iam de hoc scripsi in Commentariis *de Ente et Essentia* * quaestionem non parvam.

* Prooem., q. 1.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

DE COGNITIONE ANIMAE SEPARATAE

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de cognitione animae separatae *.

* Cf. qu. LXXXIV, Introd.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.
Secundo: utrum intelligat substantias separatas.
Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.
Quarto: utrum cognoscat singularia.
Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.
Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.
Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.
Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SEPARATA ALIQUID INTELLIGERE POSSIT

III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. 4; IV, dist. L, qu. I, art. I; II *Cont. Gent.*, cap. LXXXI; *De Verit.*, qu. XIX, art. I; Qu. *de Anima*, art. 15; *Quodl.* III, qu. IX, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata [α] nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima* *, quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

* Cap. IV, n. 14. - S. Th. lect. X.

2. PRAETEREA, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra * dictum est. Sed morte [β] totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra * dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

* Qu. LXXXIV, art. 7, 8.
* Qu. LXXVII, art. 8.

3. PRAETEREA, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum* *. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

* Arist. *de Anima*, lib. III, cap. IV, n. II. - S. Th. lect. IX.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in I *de Anima* *, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari [γ]. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

* Cap. I, n. 10. - S. Th. lect. II.

RESPONDEO DICENDUM quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi [δ] convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt *, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret [ε] anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si [ζ] peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. - Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per [η] mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

* Vide *Phaedonis* cap. XX.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod [θ] est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus in-

α) *separata.* – *a corpore separata* codices.
β) *morte.* – *in morte* BG.
γ) *contingit autem ipsam separari.* – Om. AFG.
δ) *nisi.* – *non* PFab.
ε) *rediret.* – *secundum eos rediret* B, *potest secundum hoc redire* edd. *a b*.
ζ) *si.* – *quia secundum hoc* Ba, *sed* FG.
η) *per.* – *post* PBab.
θ) *quod.* – *qui* PBab.

telligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter *, sicut et aliis substantiis separatis [ι]. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum [κ] a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et [λ] operetur secundum naturam suam.

* D. 185.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura [μ] semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam [ν] suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales *, et virtuosiores ad comprehensionem [ξ] rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus: nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium [ο] non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. – Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc [π] autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant [ρ]; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

* D. 112.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius * facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

*Loc. cit. in arg., Did. n. 11.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata. – De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam [σ] cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio [τ] non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ι) separatis. – a corpore separatis [illegible].
κ) separatum. – separatam P.
λ) sit et. – sic et [illegible] sit P.
μ) natura. – res Pab.
ν) unam. – Om. Pab.
ξ) comprehensionem. – apprehensionem [illegible], apprehensiones CD.

ο) intelligentium. – intelligentes BD, intellectum E.
π) Hoc. – Haec PF(BCab?).
ρ) accipiant. – accipiunt P.
σ) Unde tam. – ut tam A, quam DGa, unde [illegible].
τ) cognitio. – potentia Dab, haec positio CEFG, cognitio vel potentia P; vel cognitio margo D.

Commentaria Cardinalis Caietani

T[illegible] clarus. Hoc tamen in eo adverte, quod supponitur hic animam dari separatam a corpore, et quaeritur de hac operatione quae est intelligere.

In corpore quatuor: primo, ostendit in quo est ratio difficultatis in hac quaestione; secundo, ostendit modum solvendae quaestionis *; tertio, auget difficultatem **; quarto, solvit, ibi: *Considerandum* *.

* [illegible] vii. ** [illegible] num. xv. * [illegible] xvi.

II. Quoad *primum*, duo dicit: effectum certum, et causae incertitudinem. Effectus certus est modus intelligendi, scilicet per conversionem ad phantasmata: hoc enim in nobis experimur, quod sine phantasmate nihil intelligimus. Sed [illegible] sic intelligimus, an scilicet causa huius sit natura animae, an potius alligatio animae ad corpus, ambiguum est: et inde provenit difficultas nostrae quaestionis.

Si enim causa huius est, non natura animae, sed hoc convenit ei per accidens; scilicet propter alligationem ad corpus, ut Plato posuit; aut propter dispositionem ex sensibilibus, ut Avicenna dixit *: facilis quidem est solutio quaestionis nostrae, ut patet. Sed obstat quia sic unio animae ad corpus non esset propter melius animae; contra illud principium, *Materia est propter formam* *. – Si vero causa huius est natura animae, licet salvetur hoc principium, non tamen solvi potest quaestio mota. Quoniam cum nunquam anima perdat suam naturam, nunquam intelliget sine phan-

tasmate: et sic separata erit otiosa. Undique ergo restat difficultas.

III. Adverte hic quod s. Thomas, brevitati studens, omisit opinionem mediam, quae est Avicennae, quia eam superius * reprobaverat, cum de scientia nostra esset quaestio; et quia, quoad propositum, in idem redit cum Platone. Quoniam apud utrumque, unio animae ad corpus non est propter melius: quoniam anima seipsa, apud utrumque, habilis est ut proportionatam sibi perfectionem a substantiis immaterialibus suscipiat. In cuius signum, anima separata ab infante omnia perfecte novit: non ergo unitur corpori propter melius. Si tamen distincte contra eam procedere placet, vide in Qu. *de Anima,* qu. * 15.

* Qu. LXXXIV, art. 4.
* Al. art.

IV. Circa hanc partem primam * occurrit dubium: quia insufficiens videtur distinctio supposita in littera, scilicet quod oportet animam intelligere aut per conversionem ad phantasmata, aut per conversionem ad superiora. Stat enim quod intelligat tertio modo, scilicet per conversionem ad obiecta cognoscibilia, quaecumque sint illa, sive corporea sive incorporea. Et hic modus et est communior utroque, et est naturalis animae in omni statu. Et sic ex hoc quod anima intelligit per conversionem ad phantasmata, non consurgit tanta difficultas huius quaestionis: eo quod phantasmata sunt quaedam obiecta intellectus, ut patet in III *de Anima* *.

* Cf. num. II.
* Cap. VII, n. 3. - S. Th. lect. XII.

Quod autem detur hic tertius modus intelligendi, scilicet per conversionem ad obiecta corporea praeter phantasmata, probat Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. II, tripliciter. Primo, quia quidquid potest phantasma cum intellectu agente, potest etiam obiectum cuius est phantasma, cum eodem. – Secundo, quia aliter natura animae esset vilissima. Probatur sequela: quoniam ipsa ex intrinsecis, etiam extrinsecis concurrentibus obiectis, in nullam posset operationem; cum tamen lapis possit ex intrinseco in proprium opus, puta descendere. – Tertio, quia pluralitas non est ponenda sine necessitate: sed nulla necessitas cogit ponere istam mediationem specierum a Deo vel angelis, quia ipsa natura animae sufficit cum obiectis ad actuandum seipsam: ergo, etc.

V. Ad hoc breviter dicendum est (quoniam materia ista superius * fuit discussa) quod distinctio posita est sufficientissima; et apud philosophos est ut principium, et est a naturae sollicitudine demonstratum. Ut quid enim natura tot praeparationibus quidditates sensibilium spirituales magis per sensus continue redderet, si obiecta extra sat essent cooperari intellectui agenti? – Ad primam ergo obiectionem, negatur assumptum: et ad probationes eius superius * responsum fuit.

* Qu. LV, art. 2, Comment. num. XII sqq.
* Ibid.; et qu. LXXIX, art. 2, Comment. num. XIII.

Ad secundam vero dicitur quod ratio peccat primo, quod nulla est vilitas alicuius naturae passivae, si, non concurrentibus propriis activis, non reducatur in actum. Modo, obiecta corporea extra, sunt intelligibilia in potentia; activa autem respectu possibilis sunt intelligibilia in actu; qualia sunt phantasmata illustrata, non lapis illustratus. Quia lapidi, propter esse in summo gradu materialitatis, repugnat illustrari: non autem phantasmati, quod in summo gradu spiritualitatis est. – Peccat secundo, quia unumquodque tunc videtur vile, quando, concurrentibus his quae sui generis sunt, non posset in proprium opus: non autem si non posset, concurrentibus rebus aliorum generum. Modo, anima separata est de genere substantiarum intellectualium, et non corporum: et ideo vilis esset, si cum substantiis separatis non intelligeret; non autem si cum corporibus. – Peccat tertio, quia, ut dicitur in II *Caeli* *, non est vilius quod pluribus extraneis eget ad suum opus, illo quod nullo eget extraneo, quando opus egentis pluribus est altioris ordinis, hoc vero inferioris, ut patet ibi. Modo, constat quod intelligere, quod est finis et opus animae, est longe altioris ordinis quam sit bonum lapidis et aliorum inferiorum: et ideo, dato quod anima valde multis extraneis egeret, et alia non, propterea non sequeretur vilitas animae. – Peccat quarto, quia imaginatur arguens modum intelligendi per conversionem ad superiora, esse extra ordinem naturalis perfectionis ipsius animae; ac si ponamus quod anima separata, cum omnibus sibi naturaliter cooperantibus, non possit intelligere, ac per hoc ponatur destituta propria operatione; et quod quasi ex quadam largitate superiora impertiantur ei species. Sed haec puerilia sunt: ut enim in responsione ad ultimum in littera dicitur, cooperatio superiorum ad formationem animae naturalis est; et cum primum anima separata est, convertitur naturaliter ad superiora, tanquam ad propria perfectiva illius pro statu illo.

* Cap. XII, n. 3 sqq. - S.Th. lect. XVIII.

Unde patet responsio ad tertiam. Nulla enim ponitur superfluitas: immo est summa necessitas ponendi talem modum intelligendi, eo quod aliter non posset anima de novo aliquid naturaliter nosse.

VI. Circa eandem partem * occurrit dubium ex alio capite: quia, stante sufficientia distinctionis, nulla videtur nasci difficultas, ut propter hoc anima videretur uniri corpori non propter melius. Ad hoc enim facillime posset dici cum Scoto, ubi supra *, quod animam uniri corpori propter melius, potest dupliciter intelligi: uno modo, propter melius sibi; alio modo, propter melius composito. Et licet anima non uniretur corpori propter suum melius, unitur tamen propter melius hominis. Et sic non oportet tantam sollicitudinem, quanta in hoc articulo assumpta est, propter hoc assumere. – Et confirmatur hoc: quia partes sunt propter totum, cuius esse et perfectio absque earum unione haberi non potest.

* Cf. num. II.
* Cf. loc. cit. n. IV, in resp. ad prim. arg. princ.

Ad hoc breviter dicitur quod, licet ista fuga prima facie appareat rationabilis, perspicientibus tamen philosophiae principia, fuga videtur. Verum quippe est partes esse propter totum, et uniri propter melius totius: cum hoc tamen necessario exigitur ut verum etiam sit quod materia sit propter formam, et quod unio partium sit etiam propter melius formae. Super hoc autem consurgit difficultas quaestionis. – Et confirmatur. Quia si universaliter corpus est propter animam, ut materia propter formam, maxime debet esse propter formam quae habet proprium operari cui non communicat materia nec compositum: quoniam haec maxime habet rationem optimi et finis. Sed anima intellectiva est huiusmodi. Ergo de ea maxime verificari debet quod uniatur propter melius, non solum compositi, sed proprium. Et sic stat difficultas in suo arduo.

VII. Quoad *secundum* * dicit quatuor. Primo, quod stat animam habere duos modos operandi: scilicet cum phantasmate, et sine phantasmate. Et hoc probat sic. Anima habet duos modos essendi actu: ergo duos modos operandi. – Antecedens supponitur: quia habet quandoque esse coniunctum corpori, et quandoque separatum ab eo. – Consequentia probatur ex eo quod unumquodque operatur secundum quod est actu: idest, operatio sequitur esse in actu. Ergo et modus operandi modum essendi in actu.

* Cf. num. I.

Secundo, ibi: *manente tamen*, excludit obiectionem praetactam in difficultatione quaestionis *, dicens stare haec duo simul: scilicet et quod uniri corpori sit ex natura animae; et quod natura animae non mutatur habendo alium modum essendi. Hoc enim est quod difficultatem faciebat: si ex natura sua anima vindicat sibi corpus, quo pacto, manente eadem natura, poterit absque corpore operari? Manifestat autem haec stare simul exemplo a naturalibus: gravia enim et levia non mutant naturas suas, et tamen aliud convenit eis cum sunt in propriis locis, et aliud cum sunt extra propria et naturalia loca.

* Cf. num. II.

Tertio, declarat quales sint isti modi tam essendi quam operandi, quoad naturalia, ibi: *Animae igitur*. Et concludit quod esse in corpore, et intelligere cum phantasmate, est naturale animae; esse vero separatum, et intelligere per conversionem ad superiora, est ei praeter naturam.

Quarto, ex hoc applicat ad propositum, concludendo quod anima unitur corpori propter melius, quia propter naturalem modum intelligendi consequendum.

VIII. Circa hanc secundam partem, dubium occurrit circa illam consequentiam: Anima habet duos modos essendi, scilicet coniunctum et separatum, ergo duos operandi, scilicet per conversionem ad phantasmata, et superiora. Videtur enim inefficax. Quoniam cum operatio modificetur et ex parte operantis, et ex parte obiecti; verum quidem est quod modus operandi ex parte operantis, causetur ex modo essendi; sed rationi non consonat quod modus operandi ex parte obiecti, causetur ex modo essendi operantis. In

proposito autem constat quod hi modi, scilicet per conversionem ad phantasmata et per conversionem ad superiora, se tenent ex parte obiecti, ut patet. Ergo diversitas horum modorum non rite infertur ex diversitate modi essendi ipsius animae: sed bene potuisset inferri ex tali diversitate diversus modus operandi, puta *ut quod* et *ut quo*. Unde Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. II *: Ex hoc, inquit, quod anima est separata a corpore in essendo, non sequitur quod sit separata a corpore ut obiecto in operando; ita enim potest separata, sicut coniuncta corpori, obiecto copulari operando.

* In resp. ad rationes opinionis.

Praeterea, inquit, si ex esse separato anima converteretur ad superiora, sequeretur quod anima separata esset capacior influentiae superioris, quam anima coniuncta corpori glorioso. Sed hoc est falsum. Ergo, etc.

IX. Ad haec dicitur quod, quemadmodum in littera dicitur, cum unumquodque operetur secundum quod est actu, consequens est quod iuxta modum essendi sit etiam modus operandi; ita quod, variato modo essendi, oportet variari modum operandi, secundum id quod ex modo essendi causabatur. Et hoc est procul dubio verum.

In proposito autem, dico quod hi modi, licet pertineant ad obiecta, non tamen pure: immo radicaliter se tenent ex parte modorum essendi intelligentis. Ita quod negandum est quod hi modi non se teneant ex parte operantis. Ad cuius evidentiam, brevissime recolito quod ex hoc quod anima intellectiva est *forma immaterialis et tamen in materia*, ut dicitur in II *Physic.*, text. XXVI *, nascitur quod proprium perfectivum eius est partim immateriale et partim in materia: intelligibile enim in actu, quod est perfectivum animae, in phantasmate et intellectu agente existens, immateriale et in materia quodammodo est, ut ex dictis * patet. Cessante ergo tali modo essendi ipsius animae, necesse est cessare illius effectum, scilicet esse perfectibilem a tali perfectivo, scilicet partim materiali et partim immateriali. Et consequenter succedente alio modo essendi, scilicet omnino sine materia, consentaneum est ut succedat alter effectus, scilicet quod sit perfectibilis ab his quae omnino sunt sine materia. Et sic hi modi, quamvis concernant diversitatem ex parte obiecti, nascuntur tamen ex parte operantis: immo ex modis essendi operantis. Cuius signum est quod, apud philosophos, omnis substantia intellectualis separata naturaliter a corpore, nihil accipit a corporibus.

* Cap. II, n. II. – S. Th. lect. IV.

* Cf. qu. LXXIX, art. 3; qu. LXXXIV, art. 7; qu. LXXXV, art. I.

X. Ad primum vero eorum quae dicit Scotus *, iam patet quod separatio in essendo infert separationem in operando. Et iam superius * ostensum est quod impossibile est separatum aliquid pati a corpore impressionem aliquam intelligibilem, etc.

* Cf. num. VIII.

* Qu. LXXXIV, art. 6.

Ad ultimum vero dicitur quod est impertinens: quoniam de naturali cognitione et conditione animae est sermo; status autem animae in corpore glorioso miraculosus est. Unde nihil obstat proposito, si anima coniuncta tali corpori sit magis aut non minus capax talis influentiae: non enim quaerimus quid Deus per miracula possit, sed quid rerum ordini absque miraculis congruat. Unde non sunt miraculosa inferenda.

XI. Circa hanc partem * dubium est, quia in littera dicitur quod intelligere per conversionem ad superiora est *praeternaturale* animae. Hoc enim videtur falsum. Tum quia praeternaturale exorbitat a naturali; ac per hoc, non potest esse perpetuum, nec diuturnius naturali. Constat autem hunc modum intelligendi esse et diuturniorem alio, et perpetuum secundum naturae cursum. – Tum quia praeternaturale non nascitur ex natura rei cui est praeternaturale, ut patet. Constat autem quod ex natura animae humanae nascitur uterque modus essendi successive in ea. Ergo uterque modus intelligendi. Ergo neuter est praeternaturalis.

* Cf. num. VII. [illegible]

XII. Ad evidentiam huius difficultatis, scito quod est duplex modus dicendi. Alter sequentium Avicennam *, et dicentium quod uterque modus essendi et intelligendi est naturalis animae successive: nam esse in corpore est naturale ei in principio, esse vero extra est naturale ei in fine; quemadmodum homini inest duplex modus vivendi, scilicet in utero materno, in principio, et extra uterum, in fine, seu post principium. Et secundum hanc viam facile solvi videntur omnia. Derelicta tamen est a s. Thoma: quia, ut ex dicendis apparebit, profundius scrutatus est naturam animae.

* Cf. Avicen., *de Anima*, [illegible] V, [illegible]

XIII. Est ergo alter modus dicendi, qui habetur in littera, quod scilicet unus est naturalis, et alter praeternaturalis. Ubi scito quod praeternaturale non est idem quod *contra naturam;* sed est communius quid, et superius ad id quod convenit alicui *contra naturam,* et *supra naturam,* et *extra naturam,* et quomodolibet aliter quam *secundum propriam naturam.* In proposito autem sumitur praeternaturale pro eo quod est supernaturale, non miraculose, sed *supra naturam propriam ipsius animae.*

Ad cuius evidentiam, scito quod, quemadmodum ignis habet duos motus, alterum naturalem, scilicet quo movetur sursum, alterum praeternaturalem, idest supra propriam naturam, quo movetur circulariter sequens motum diurnum; et iste praeternaturalis est perpetuus; et convenit ei secundum quod participat naturam superiorem caelestem; scilicet quae participatio convenit ei ex eo quod obtinet primatum in sphaera elementari (*semper* enim *supremum infimi attingit infimum supremi,* ut dicitur in VII cap. *de Div. Nom.* *): ita in proposito anima intellectiva, quia est suprema forma in materia existentium, secundum sui supremum, participat aliquid de natura substantiarum separatarum; et secundum seipsam absolute, aliquid aliud vindicat sibi proprium. Secundum enim propriam naturam ut sic, vindicat sibi esse in corpore, et intelligere per conversionem ad phantasmata: quoniam est essentialiter pars. Secundum vero quod participat substantias separatas, habet quod sit etiam extra corpus, ut illae sunt; et intelligat per conversionem ad intelligibilia simpliciter, ut illae intelligunt. Et sic ille modus est simpliciter naturalis animae, hic vero praeternaturalis.

* S. Th. lect. IV.

XIV. Nec inconvenit quod huiusmodi praeternaturale sit diuturnius, aut perpetuum *: quoniam non ea ratione dicitur praeternaturale, quia exorbitet a natura (quia non est contra illam), sed quia est supra illam. Ut patet manifeste in motu circulari ignis, qui indefesse semper ei actu convenit: motus autem sursum non convenit ei semper actu.

* Cf. num. XI.

Nec inconvenit etiam tale praeternaturale innasci ex natura ipsius rei, non absolute, sed secundum quod participat in sui supremo naturam superiorem. Ut patet in motu circulari ipsius ignis, qui innascitur ex hoc quod ignis est in illo loco; esse autem in illo loco convenit ex hoc quod est supremum inter elementa; esse autem supremum inter elementa habet annexum hoc, quod participet naturam superiorem, caelestem scilicet, etc.; ergo, de primo ad ultimum, etc. Ita in proposito, ex hoc quod anima humana est immortalis, et infima inter intellectuales, habet duo: et quod exigat corpus medium inter contraria, et consequenter corruptibile; et quod possit remanere sola. Sed primum ex propriis habet, ex quibus habet quod ratiocinetur, et colligat scientiam ex sensibus. Secundum vero ex participatione superiorum in sui supremo: ex qua etiam nunc habet quod intelligat principia et *quod quid est.*

Et quoniam hoc profundioris erat perscrutationis, et rationi magis est consonum, quamvis difficilius; ideo divus Thomas hanc semper tradidit ubique doctrinam *, nec unquam voluit Avicennae facilitatem sectari.

* Cf. [illegible] art.

XV. Quoad *tertium* *, obiicitur contra dicta, ex comparatione istorum modorum intelligendi quoad nobilitatem, sic. Intelligere per conversionem ad superiora est nobilius quam per conversionem ad phantasmata: et uterque modus convenit animae, per praedicta *: ergo ille magis affirmandus est naturalis animae quam iste. Et tenet sequela: quia unumquodque semper naturaliter ordinatur ad melius de possibilibus. – Tunc ultra. Ille modus est naturalis animae: ergo anima non eget unione ad corpus, propter consequendum suum naturalem modum intelligendi.

* Cf. num. I.

* Cf. num. VII.

XVI. Quoad *quartum* *, solvit, distinguendo antecedens, et dicendo quod intelligere per conversionem ad superiora est nobilius et melius simpliciter, sed non animae. Et ideo, cum unaquaeque res naturaliter ordinetur, non in melius

* Cf. num. I.

simpliciter, sed in melius sibi, consequens est quod anima non ordinatur naturaliter ad intelligendum per modum substantiae separatae, quod est melius simpliciter; sed ad intelligendum per conversionem ad phantasmata, quod est melius sibi. Et ideo naturaliter unitur corpori propter melius ipsius animae, ut prius * dicebatur.

* Cf. num. VII, *Quarto.*

XVII. Primam partem huius distinctionis, scilicet: Intelligere per conversionem ad superiora est nobilius simpliciter quam per conversionem ad phantasmata, littera relinquit ut per se notam.

Secundam vero, scilicet quod non sit melius animae, probat. Modus cognoscendi quo cognitio confusa habetur ab aliquo, minus bonus est modo quo habetur cognitio distincta ab eodem: sed anima illo modo confuse, isto distincte cognoscit: ergo iste sibi melior. – Probatur minor: quia ille modus est improportionatus virtuti intellectivae animae, per excessum. Probatur hoc sic. Modus proprius substantiis superioribus est improportionatus inferioribus: iste est proprius substantiis superioribus, quae scilicet naturaliter sunt separatae: ergo est improportionatus animae.

Probatur maior sic. Vis intellectualis quanto magis recedit a primo, tanto magis diversificatur. Ergo intellectus quanto superior, tanto magis per unum aut pauciores, universaliores et efficaciores species intelligit. Ergo modus superioris est improportionatus inferiori: quia per plures, minus universales et minus efficaces debet intelligere; et propterea, si secundum species superioris intelligeret, non posset penetrare quod in eis est. – Antecedens nunc assumptum declaratur exemplo linearum egredientium a centro. – Consequentia vero non probatione, sed manifestatione eget; et dupliciter declaratur. Primo, quia inde provenit quod Deus per unum, quod est ipse, omnia intelligit, utpote habens vim intellectualem maxime unitam; et successive superiores praestant inferioribus in paucitate et universalitate specierum, propter efficaciam intellectualis luminis. Intellectiva enim vis quanto maior est, tanto minus partitur in intelligibilia; et consequenter paucioribus speciebus eget. – Secundo declaratur in hominibus. Experimur enim in nobis ipsis quod praestanti ingenio fulti, paucissimis perceptis, multa sciunt; et e converso rudiorem animam sortiti, multis adhibitis et syllogismis et exemplis et dearticulationibus rerum usque ad minima, vix illa tantum comprehendunt, nec in illis alia nosse possunt; quo fit ut nullum ex se iudicium habeant de rebus.

Minor autem, scilicet quod iste modus sit naturalis substantiis superioribus, quae naturaliter sunt separatae, probatur ex eo quod animae humanae sunt ultimae inter substantias intellectuales. Ex hoc enim sequitur, Ergo ultimus modus intelligendi est eis connaturalis, et non penultimus. Sed infra istum datur inferior, scilicet per conversionem ad phantasmata. Ergo ille non animae, sed superiori est connaturalis: animae vero ultimus, ut sic universi perfectio omnes gradus essendi habeat, etc. – Reliqua sunt per se nota.

XVIII. Circa hanc quartam partem dubitatur. Cum enim dicitur quod modus intelligendi per conversionem ad superiora est nobilior, aut intelligitur positive, aut permissive. Si permissive, non oportet esse verum nisi particulariter; et nihilominus vana est tanta sollicitudo litterae, ex nobilitate illius modi exorta. – Si positive, ergo universaliter verum est. Et tunc sequitur implicatio in littera, dum dicitur quod iste est universaliter nobilior, et subditur quod iste in anima nostra est imperfectior. Si enim in anima nostra est imperfectior, ergo non universaliter iste modus est perfectior: et si universaliter, ergo et in anima.

XIX. Ad hoc breviter dicitur quod positive est perfectior. Et cum dicitur, Ergo universaliter: concedatur. Et cum dicitur, Ergo in anima: negetur argumentum, quia est sophisma *Figurae dictionis,* dum ab intellectione per conversionem ad intelligibilia, descenditur ad intellectionem per conversionem ad intelligibilia *improportionata huic intellectui.* Et ideo nulla est in littera contradictio. Quoniam prius dixit quod est simpliciter, idest sine additione aliqua, nobilior: et hoc est verum universaliter. Deinde subditur quod ille modus, ut est possibilis animae nostrae, idest non simpliciter, sed qualificatus ordine ad intellectum ita debilem, est imperfectior. Et propterea, glossando litteram, diximus * quod ille modus est nobilior in se et absolute, non tamen animae: non quod ille modus in anima retineat nobilitatem in se; sed quia in anima non ponitur ille modus absolute, sed conditionatus conditione diminuente, scilicet improportione et incommensuratione specierum ad intellectum.

* Num. XVI.

Quod autem ille modus absolute sit nobilior, ex eo patet quod purior est. Lumen enim non admixtum tenebris nobilius est tenebroso seu umbroso. Sed ille modus est in puro lumine, quia in solis intelligibilibus in actu puris consistit: iste vero est in lumine obumbrato, quia consistit in respectu ad intelligibilia obumbrata materie phantasmatum. Ergo ille nobilior.

XX. Et ex hoc patet defectus Scoti, in Quarto, dist. XLV, qu. I, ad 2, ubi negat intellectionem sine phantasmate esse perfectiorem positive; et adducit rationem satis levem: quia agens quod potest cum instrumento et sine agere, non propterea perfectius positive agit, quia sine instrumento agit. – Haec enim ratio nihil pro se facit: quoniam constat quod, ceteris paribus, modus agendi sine instrumento est nobilior modo agendi cum eodem. Unde laudamus artifices qui paucioribus instrumentis rem perficiunt; et multo magis si cum uno, et si cum nullo.

Praeterea, operatio ex genere suo incorporea, quamvis permittatur admisceri quoquomodo corpori, quanto elongatior a corporeo instrumento, tanto perfectior positive: quia magis accedit ad sui generis perfectionem. Sed intelligere, secundum omnes, est huiusmodi. Ergo, etc.

Deceptus autem videtur Scotus, quia non vidit sophisma praedictum * latere cum dicitur: Quodlibet intelligere per conversionem ad intelligibilia simpliciter est nobilius; ergo tale conveniens animae est nobilius.

* Cf. num. praec.

XXI. In responsione ad tertium, adverte quod ibi sumitur *naturale* ut distinguitur contra *miraculosum:* sic enim influxus iste est naturalis; quamvis non sit naturalis secundum propriam naturam ipsius animae, ut in corpore articuli dictum est. – Nec putes influxum istum dici *divinum,* quia sit a Deo immediate (quoniam fit mediantibus angelis, ut patet in Qu. *de Anima,* qu. 20 *): sed quia sunt resultationes quaedam specierum divinarum, quae sunt factrices rerum secundum omnia quae in eis sunt, tam formalia quam materialia.

* Al. art. 20, ad II.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA SEPARATA INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS

III *Cont. Gent.,* cap. XLV; Qu. *de Anima,* art. 17; *Quodl.* III, qu. IX, art. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra * habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

* Qu. LXXXVIII, art. 1.

2. PRAETEREA, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam spe-

ciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. PRAETEREA, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem *. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

* Cf. ibid.

SED CONTRA EST quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. XVI *. Ergo [α] vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

* Vers. 23.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in IX *de Trin.* *: *Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra * dictum est. Per hoc ergo quod anima separata [β] cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas [γ]. Dictum est autem * quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam: sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra * dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. – Est autem commune omni substantiae separatae quod *intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae* *: sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

* Cap. III. — * Qu. LXXXVIII, art. 1, ad 1. — * Art. praeced.; qu. LXXXIV, art. 7. — * Qu. LXXXVII, art. 1. — * *De Causis*, propos. VIII. – S.Th. lect. VIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis [δ]: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

AD TERTIUM DICENDUM quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque [ε], consistit ultima hominis felicitas *, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur [ζ]. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est *.

* D. 274. — * In corpore.

α) *Ergo* – Omitt. PABCDEF*ab*.
β) *Per hoc ... separata.* – *Considerando ergo quomodo* G.
γ) *substantias separatas.* – *substantias* F, *res separatas* P*ab*.
δ) *natura qua communicat cum natura corporis.* – *natura corporis quia* (*qua* sA) *communicat cum natura corporis* A, *natura corporis* PCEFG*ab*.
ε) *non quarumcumque.* – *quarumcumque non* P*ab*.
ζ) *intelligantur.* – *intelligerentur* codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, *intelligat* quidditative: de tali enim cognitione est dubium.

In corpore unica est conclusio responsiva, habens duas partes: Anima separata habet de aliis animabus perfectam cognitionem naturalem, de angelis vero imperfectam et deficientem. – Probatur sic. Anima separata seipsam per seipsam cognoscit. Ergo reliqua incorporea per modum quo sunt in ipsa. Ergo per modum ipsius animae. Ergo alias animas perfecte, angelos vero imperfecte.

Antecedens probatur: quia non intelligit convertendo se ad phantasmata. – Prima vero consequentia probatur auctoritate Augustini, volentis quod mens nostra rerum incorporearum notitiam per seipsam accipiat. – Secunda vero consequentia probatur: quia unumquodque intelligibile est in intelligente per modum ipsius intelligentis; et constat quod intelligitur per modum quo est in eo. Et inde emanavit illa maxima, quod *commune est omni substantiae separatae intelligere tam superiora quam inferiora per modum substantiae suae.* – Tertia vero consequentia, quoad utramque partem, probatur: quia modus substantiae animae est conformis modo aliarum animarum separatarum, et est infra modum substantiae angelicae.

II. Circa antecedens, dubium magnum occurrit. Quoniam anima nostra est pura potentia in genere intelligibilium, ut Averroes et s. Thomas ex Aristotele * dixerunt, quomodo per seipsam intelligi potest? Intelligibili enim in potentia pura repugnat per seipsum intelligi: quoniam conditio intelligibilis in actu est esse perfectivum per seipsum, idest sine alio obiecto medio, ipsius intellectus, ut de se patet.

Et sic videtur duplex peccatum in hoc processu accidere. Primo, oblivionis doctrinae datae *. – Secundo, fallaciae *secundum non causam ut causam*. Non enim causa quare anima nunc non novit se, est conversio ad phantasmata; sed intelligibilitas eius in potentia, cuius effectus est naturalis conversio ad phantasmata, ut ad proprium perfectivum et actuativum. Unde soluta conversione ad phantasmata, si intellectus non est actuatus, remanet intelligibilis in potentia, ut erat. Et consequenter non per seipsum, sed per aliquem actum, puta a superioribus susceptum, debet fieri et esse intelligibilis in actu. Et si ex sola separatione a corpore est intelligibilis in actu, ergo prius erat etiam intelligibilis in actu, quantum est in se; quamvis nobis non esset intelligibilis nisi in potentia remota, propter naturaliter habere prius ordinem ad phantasmata. Sed hoc destruit doctrinam III *de Anima* * Aristotelis, dicentis quod *nullam habet naturam* etc.; et manifeste contradicit doctrinae supra datae.

III. Ad hoc est dicendum quod anima nostra, secundum propriam naturam, est intelligibilis in pura potentia: et quod cum separatur, fit intelligibilis in actu absque aliquo extraneo influxu: et ideo merito tunc intelligitur per seipsam, et nunc non.

Ad quorum evidentiam, recolenda sunt praedicta, et applicanda ad propositum. Anima nostra, ut dictum fuit *, habet in se propriam naturam ut sic, et habet participa-

* Qu. LXXXVII, art. 1. — [illegible marginal references]

tive aliquid de natura substantiarum immaterialium. Et ex propria quidem natura, cum vindicet sibi unionem ad corpus, liquet quod habet quod sit infima intellectualis substantia, non solum in gradu, sed in modo essendi, utpote exigens modum essendi proprium formis materialibus, scilicet esse in corpore per informationem. Et quia uniuscuiusque dispositio in entitate est etiam, quantum est in se, eius dispositio in intelligibilitate, oportet quod ex hac eadem radice proveniat quod anima sit infima in modo intelligibilitatis; ac per hoc, sit intelligibilis in pura potentia. Et quia talem modum essendi exigit propter bonum suum, ex eadem radice pullulat conversio ad phantasmata, tam secundum intellectum possibilem quam agentem; et consequenter quod intellectus agens non sit actus ipsius intellectus possibilis, nisi mediantibus intelligibilibus sensibilium, etc.; et consequenter quod anima non cognoscat se nisi per actum suum, etc. Haec enim omnia ex eadem radice oriuntur, scilicet ex propria natura animae ut sic. Et quia ad propriam naturam animae spectat modus essendi in corpore, et intelligendi per phantasmata; ideo haec in littera et alibi * attribuuntur modo essendi vel intelligendi, tanquam notioribus proprietatibus occultae causae.

* Cf. qu. LXXXVII, art. 1, et loca ibi citata.

Ex eo vero quod participative sapit de natura substantiarum separatarum, non habet infimum modum essendi, et consequenter nec intelligibilitatis; sed habet superiorem modum essendi, scilicet separatum a corpore; et consequenter superiorem modum intelligendi tam active quam passive. Ita tamen ut, sicut modum essendi similem superioribus non ab initio sibi vindicat actu, sed potestate tantum; ita et modum intelligibilitatis similem superioribus non statim, sed ordinate post modum essendi, ordine naturae, sortiatur. Et ideo notanter dixi quod ipsa est intelligibilis in pura potentia ex propria natura, et quod fit in separatione intelligibilis in actu. – Quomodo autem hoc fiat, non videtur difficile, si adverterimus quod, quemadmodum ex natura propria animae fluit simpliciter conversio ad corpus et phantasmata secundum omnes vires suas, ita ex participatione superiorum, cum incipit actu sortiri modum essendi separatum, ex consequenti ex eadem radice sortitur conversionem omnium virium suarum ad seipsam: principium enim aspectus omnium substantiarum separatarum est primo respectu suimet. Et propterea ipsa, inquantum sapit naturam earum, hanc conformitatem sortitur, ut primo convertatur in seipsam. Ac per hoc intellectus agens, ex eadem radice, convertitur ad illustrandum primo substantiam animae, et fit actus illius ut obiecti, et intellectus possibilis ut potentiae: et sic substantia animae, de se intelligibilis in pura potentia, fit intelligibilis in actu per seipsam sine alio obiecto aut specie, per conversionem luminis intellectus agentis super ipsam: quae conversio consequitur separationem, quae consequitur non naturam animae propriam, sed superiorum participatam in anima.

IV. Et sic patet quod nec oblivionem passus est divus Thomas, nec fefellit eum sophisma *: quoniam naturalis conversio ad phantasmata causa vere est quare non intelligimus animam per seipsam, sed per actum suum; quamvis talis conversio non sit causa primaria, sed secundaria, ut patet ex dictis. Et quia hoc iam dixerat superius * in loco proprio, non oportebat sic explicare: quoniam consequentia intelligenda sunt prout discussa sunt in antecedentibus in locis propriis.

* Cf. num. II.

* Qu. LXXXVII, art. 1.

V. Circa primam consequentiam *, adverte quod, quamvis auctoritas Augustini loquatur de anima nostra in statu isto, subtilissime tamen ad propositum applicata est. Cum enim aliqua ordinarie se consequuntur, sic semper posterius commensuratur priori, ut ultimum commensuretur primo. Unde quia in praesenti statu cognoscimus animam per actum et obiecta, et deinde incorporea cognoscimus per animam; oportet ut cognitio rerum superiorum tanta sit, quanta potest oriri ex prima cognitione, quam scilicet ex sensibilibus habemus. Sed si prima cognitio esset cognitio animae, cognitio superiorum non commensuraretur nisi ipsi animae. Et idcirco ex hoc quod anima per seipsam novit seipsam, coassumpta illa propositione Augustini quod per seipsam novit incorporea, optime infertur in littera quod novit incorporea omnia secundum quod sunt in ea. Ex eo enim quod per seipsam seipsam novit, constat quod perfecte comprehendit se: ex eo vero quod ex seipsa alia novit, sequitur quod cognitio aliorum non arctatur nisi ad modum quo in ipsa sunt, et non ad aliquam aliam priorem cognitionem. Et sic excluditur duplex arctatio quam nunc patimur: scilicet ad imperfectam cognitionem animae de seipsa, et ad priorem cognitionem sensibilium.

* Cf. num. I.

VI. Circa secundam consequentiam * dubium occurrit. Quia aut intendit quod anima cognoscit incorporea per propriam substantiam tanquam per rationem cognoscendi; aut tanquam per obiectum praecognitum; aut tanquam per virtutem cognoscitivam. Si primo modo, optime procedit consequentia: sed expresse contradicit responsioni ad secundum in littera, ubi dicitur quod anima separata cognoscit angelos per species influxas. Non ergo propria substantia est ei ratio cognoscendi eos. Nec oportet species imperfecte repraesentare, sicut substantia animae repraesentat eos: ut patet in ipsis angelis, in quibus ideo superadditur species, etiam respectu inferiorum, ut suppleatur quod deest substantiae. – Si secundo modo, aut ista erit cognitio discursiva, sicut per medium cognitum novimus conclusionem: aut redibit primum membrum, quod substantia sit etiam ratio intelligendi, ut diximus * de substantia angeli, quando intelligunt naturaliter Deum per suas substantias absque discursu, intuendo Deum in se ut in speculo. Utrumque horum non consonat: hoc enim nunc reprobatum est; discursus autem non habet locum in proposito, apud s. Thomam. – Si autem tertio modo, vanus est totus conatus corporis articuli. Iam enim * liquidum erat hoc, quod anima, quidquid cognoscit, per propriam substantiam novit ut per primum operandi principium intrinsecum. Sed quod ex hoc resultet imperfectio cognitionis, non probatur. Nec auctoritas Augustini esset ad propositum: quae de anima ut cognita, loquitur.

* Cf. ibid.

* Qu. LVI, art. 3.

* Qu. LXXVI, art. 1.

VII. Ad hoc est dicendum quod omnibus illis modis verificatur animam per modum suae substantiae intelligere et inferiora et aequalia et superiora directe. Nihilominus proposito primus et secundus deserviunt: ita quod substantia animae concurrit ut obiectum, et species secundum se incompleta, per superadditam autem speciem completa, complemento apto nato inveniri in ea.

Ubi adverte quod dupliciter contingit intellectum aliquem per speciem intelligere. Uno modo, immediate aspiciendo repraesentatum per illam speciem; sicut cum per speciem in oculo immediate respicimus coloratum. Alio modo, immediate aspiciendo ipsam speciem, et mediante ipsa repraesentatum per illam; ut patet cum Deus intelligit alia a se intuendo essentiam suam, quae est species omnium. In primo modo, species habet rationem speciei tantum: in secundo vero, tenet locum speciei et obiecti prius natura, non tempore, noti, in quo aliud relucet obiectum. Utroque autem modo cognoscendo, cognitio commensuratur modo substantiae cognoscentis. – Quod sic patet. Cognoscens habere speciem cogniti nihil aliud est quam esse ipsum cognitum in esse intentionali. Cum multis autem modis contingat cognoscentem esse unum atque idem cognitum (quoniam multam habet latitudinem modus essendi quo cognoscens est cognitum: alio namque modo angelus est lapis, et alio modo Deus est lapis, et alio modo anima est lapis); et diversitas ista non est ex parte rei cognitae, quia una et eadem est: ex parte ergo cognoscentis est naturae, quae diversitatem tantam habet; ita quod modus quo cognoscens est cognitum, commensuratur cognoscentis substantiae. Et sic si substantia cognoscens est altioris ordinis quam cognitum, consequens est ut sit illud altiori modo quam sit in seipso: et quia esse altius et superioris ordinis praehabet unitius quidquid habent inferiora dispersa, efficacius est illud esse ad cognoscendum inferius obiectum, quam si aequale sibi esset. Si vero substantia cognoscens sit inferioris ordinis quam obiectum, tunc est illud imperfectiori modo quam sit ipsum in se; ac per hoc esse non poterit comprehendere illud, quamvis magis vel minus perfecte poterit ipsum nosse iuxta proportionem defectus sui ab illo. Iuxta modum ergo gradus

et perfectionis substantiae cognoscentis, est modus essendi cognitorum in illa: iuxta modum autem essendi illorum in ea, est cognitio: igitur, de primo ad ultimum, cognitio commensuratur substantiae cognoscentis.

Quod ut clarius percipiatur, exemplariter declaretur. Cum anima separata comprehendit seipsam, cum inter perfectiones suas sit non solum quod ipsa est sic imitans substantias immateriales in natura et modo essendi, sed etiam quod ipsa est intentionaliter Gabriel, Raphael, Michael, etc.; comprehendendo suam perfectionem, videt se et ut ipsa est, et ut alia est; et sic videt per seipsam et speciem superadditam in ratione obiecti et speciei simul. Manifestum est autem quod impossibile est hoc modo plus nosse de aliis, quam habeatur ex modo quo ipsa anima est alia: non enim novit alia hoc modo nisi quia seipsam novit sic esse illa. Et sic par est iudicium, quoad hoc, si per solam substantiam, et si per substantiam et speciem superadditam cognitio fiat. – Cum vero anima per speciem additam immediate tendit in Gabrielem, species in illa non est efficacior quam in prima cognitione fuerat: cum speciei tantum locum teneat, prius autem speciei et obiecti simul. Nec alia ratione Gabrielem cognoscere facit, nisi quia est id quo cognoscens est ipse Gabriel: tantum autem facit formaliter cognoscentem esse Gabrielem, quantum cognoscens capax est: capacitas autem istius est secundum modum substantiae suae. Cognitio igitur etiam ista substantiae cognoscentis commensuratur.

VIII. Et sic patet responsio ad quaesita et obiecta *: quia nulla est contradictio in littera, dum substantia animae species et obiectum; et species superaddita ponitur quandoque ut ratio cognoscendi tantum, quandoque etiam ut obiectum, ut dictum est *, etc. – Et iuxta hunc modum, potest anima separata omnia quae novit, simul intelligere; secundum quod superius * de angelis dictum est.

* Cf. num. vi.

* Num. praeced.

* Qu. LVIII, art. 2, Comm. n. IX.

IX. Circa hanc quoque partem adverte quod, licet ad cognoscendum quidditative alias animas separatas anima non egeat specie superaddita, quia sua substantia ad hoc sufficit; ad cognitionem tamen *an est*, et ad cognitionem pertinentem ad locutionem et auditionem, exigitur species superaddita: quoniam haec non repraesentantur per substantiam intelligentis animae. Et ideo simpliciter concedendum est quod una anima intelligit aliam per speciem. Unde s. Thomas indistincte hic de eis loquitur: et in Quaestione *de Anima*, qu. XVIII *, dicit quod anima Lazari ** nosse potuit animam Abrahae, sicut alias substantias separatas.

* Al. art. IX, ad 26.

** Divitis.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA SEPARATA OMNIA NATURALIA COGNOSCAT

Qu. *de Anima*, art. 18.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. PRAETEREA, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia [α].

SED CONTRA, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit *. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

* [illegible] sententiarum [illegible]

PRAETEREA, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, anima separata intelligit per species [β] quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis [γ], anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litt.* * Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

* Lib. II, cap. VIII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra * dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo [δ] substantiam separatam.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit [ε], sed sub quadam confusione, ut dictum est *.

AD TERTIUM DICENDUM quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae [ζ] nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur [η] de cognitione naturalium.

AD QUARTUM DICENDUM quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

α) *minus intelligibilia.* – *intelligibilia minus* Pab.
β) *species.* – *separatas* [illegible] Pab.
γ) *connaturalis.* – *naturalis* Pab.
δ) *quoquo modo.* – *quodammodo* BsD, *quomodo* pD, omittunt Pab.
ε) *cognoscit.* – Om. codices et a b.
ζ) *quae.* – *qua* Pb.
η) *Nos autem loquimur.* – *Non autem loquitur* [illegible]. – Pro *naturalium*, *rerum naturalium* B, *naturarum* ACDEFa, *naturali* [illegible]

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *naturalia,* idest omnes quidditates rerum sensibilium.

In corpore una conclusio responsiva quaesito: Anima separata cognoscit omnia naturalia, in communi tamen et confuse. – Probatur sic. Anima separata cognoscit per species divinitus influxas, ut angeli, imperfecte tamen et confuse. Ergo proportionaliter se habet anima separata ad imperfectam rerum cognitionem, ut angelus ad perfectam. Ergo cognoscit omnia naturalia imperfecte et confuse.

Antecedens supponitur, quoad primam partem, ex primo articulo. – Secunda pars probatur ex medio ibidem tacto: quia scilicet modus cognoscendi proprius superiori naturae, imperfecte convenit inferiori; hic autem est proprius angelo, infra quem est anima; ergo. – Prima consequentia est ex se evidens: quoniam cum anima et angelus conveniant in speciebus, et differant in efficacia et perspicacitate, proportionaliter se habebunt respectu repraesentatorum per illas species, sicut angeli ad efficacem, ita animae ad defectivam cognitionem. – Secunda vero consequentia probatur ex eo, quod influxae angelis species repraesentant eis omnia naturalia, et perfecte eorum in eis notitiam pariunt, ut patet per Augustinum. Ex hoc enim optime infertur: Ergo ad eadem se extendunt species influxae animae separatae, sed imperfecte et confuse. Quod est intentum.

II. Hic adverte, studiose, quanta sollicitudine vacandum sit sciendis rebus: quoniam anima nostra non nisi hic perficitur perfecte. Et ratio est, quia ipsa est infima inter intellectuales substantias, et exigit species dearticulatissimas. Dearticulatissimae autem sunt quae singulorum obiectorum sunt singulae. Obiecta autem in genere sensibilium cum sint quidditates, oportet animam habere singulas species iuxta numerum quidditatum. Hoc autem ex phantasmatibus fit, non ex superiorum influxu, ubi omnia sunt unite et indistincte.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA SEPARATA COGNOSCAT SINGULARIA

IV *Sent.*, dist. L, qu. I, art. 3; *De Verit.*, qu. XIX, art. 2; Qu. *de Anima,* art. 20.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra * dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra * habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

* Qu. LXXVII, art. 8.
* Qu. LXXXVI, art. 1.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam [α] cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret [β]. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres,* ut habetur Luc. XVI *.

* Vers. 28.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra * dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium [γ] et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia *, ut supra ** dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

* Qu. LXXXVI, art. 1.
* D. 472.
** Qu. XIV, art. 11; qu. LVII, art. 2.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem [δ], vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur [ε] in eo secundum modum recipientis *.

* Cf. *de Causis,* prop. X. - S. Th. lect. X.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est *.

* In corpore.

Ad secundum dicendum quod ad illarum [ζ] rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est *.

* Ibid.

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

α) *determinatam.* – *aliquam determinatam* PB*ab.*
β) *cognosceret.* – *cognoscit* P*ab.*
γ) *universalium.* – *et universalium* BDFG.
δ) *habitudinem.* – Om. FG*ab.*
ε) *determinatur.* – *recipitur* P*ab.* – Pro *secundum modum*, *per modum* PG*ab.*
ζ) *illarum.* – Om. codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *singularia* seu sensibilia; de his enim est quaestio. – In corpore tria: primo, proponit conclusionem responsivam; secundo, distinguit; tertio, declarat conclusionem propositam, ibi: *In hoc tamen est differentia.*

Quoad *primum,* conclusio est: Anima separata cognoscit quaedam singularia, sed non omnia, etiam praesentia. – Adverte quod ultima particula posita est ad differentiam angelicae cognitionis: dictum enim fuit superius * quod angeli naturaliter cognoscunt omnia singularia praesentia, non omnia simpliciter.

* Qu. lvii, art. 3, ad 3.

II. Quoad *secundum,* distinguitur modus intelligendi per abstractionem a phantasmate, et per influxum specierum a Deo. Inter quos, ad propositum, haec differentia est, quod iuxta primum impossibile est nosse singularia nisi indirecte, ut probatum est; iuxta secundum vero possunt cognosci, ut ostensum est de Deo et angelis. Et tangitur ratio: quia essentia divina est praehabens in se principia individuantia; et consequenter species exemplatae ab illa repraesentare possunt eadem, etc. Haec sunt superius discussa in locis suis *.

* Cf. qu. lvii, art. 2, Comment. num. viii, ix, xii.

III. Quoad *tertium,* declaratur conclusio et quoad partem affirmativam, et negativam, et limitativam, ostendendo differentiam inter angelos et animam in cognoscendo per huiusmodi species. Angeli, quia per huiusmodi species perfecte cognoscunt, quia iste modus est eis naturalis, consequens est quod per eas non solum specierum, sed individuorum participantium ipsas, notitiam habent. Animae vero, quia per eas imperfecte cognoscunt, nec species nec individua distincte norunt, nisi aliunde determinentur: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis. Et sic cognoscunt aliqua, et non omnia, sed ea ad quae determinantur aliunde. – Subdit quatuor modos quibus fit ista determinatio: scilicet vel praeviam cognitionem, vel affectionem, vel naturalem ordinationem, vel Dei ordinem.

IV. Circa hanc partem dubium est, unde et quomodo affectio, cognitio et ordo determinent ad cognitionem singularium. Aut enim species illae repraesentant ipsi animae singulare, aut non. Si non, nihil horum largietur eis vim repraesentativam, ut patet. Si sic, sed non percipitur ab anima: ergo ista dant animae vim perceptivam. Sed hoc est manifeste falsum: inest enim illa a natura. Ergo, etc.

V. Ad hoc dicitur quod, quia, ut saepe dictum est *, cognitio fit per hoc quod cognoscens est cognitum; et anima nostra secundum se non est actu, sed potentia ipsa cognoscibilia, potentia autem habet rationem determinabilis; secundum quod anima magis determinatur ad unum quam ad aliud, consequens est quod secundum hoc magis accedit ad esse actu unum quam aliud. Determinatur autem anima ad aliquid unum vel per naturae aut Dei ordinem, in ratione activi vel passivi, etc.; vel per vestigium aliquod illius in parte perceptiva; vel per affectionem in parte appetitiva. Et sic determinatio huiusmodi appropriat animam ad illud, non ita quod faciat illam esse illud, sed ita quod propinquam reddat illam ad esse illud. Ex hac autem propinquitate fit ut species influxae (quae ideo improportionatae dicuntur animae, quia plus in se continent quam anima possit per eas intelligere), cum recipiuntur in anima sic propinqua, determinentur ad efficaciter actuandum ipsam animam secundum illa obiecta distincte, remanente secundum alia repraesentata confusa actuatione. Et merito: quia anima est disposita, et magis determinabilis per species quoad haec, quam quoad alia. Et haec est ratio quae redditur in littera, dum dicitur, *quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis,* idest secundum modum quo dispositum est recipiens.

* Cf. art. 2, Comment. num. vii: qu. [illegible], art. 1; qu. [illegible], art. 2; qu. lxxxvii, art. 1.

Ad quaesitum ergo dicitur quod species repraesentant singulare, sed non distincte huic animae. Et cum dicitur, Ergo ordo iste largitur vim perceptivam: dicitur quod non dat vim perceptivam, sed reddit ipsam habilem et proportionatam speciei inquantum repraesentat tale singulare, et sic facit dispositive ipsam illud percipere.

VI. In responsione ad primum occurrit dubium superius in qu. lxxix, art. 6 *, tactum: et est tale. Anima separata recordatur criminum commissorum: ergo cognoscit singularia, et singularia sunt sensibilia. Et cum constet quod novit ea per species quas secum detulit, ergo male hic dicitur quod per species abstractas non novit singularia.

* Comment. num. vii.

VII. Ad hoc posset breviter dici, glossando hanc auctoritatem et ceteras similes, quod loquuntur de cognitione nova, et non recordatione; et secundum hanc viam responsum fuit superius in quaestione praedicta *.

* Ibid. num. viii.

Sed quoniam haec via non est consona s. Thomae: – tum quia haec cognitio non posset esse nisi reflexa et in alio, ut patet in his quae de cognitione singularium sunt dicta *; reflexa autem cognitio sine singulari ad quod fit reflexio, intelligi nequit; singulare autem per sensus offertur. Et ideo in Quaestionibus *de Anima,* qu. xx, in responsione ad primum in oppositum, dicit s. Thomas quod, quia praefata reflexio non completur sine sensu, anima separata non cognoscit singularia ut cognoscebat coniuncta. – Tum quia unum de determinantibus species influxas ad cognitionem singularium in anima separata, est praecedens cognitio: ut, quia ipsa praecedens cognitio non sufficit, propter variatum modum essendi ipsarum specierum abstractarum, saltem sit praeparatio et dispositio sufficiens ad hoc quod anima per speciem influxam cognoscat quae noverat singularia alio modo. – Et sic, cum anima separata cognoscit quae commisit, illa cognitio est nova cognitio, quoad modum cognoscendi et species cognitorum; et est recordatio, ratione praecedentis, quae remansit in suo effectu ut dispositio et praeparatio ad cognoscendum illa.

* Qu. lxxxvi, art. 1, Comment. num. vii.

Et hoc modo patet quid dicendum est ad dubium in qu. lxxix motum: quia scilicet negandum est quod supponit, scilicet quod anima separata recordetur commissorum sufficienter per species hinc delatas. – Quod cognoscat ergo, et recordetur, est certum; sed de modo ambiguitas est. Quae, iudicio meo, secundum s. Thomae doctrinam, sic solvenda est.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM HABITUS SCIENTIAE HIC ACQUISITAE REMANEAT IN ANIMA SEPARATA

[illegible] IV *Sent.*, dist. l, qu. 1, art. 2; *Quodl.* XII, [illegible]; I *Cor.*, cap. xiii, lect. iii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* xiii *: *Scientia destruetur.*

* [illegible]

2\. Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. PRAETEREA, animae separatae habebunt scientiam [α] per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

4. PRAETEREA, Philosophus dicit, in libro *Praedicament.* *, quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia.* Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

* Cap. VI, n. 1, 5.

SED CONTRA EST quod Hieronymus dicit, in Epistola *ad Paulinum* *: *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo.*

* Epist. LIII, al. CIII.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam * posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

* Cf. Avicen. *de Anima*, part. V, cap. VI.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III de *Anima* *; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur: nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur,* ut dicitur in II *Ethic.* * Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

* Cap. IV, n. 4. - S. Th. lect. VII.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

Quantum ergo ad id quod aliquis [β] praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro *de Longitudine et Brevitate Vitae* *, dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra * ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est.* Sed quantum ad operationem qua [γ] intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto *, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet *oblivionem* [δ], ex parte memorativae, et *deceptionem,* ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

* Cap. II.

* Qu. LXXIX, art. 2, ad 2. - Cf. qu. LXXV, art. 6.

* Loc. cit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit *: *Nunc cognosco ex parte.*

* Loc. cit. vers. 12.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

AD TERTIUM DICENDUM quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

AD QUARTUM DICENDUM quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet [ε] ex parte sensitivarum virium.

α) *scientiam.* – *rerum scientiam* codices.
β) *aliquis.* – *aliquid* codices et *a.* An legendum *habitus?*
γ) *qua.* – *quam* ACE, *quia* P.
δ) *oblivionem.* – *per oblivionem* PD.
ε) *habet.* – *est* P, om. ed. *b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, refert duas opiniones de subiecto habitus scientifici; secundo, respondet quaesito una conclusione.

Quoad *primum*, de prima opinione refert tria; de secunda vero, duo. Primum ad primam opinionem, est ipsa positio, scilicet: Scientia non est in intellectu, sed in viribus sensitivis. – Secundum est ratio eius: quia species intelligibiles non conservantur in intellectu. – Tertium est, quid consequenter secundum hoc respondendum esset quaesito: scilicet quod scientia non remanet. Probatur: quia destructo corpore, destrueretur.

De secunda opinione, primum est positio: scilicet quod scientia partim, scilicet formaliter, est in intellectu, et partim, scilicet materialiter et dispositive, est in viribus sensitivis. – Secundum est eius ratio. Et quoad primam partem probatur primo: quia intellectus est *locus specierum.* Quoad utramque vero: quia habitus sunt similes actibus intellectus ex quibus fiunt; sed illi sunt partim illic, partim hic, in intellectu formaliter, et in illis dispositive et materialiter; ergo.

II. Quoad *secundum,* conclusio responsiva est: Habitus scientiae, secundum quod est in intellectu, remanet in anima separata. – Probatur. Non corrumpitur per accidens, nec per se: ergo remanet.

Consequentia probatur auctoritate Aristotelis: quia forma altero modo corrumpitur. – Antecedens, quoad primam

partem, probatur: quia subiectum est incorruptibile. Quoad secundam vero: quia eius scire caret contrario. Quod probatur: quia primae operationi intellectus nihil est contrarium.

Et excluditur obiectio, qua posset dici quod scire in secundo et tertio opere intellectus habet contrarium a quo per se corrumpitur. Quod probatur ratione, quia vero contrariatur falsum; et auctoritate Aristotelis ponentis duos modos corruptionis per se ipsius scientiae. – Hoc excludit, dicens haec non habere locum in anima separata. Ita quod vis probationis consistit in carere contrario: quia primae operationi nihil est contrarium; secunda non habet ibi locum. Anima enim separata intelligit per modum substantiarum immaterialium, non componendo aut discurrendo, sed intuendo.

III. Circa hanc partem, adverte quod nostra scientia dicitur per se corrumpi per deceptionem, quantum ad id quod est in intellectu; et per oblivionem, secundum quod est in partibus sensitivis. Iam enim * dictum est quod est partim hic, et partim ibi. Ita quod corruptio per oblivionem respicit per se scientiam ut est in parte sensitiva, non ut in intellectu.

* Num. praeced.

IV. In responsione ad tertium, adverte errorem Scoti, in Quarto, dist. XLV, qu. II *, imponentis s. Thomae et quod anima separata non intelligat per species conservatas quas hic accepit, sed per influxas tantum; et arguentis contra ipsum, si conservantur, ex eo quod duo accidentia eiusdem rationis non possunt esse in eodem. Iam enim apertissime utrumque horum in hoc articulo exclusit. – Et cum dicit Scotus quod non potest fingi differentia specifica inter speciem lapidis conservatam hinc, et influxam ibi, quia non differunt nisi in modo fiendi, sicut oculus a natura factus, et a Deo restitutus: mirum est de ista quaestione. Iam enim millies dicitur in littera quod species influxae sunt universaliores quam acquisitae hic; et propterea manifeste distinguuntur specifice. Putat Scotus quod, quemadmodum species acquisita lapidis habet pro obiecto adaequato lapidem, ita species influxa representans lapidem. Nos autem dicimus quod speciei influxae obiectum adaequatum est quid communius, extendens se ad lapidem et multa alia: et propterea sunt diversorum ordinum.

* Contra positionem s. Thomae.

Qualiter autem ex huiusmodi speciebus possit proportionatus eis intellectus singulorum repraesentatorum propriam et perfectam cognitionem accipere, superius in tractatu *de Angelis* * dictum fuit.

* Qu. LVII, art. 2. - Cf. Comm. num. IX sqq.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ACTUS SCIENTIAE HIC ACQUISITAE MANEAT IN ANIMA SEPARATA

III *Sent.*, dist. XXXI, qu. II, art. 4; IV, dist. L, qu. I, art. 2.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus, in I *de Anima* *, quod corrupto corpore, anima *neque reminiscitur neque amat*. Sed considerare ea quae prius aliquis [α] novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam [β] hic acquisivit.

* Cap. IV, n. 14. - S. Th. lect. X.

2. PRAETEREA, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra * habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit [γ]. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

* Qu. LXXXIV, art. 7.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *habitus similes actus reddunt* [δ] *actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest [ε] alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

* Cap. I, n. 7. - S. Th. lect. I.

SED CONTRA EST quod Luc. XVI * dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vita tua*.

* Vers. 25.

RESPONDEO DICENDUM quod in actu est duo considerare: scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo: sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. – Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est *; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam: non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est *.

* Qu. LXXIX, art. 6.

AD SECUNDUM DICENDUM quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute [ζ] specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

AD TERTIUM DICENDUM quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus: non autem quantum ad modum agendi *. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter *, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

α) aliquis. – aliquid CE, omittunt Pab.
β) quam. – quem [illegible]
γ) hoc poterit. – poterit hoc intelligere G; supra ... per om. [illegible]
δ) reddunt. – vel producunt addit D.
ε) potest. – habitus addunt [illegible]
ζ) diversa virtute. – diversitate Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore unica conclusio responsiva quaesito: In anima separata manet actus scientiae acquisitae, sed non eodem modo. – Probatur sic. Species intelligibiles remanent in anima, status vero animae mutatur: ergo actus scientiae remanet, et modus eius mutatur.

Antecedens, quoad utramque partem, patet. – Consequentia vero probatur, quoad primam partem: quia species actus ex obiecto pensatur, cuius similitudo et vicaria est species intelligibilis. Quoad secundam vero: quia modus actus ex virtute seu dispositione agentis pensatur. Declaratur probatio exemplo, in visione lapidis acuta. – Consequens quoque declaratur, quoad secundam partem, qui scilicet sint isti modi: scilicet per conversionem ad phantasmata, et per modum substantiae separatae; ab illo enim fit mutatio in hunc.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMAE SEPARATAE

IV *Sent.*, dist. L, qu. I, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus, in libro *de Cura pro Mortuis agenda* *, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt*. Sciunt autem ea quae apud eos α aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

* Cap. XIII.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Divinatione Daemonum* *, quod *daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

* Cap. III.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae: non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI *, quod dives, *cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

* Vers. 23.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. – Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra * dicetur.

* Art. seq.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita *: secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro * Augustinus β expresse tangit: licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro *de Civ. Dei* *.

* Cf. supra qu. LI, art. I, ad I.
* Cap. III sqq.
* Cap. X.

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali γ, et de distantia temporis.

α) *eos.* – *eas* sD.
β) *Augustinus.* – Om. ACDE. – Pro *eam, hanc opinionem* PBFG*ab*.
γ) *locali.* – *loci* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo dubium est. Cum anima separata sit incorporea, et a nullo corpore distet localiter, quomodo quaeritur utrum distantia localis, etc.? Titulus enim videtur supponere quod negatum est superius *.

* Cf. qu. LXXV, art. I, 2.

Ad hoc breviter dicitur quod de anima separata dupliciter loqui possumus. Primo, secundum se: et sic nusquam est, et a nullo distat; et de ea sic non quaeritur. Alio modo, ut supponitur definita ad aliquem locum, et per accidens distat ab aliis, secundum distantiam sui loci ab illis. Et hoc modo hic quaeritur, utrum anima separata, distans suo modo, scilicet per accidens ratione definitionis suae ad unum locum, impediatur propter distantiam a cognitione aliorum.

II. In corpore tria: primo, refert quandam opinionem affirmativam; secundo, reprobat; tertio, respondet quaesito una conclusione negativa *.

* Cf. num. V.

Quoad *primum*, opinio est, quam sequitur Scotus, in Quarto, dist. XLV, qu. II *, quod distantia localis impedit cognitionem animae separatae. Probatur. Anima recipit cognitionem a rebus: ergo inter ipsam et res requiritur de-

* In responsione ad quaest., et ad arg. princip. 3.

terminata distantia. Nec refert utrum anima patiatur a rebus, an agat in eas, vel utrumque habeat in hac acceptione: semper enim exigitur determinata distantia inter agens et patiens, altero saltem existente corporeo, et neutro infinito.

III. Quoad *secundum*, improbatur dicta positio quoad suam radicem, sic. Abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus, etc.: ergo non potest fieri apud animam separatam. – Antecedens patet. – Et consequentia tenet: quia vires sensitivae non remanent in anima separata.

* Cf. num. II; in resp. ad arg. princip. 2.

IV. Contra hanc rationem dicit Scotus, ubi supra *, quod non concludit. Quia sensus, seu phantasmata, non sunt media necessario requisita ad abstractionem simpliciter, sed pro statu isto. Et dicit quod antecedens est verum pro statu isto, non simpliciter. Probat autem dictum suum dupliciter. Primo, quia esse imaginabile non est medium inter esse sensibile et intelligibile, sed cadit sub altero extremo, scilicet sub esse sensibili. – Secundo, quia stat aliquid esse medium uni virtuti activae, quod non est medium respectu alterius; ut patet de medio locali respectu divinae virtutis. Et sic, licet esse imaginabile sit medium inter sensibile extra et intelligibile, non est respectu omnis virtutis abstractivae, sed respectu virtutis imperfectae, qualis est intellectus noster coniunctus.

Ad haec iam responsum est superius in qu. LV, art. 2 *: quare vide ibi. Quoniam declaravimus et probavimus quod esse imaginabile est necessario medium in abstrahendo, vel in causando esse intelligibile ab exteriori sensibili, secundum naturae ordinem, cui omnis creata virtus subest: quoniam nulla virtus creata potest essentialem naturae ordinem virtute propria praeterire, quidquid divina virtus possit.

* Comment. n. XII sqq.

V. Quoad *tertium* *, conclusio responsiva est: Anima separata aeque intelligit propinquum et distans. – Probatur. Intelligit singularia per influxum specierum a divino lumine: ergo. – Antecedens supponitur. – Consequentia nota: quia lumen illud, et in se, et diffusum per species, non magis respicit propinquum quam distans.

* Cf. num. II.

VI. Circa hanc partem, quae dicenda essent de istis speciebus, quomodo scilicet possunt causare notitiam intuitivam, et tamen repraesentant et absentia et praesentia; in superioribus *, cum de angelorum cognitione tractaretur, discussa sunt.

* Qu. LVII, art. 2, Comment. n. XIX.

Rationes quoque Scoti, in Quarto, dist. XLV, qu. II in fine, quod distantia localis impediat cognitionem, non oportet aliter afferre: quia supponunt animam accipere cognitionem a rebus, et de impedimento actionis et passionis loquuntur; et nihilominus superius sunt solutae in tractatu *de Angelis* *.

* Qu. LV, art. 2, Comment. num. XVI.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ANIMAE SEPARATAE COGNOSCANT EA QUAE HIC AGUNTUR

IIa IIae, qu. LXXXIII, art. 4, ad 2; IV *Sent.*, dist. XLV, qu. III, art. 1, ad 1, 2; dist. L, qu. I, art. 4, ad 1; *De Verit.*, qu. VIII, art. 11, ad 12; qu. IX, art. 6, ad 5; Qu. *de Anima*, art. 20, ad 3.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Luc. XVI *: *Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

* Vers. 28.

2. PRAETEREA, frequenter mortui vivis [α] apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I *Reg.* XXVIII *. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

* [illegible]

3. PRAETEREA, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum [β] cognitio per localem distantiam. Quod supra * negatum est.

* [illegible]

SED CONTRA EST quod dicitur *Iob* XIV *: *Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

* [illegible]

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis * accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. – Et hanc rationem assignat Gregorius in XII *Moralium* *, dicens: *Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione.* Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro *de Cura pro Mortuis agenda* *, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt.*

* [illegible]

* Cap. XXI, al. XIV, in vet. XIII.

* Cap. XIII, XVI.

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.* – Augustinus vero, in libro *de Cura pro Mortuis agenda* *, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*, ut habetur in glossa * super illud, *Abraham nescivit nos*, Isaiae LXIII *. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne [γ] videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV *Reg.* XXII *. – Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam.*

* Cap. XIII

* Interlin.

* [illegible]

* [illegible]

α) vivis. – Om. ABCD.
β) earum. – eorum ACDGH et a b.
γ) ne. – quam BCG, ut non I.

Gregorius autem assertive: quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales: de quibus etiam Augustinus asserit * quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

* Lib. cit., cap. xv.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam [δ] habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. – Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam *Spiritu Dei revelante*, sicut Augustinus in eodem libro * dicit.

* Ibid.

AD SECUNDUM DICENDUM quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint: et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto *. – Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur *Eccli.* XLVI *, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae.* Vel illa apparitio fuit procurata per daemones: si tamen *Ecclesiastici* auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur *.

* Cap. x.

* Vers. 23.

* Cf. Aug. lib. cit., cap. xv.

AD TERTIUM DICENDUM quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam *.

* In corpore.

δ) *curam.* – Om. PFG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito; secundo, ad bonitatem doctrinae, respondet quaesito, de cognitione etiam gratuita loquendo.

Quoad *primum*, est una conclusio responsiva: Animae separatae nesciunt naturaliter quae hic aguntur. – Probatur dupliciter. Primo, ratione. Animae separatae sunt per divinam ordinationem segregatae a conversatione nostra, et coniunctae conversationi spiritualium. Ergo ista nostra nesciunt. – Antecedens patet ex modo essendi earum. – Consequentia probatur ex dictis: scilicet quod anima separata non novit singularia nisi per vestigium, aut affectum, aut ordinem ad ea. Sed de vestigio aut affectu constat quod non est ad omnia; ordo autem est ad ea quae alterius vitae sunt. Ergo, etc.

Secundo, confirmat et conclusionem et rationem auctoritatibus Gregorii et Augustini.

II. Quoad *secundum*, quatuor dicit. Primo, differentiam inter Gregorium et Augustinum. Apud Gregorium, animae sanctorum sciunt nostra: apud Augustinum, non. Ratio illius est quia Deum vident: istius vero ex facto matris, et ex promissione Iosiae.

Secundo dicit quod non totaliter discrepant: quia Augustinus dubitando, Gregorius asserendo.

Tertio, comparat conclusiones eorum. Et praefert Gregorii sententiam, ratione consona Augustino: quia animae sanctae aequales sunt angelis, qui apud Augustinum sciunt nostra. Et sic conclusio Gregorii est etiam Augustini implicite.

Quarto, solvit motiva Augustini. Quia animae separatae non tristantur. Et per hoc responderetur ad promissionem Iosiae, si beatus statim fuisset. Sed quia non fuit, in eo locum non habet cognitio beatorum, sed naturalis tantum, pro tunc; secundum quam non vidit quod secutum est malum. – Nec rebus nostris se ingerunt, nisi secundum quem vident ordinem divinum. Et sic solvitur obiectio de matre, et Abraham, etc. Et fundamentum omnium est, quia sunt perfectissime coniunctae divinae iustitiae.

III. Circa hanc secundam partem articuli, dubium est. Quia si sancti omnes vident omnia quae hic aguntur, vana in primis videtur specialis quaestio: *An sancti videant orationes nostras ad se directas.* Videtur enim hinc sequi quod quilibet beatus, sive dirigatur ad se oratio sive non, eam videat, ex quo videt omnia quae hic fiunt. Et tamen in Quarto, XLV dist. *, disputatur. – Superfluae quoque videntur revelationes quae fiunt inferioribus angelis a superioribus. – Nec etiam videtur privilegium animae Christi, ut cognoscat omnia quae novit Deus scientia visionis.

* Qu. III, art. 1.

IV. Ad hoc breviter dicitur quod, si verba litterae notentur, et distribuantur sano intellectu, omnes phantasiae huiusmodi cessant. In littera in primis restringitur ista cognitio ad praesentia singularia, et non extenditur ad futura: quia praesentia participant speciem actu, non futura. – Distribuendum est autem ly *omnia praesentia*, ut patet in III *Contra Gent.*, cap. LIX, et ex diversis locis superius * haberi potest, non respectu eorum quae pertinent ad solam voluntatem divinam, ut electio et alia pertinentia ad sanctificationem creaturarum, qualia sunt Ecclesiae mysteria: de quibus sunt revelationes in caelestibus. – Nec respectu eorum quae ad solam voluntatem etiam creaturarum spectant, ut cogitationes cordium. Inter quas sunt orationes nostrae: et ideo merito de eis quaestio fit, nec omnibus innotescunt. – Nec respectu rationum supernaturalium ex divina bonitate sumptarum, propter quas multi effectus fiunt: quoniam divini ordinis sunt. Quae tamen omnia anima Christi novit ab initio. Et rationabile videtur quod omnes post iudicium videbunt quae videt Deus scientia visionis. – Sed respectu omnium pertinentium ad naturalem ordinem universi, iuxta determinata superius *, cum de cognitione cogitationum cordis ageretur.

* Qu. XII, art. 8, ad 4; qu. LVII, art. 4, 5.

* Qu. LVII, art. 4; Comment. num. VII sqq.

QUAESTIO NONAGESIMA

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

POST praemissa [α] considerandum est de prima hominis productione *. Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo considerandum est [β] de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis *; tertio, de statu et conditione hominis primo producti *; quarto, de loco eius **.

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri *; tertio, quantum ad productionem mulieris *. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo: supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio: utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto: utrum sit facta ante corpus.

(* Cf. qu. LXXV, Introd. — * Qu. XCIII. — * Qu. XCIV. — ** Qu. CII. — * Qu. XCI. — * Qu. XCII.)

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SIT FACTA, VEL SIT DE SUBSTANTIA DEI

II *Sent.*, dist. XVII, qu. I, art. I; II *Cont. Gent.*, cap. LXXXV; *Compend. Theol.*, cap. XCIV.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim *Gen.* II * [* Vers. 7.]: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. PRAETEREA, sicut supra * [* Qu. LXXV, art. 5.] habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus: quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. PRAETEREA, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

SED CONTRA EST quod Augustinus, in libro *de Origine Animae* * [* Lib. III, cap. XV.], enumerat quaedam quae dicit esse *multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa;* inter quae primum est, quod quidam dixerunt *Deum animam non de nihilo. sed de seipso fecisse.*

RESPONDEO DICENDUM quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem [γ] continet. Ut enim ex dictis * [illegible] patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias: quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens. ut supra * [illegible] probatum est.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I *de Anima* * [* Cap. II, n. 10 sqq. - S.Th. lect. V.], per consequens sequebatur quod anima esset de natura [δ] Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. – Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod *Deus est anima mundum* [ε] *motu et ratione gubernans;* ut Augustinus narrat, VII *de Civ. Dei* * [* Lib. IV, cap. XXXI. - Cf. lib. VII, cap. VI.]. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. – Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra * [* Qu. III, art. 1, 8; qu. L, art. 2, ad 3; qu. LXXV, art. 1.] probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod inspirare non est accipiendum corporaliter: sed idem est Deum inspirare, quod *spiritum facere.* Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

AD SECUNDUM DICENDUM quod anima. etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra * [* Qu. LXXV, art. 5, ad 4.] dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

AD TERTIUM DICENDUM quod *differens*, proprie

α) *Post praemissa.* – *Deinde* Pab.
β) *considerandum est.* – Om. Pab.
γ) *improbabilitatem.* – [illegible] A.
δ) *natura.* – *substantia* P.
ε) *mundum.* – *mundi mundum* B, *mundi* [illegible] – [illegible] P [illegible] *intuitu vel.*

acceptum, aliquo differt: unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo: cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne *diversum* est differens *; ut dicitur in X *Metaphys.* * Nam simplicia diversa sunt seipsis: non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant ζ.

* D. 508.

* S. Th. lect. iv. - Did. lib. IX, cap. iii, n. 6, 7. - Cf. lib. IV, cap. ix, n. 4; s. Th. lib. V, lect. xii.

ζ) *differant.* – *sed seipsis differunt* addit D.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito; secundo, ostendit radices erroris oppositi.

Quoad *primum,* conclusio est: Anima non est de substantia Dei, sed est facta. – Probatur. Anima est in potentia, et accipit scientiam a rebus, habetque diversitatem potentiarum. Ergo non est de substantia Dei. – Tenet sequela: quia Deitas est actus purus, nihil accipiens aliunde, et nullam in se diversitatem habens.

Adverte hic quod, cum conclusio habeat duas partes, negativam tantum probat littera: quoniam affirmativa ex illa negativa sequitur, adiuncta determinatione superius * facta, scilicet quod omne aliud a Deo sit factum.

* Qu. xliv, art. i.

II. Quoad *secundum,* ponit duas radices ex quibus ortus videtur hic error. Prima est opinio ponentium tantum corpora esse, et animam de natura primi corporis, quod Deus erat. – Secunda est opinio ponentium nihil esse nisi in corpore; et sic animam mundi; et animam partis mundi, scilicet hominis, partem animae totius, etc. – Omnia clara sunt in littera.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA SIT PRODUCTA IN ESSE PER CREATIONEM

Infra, qu. cxviii, art. 2; II *Sent.*, dist. i, qu. i, art. 4; II *Cont. Gent.*, cap. lxxxvii; *De Verit.*, qu. xxvii, art. 3, ad 9; *De Pot.*, qu. iii, art. 9; *De Spirit. Creat.*, art. 2, ad 8; *Quodl.* IX, qu. v, art. i; *Compend. Theol.*, cap. xciii; Opusc. XXVIII, *de Fato*, cap. v; XXXVII, *de Quatuor Oppos.*, cap. iv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale: cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione * apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

* Vide Aristot. *de Anima*, lib. II, cap. i, n. 5; s. Th. lect. i.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* i *: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Est autem homo α ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

* Vers. 27.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem: quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia β. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII *Metaphys.* *, quod accidens dicitur *magis entis quam ens.* Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. – Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra * habitum est. Unde sibi proprie competit esse γ et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem δ transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

* S. Th. lect. i. - Did. lib. VI, cap. i, n. 3.

* Qu. lxxv, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. – Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt *. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

* Cf. s. Bonavent. II *Sent.*, dist. xvii, art. i, qu. ii.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra * dictum est; propterea non educitur ε de potentia materiae.

* Qu. lxxv, art. 2.

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *Est autem homo.* – *Sed homo creatur* B.
β) *entia.* – *esse entia* B, *esse* edd. *a b.*
γ) *esse.* – *et esse* BG*ab.*
δ) *in invicem.* – *invicem* PCD*ab.*
ε) *educitur.* – *producitur* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore unica conclusio responsiva quaesito affirmative: Anima rationalis sola inter formas sensibilium, necessario fit per creationem. – Probatur. Anima rationalis sola est subsistens: ergo sola proprie habet esse: ergo fieri. Et non ex materia praeiacente. Ergo per creationem.

Antecedens patet ex supradictis qu. LXXV *. – Prima consequentia probatur. Primo, ex differentia inter substantiam et accidens: quia substantia proprie dicitur esse, accidens vero est quo aliquid est. Secundo, ex ratione entis: quia scilicet ea ratione aliquid dicitur ens, qua se habet ad subsistere, ut patet de albedine. Tertio, auctoritate Aristotelis confirmatur. – Secunda vero consequentia probatur: quia fieri eorundem tantum est, quorum esse; quia est via ad esse. – Appositio autem ulterior probatur ex divisione. Quia aut ex materia corporali, aut spirituali. Non prima: quia sic non subsisteret, sed esset forma materialis et corporea. Nec secunda: quia sic substantiae spirituales transmutarentur ad invicem, et consequenter essent corruptibiles; haberent enim materiam communem, ex cuius potentia educerentur, sicut formae corporales habent materiam sensibilem. – Ultima consequentia est per se nota.

* Art. 2, 3.

II. Circa primas consequentias, adverte quod hic est sermo de esse et fieri simpliciter, idest sine additione aliqua: et est sermo de eorum propriis subiectis in propositione. Ita quod sensus est quod de solis subsistentibus vere et proprie praedicatur *est* et *fit*, quia sola haec sunt ea quibus convenit esse ut *quod*, reliquis autem convenit ut *quo*. Nec obstat quod animae rationali conveniat etiam esse ut quo, quia est qua homo est et vivit: quia non convenit ei ut quo tantum, sed ut quo et quod simul, ceteris autem formis ut quo tantum. Unde Aristoteles, ut Averroes, XVIII comment. XII *Metaphys.*, dicit, sola hac via evitavit creationem formarum, quia negavit eas fieri. Quia tamen et sunt et fiunt, dixit quod fiunt inquantum composita fiunt, et sunt inquantum sunt ea quibus composita sunt. Et ideo subtiliter divus Thomas ex eodem fundamento processit, subsumendo quod anima rationalis vere et proprie est et fit, quia subsistit.

III. Circa ultimam consequentiam, adverte quod posteriores, de quorum numero est Scotus, in Quarto *, putantes se distinctius cautiusque loqui, distinxerunt quod creatio potest dupliciter sumi. Uno modo, pro factione rei, nulla omnino materia supposita: et sic sumitur proprie creatio. Alio modo, pro factione rei in aliquo subiecto praeiacente, non tamen de cuius potentia educatur, sed ab extra: et sic dicunt animam creari. Et licet hoc dictum non sit falsum, est tamen rude et offuscans ingenium, dum liquida veritas occultatur. Processit enim hoc ex ignorantia creationis et fieri naturalis, penes quid distinguantur. Creari enim est ex nihilo fieri, idest, ut Magnus inquit Albertus *, *ex nihilo sui fieri.* Physicum autem fieri est *ex aliquo sui fieri:* et ideo subsistentia tantum fiunt, et non formae materiales, nec accidentia. Et ideo nihil obstat creationi simpliciter et proprie, praesupponere subiectum, modo id nihil sit eius quod proprie fit; ut contingit in productione animae rationalis. Unde subtilissime divus Thomas, cum probasset quod anima rationalis proprie fit, subdit quod non ex materia corporali neque spirituali; quae scilicet sit aliquid sui, sicut materia est aliquid, quia est pars, eius quod fit ex ea. Et supra hoc fundantur reliquae consequentiae, quod esset corporeae naturae. Et hoc bene nota: quoniam est peripatetica doctrina, praecipuumque Aristotelis fundamentum.

* Vide dist. XLIII, qu. II, prop. II, ad 3. – Cf. II, dist. XVII, qu. I.

* *Summae Theologiae* part. I, tract. XIII, qu. LIII, membr. I, in solut. qu. I. – Cf. membr. II, ad quaest. II.

IV. In responsione ad secundum, nota secretum aliud peripateticum, quid scilicet est *formam educi de potentia materiae.* Formam esse in potentia materiae, est esse in ea ut causa non activa, sed materiali. Esse autem in aliquo ut causa materiali, est habere esse dependens ab ea, cum omnis effectus a sua dependeat causa in suo genere causae; et habere esse confusum, idest indistincte, in ea. Non enim in potentia materiae distinctum esse habet forma aquae aut ignis; sed unum est eorum omnium esse, ut in ea sunt. Et merito: quia actus est distinguere; esse autem in potentia materiae distinguitur contra esse in actu. Habente ergo materia in se formam secundum esse potentiale, nihil aliud est educi formam de eius potentia, quam materiam transmutari transmutatione sufficiente, ita quod ex vi transmutationis materiae forma resultet. Ex quo enim erat in ea secundum esse confusum, ipsa transmutatio continue appropriat et distinguit ipsam materiam ad esse illius distinctum: quoniam continue aliter et aliter se habet secundum illud per ipsam mutationem formaliter. Et sic, completa transmutatione qua praecedens compositum transmutatur in aliud compositum, resultat forma. Unde, per oppositum, cum fit homo, quoniam ex vi transmutationis qua praecedens compositum mutatur in hominem, nunquam resultaret anima rationalis, quoniam causalitas materiae non se extendit ad intellectus opera; ideo non educitur de potentia materiae. Educi ergo formam de potentia materiae, est *ipsam ex vi transmutationis resultare in ea*, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMA RATIONALIS SIT PRODUCTA A DEO IMMEDIATE

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. II, art. 2; *Quodl.* III, qu. III, art. 1; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. X; *De Causis*, lect. III, V.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* * Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

* S. Th. lect. III.

2. Praeterea, finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed *infima reducuntur per prima*, ut Dionysius dicit *. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per angelos.

* *De Eccles. Hier.*, cap. V.

3. Praeterea, *perfectum est quod potest sibi simile facere*, ut dicitur in IV *Meteor.* * Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

* Cap. III, n. 1; S. Th. lect. IV. – Cf. *de Anima*, lib. II, cap. IV, n. 2; S. Th. lect. VII.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* II *, quod Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae.*

* Vers. 7.

Respondeo dicendum quod quidam * posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim * quod anima rationalis non potest pro-

* Seleuciani: cf. Aug. *de Haeres.*, haer. LIX. – Avicenna *Metaphys.*, tract. IX, cap. IV.

* Art. praeced.

duci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito: cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra * habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci α per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

* Qu. LXV, art. 3.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

α *potest produci.* – *producitur* PBGab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito; secundo, solvit obiecta.

Quoad *primum,* simul refert opinionem contrariam, et impugnando illam, infert conclusionem intentam. Opinio opposita est pars affirmativa, scilicet: Anima fit a Deo mediantibus angelis. Conclusio intenta est eius contradictoria: Anima fit a Deo immediate. – Ratio pro hac, et contra illam, est ista. Anima fit non per transmutationem, sed per creationem: ergo a Deo immediate.

Antecedens patet ex praecedenti articulo. – Consequentia probatur ex differentia inter primum agens et alia agentia: quia illius tantum est creare, et horum est transmutare tantum. Quae differentia probatur sic. Omne agens secundum praesupponit aliquid a primo agente: ergo agit ex aliquo praesupposito: ergo agit transmutando. Ergo solius primi agentis est agere, nullo praesupposito. Ergo creare. Omnia sunt superius in qu. XLIV * discussa.

* Art. 2, Comment. num. VII sqq.

Quoad *secundum,* clara sunt omnia in littera.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA HUMANA FUERIT PRODUCTA ANTE CORPUS

Infra, qu. XCI, art. 4, ad 3, 5; qu. CXVIII, art. 3; II *Sent.,* dist. XVII, qu. II, art. 2; II *Cont. Gent.,* cap. LXXXIII, LXXXIV; *De Pot.,* qu. III, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra * habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus α. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

* Qu. LXVI, art. 1; qu. LXX, art. 1.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus

Sed contra est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit * non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut β quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra * iam diximus: et ideo relinquatur ad praesens.

* *Peri Archon*, lib. I, cap. VI sqq.; lib. II, cap. IX.

* Qu. XLVII, art. 2.

Augustinus vero, in VII *super Gen. ad litt.* *, dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliam rationem *. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima γ in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. – Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant *. Dicit enim: *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi* δ, *anima vero iam ipsa crearetur.*

* Cap. XXIV-XXVIII.

* Loc. cit. cap. XXIV.

Posset autem hoc utique ε tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum *. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars huma-

* Plat., I *Alcibiad.*, cap. XXV.

α) *ornatus.* – *ut supra habitum est* addunt Pab.
β) *ut.* – *quod* P. – Pro *corporibus alligarentur, corporibus alligentur* CDEFGpB et editiones *a b*, *corporibus alligantur* PsB. – Pro *remanerent, remanent* P.
γ) *anima.* – Om. codices et *a b*.
δ) *mundi.* – *esset* addunt ABD.
ε) *hoc utique.* – *utrumque* B, *hoc ut oportet* C, *hoc utrumque* EGpA(pF?), *haec verba utcumque* sF, *utique hoc* PsA et ed. *b*.

nae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum *, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero [ζ] fuit creata simul cum corpore. – Secundum alios vero Sanctos *, tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

* Cf. qu. LXXIV, art. 2.

* Cf. ibid.

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

ζ) *vero.* – *enim* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore quatuor: primo, refert opinionem Origenis; secundo, Augustini; tertio, examinat illam; quarto, respondet quaesito.

Quoad *primum*, apud Origenem omnes animae ante corpora, etc. Sed superius discussum est hoc.

II. Quoad *secundum*, apud Augustinum tria. Primo, conclusio: Anima primi hominis ante corpus est producta. – Secundo, ratio eius: quia corpus causaliter primis diebus, anima vero in seipsa producta fuit; cum non possit dici quod fuit in causis suis producta, quia solus Deus est eius causa. – Tertio, modus opinandi: scilicet quod non assertive haec dixit, ut patet ex verbis eius.

III. Quoad *tertium*, examinatur haec propositio secundum duas vias: scilicet dicentium animam per se speciem, ut Platonici; et partem speciei, ut Peripatetici. Apud primos, potest sustineri. Apud secundos, est impossibile: quia anima est condita in statu perfecto; ergo coniuncta corpori. Tenet sequela: quia pars non est perfecta nisi in toto.

IV. Quoad *quartum*, conclusio responsiva est: Anima est simul producta cum corpore. – Probatur secundum utramque viam, scilicet Augustini et aliorum Sanctorum, de operibus sex dierum. Augustini quidem, quia ratio ad oppositum adducta non cogit: quia anima in primis operibus poni potest producta non in seipsa, nec in suis causis, sed in suo genere, scilicet intellectuali natura, in qua communicat cum angelis. Aliorum vero Sanctorum, quia simul in primis operibus sunt ambo in seipsis producta, apud eos.

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de productione corporis primi hominis *.

* Cf. qu. xc, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de materia ex qua productum est.

Secundo: de auctore a quo productum est.

Tertio: de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto: de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CORPUS PRIMI HOMINIS SIT FACTUM DE LIMO TERRAE

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum [α] de limo terrae. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens, quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius [β]. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

2. PRAETEREA, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem: cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

3. PRAETEREA, ignis [γ] et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua: quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quam ex limo terrae.

4. PRAETEREA, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: *Formavit Deus hominem de limo terrae.*

* Vers. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum Deus perfectus sit, operibus [δ] suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud *Deut.* XXXII *: *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod *omnia in se praehabet*, non per modum compositionis, sed *simpliciter et unite*, ut Dionysius dicit *, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam [ε]. – Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas. – Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer: quia [ζ] vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo [η] secundum substantiam: aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum: quia limus dicitur terra aquae permixta. – Et propter hoc homo dicitur *minor mundus* *, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

* Vers. 4.

* De Div. Nom., cap. v, lect. III.

* Cf. Aristot., *Physic.* lib. VIII, cap. II, num. 2. – S. Th. lect. IV.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod virtus Dei creantis manifestata [θ] est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam [ι] cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. – Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce *. Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impos-

* Cf. qu. LXXVI, art. 7.

α) *factum.* – Om. P*ab*

β) *in productione corporis eius.* – *in productione virtutis eius* BCDEGpF et *a b*, *in productione eius* P.

γ) *ignis.* – *manifestum est quod ignis* G; totum hoc argumentum om. ed. *a*.

δ) *operibus.* – *in operibus* PBDFG*ab*. – Post *dedit* P*ab* addunt *omnibus*.

ε) *unam eius essentiam.* – *unam eius essentiam virtutem* E, *eius virtutem unam* P*ab*.

ζ) *quia.* – *et* ACE, *et quia* pD, *et hoc quia* sD.

η) *eo.* – *ipso* codices.,

θ) *manifestata.* – *manifesta* PDFsB et *a b*.

ι) *convenientiam.* – *communicantiam* ABDEGpF et *a b*. – *quoddam* om. ACDE.

sibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod, si ignis et aer, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino [κ] careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores: quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere: medium enim est quodammodo [λ] in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae [μ]. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est *; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

* In corpore.

κ) *omnino.* – *omni modo* Ba. *non omnino* G.
λ) *quodammodo.* – Om. Pab.
μ) *partes terrae* – *et aquae* addunt Pb.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative, cum uno corollario. Conclusio est: Homo convenienter dicitur formatus *de limo terrae*, idest terra aquae commixta. – Probatur sic. Deus est perfectus in se et suis operibus: ergo ab eo perfectio in omnes naturas derivatur secundum earum modum. Ergo in hominem per compositionem ex omnibus. Ergo, cum intellectu et elongatione a contrariis, per mixtionem aequalem ex omnibus elementis. Ergo cum abundantia inferiorum elementorum secundum quantitatem. Ergo convenienter ex limo terrae.

Antecedens est per se notum. – Prima consequentia probatur auctoritate *Deuteronomii*. – Secunda vero probatur, ostendendo modum quo perfectio est in Deo, scilicet unite, ut in causa omnium, ex auctoritate. Subintellecta enim illa maxima, quod quae in superiori sunt unite, ab inferioribus sparsim participantur gradatim, optime infertur quod perfectum esse secundum omnia in Deo simpliciter existens, ad intelligentias intellectualiter derivatur; ad hominem vero, ultimam creaturarum nobilium, composite et materialiter devenit; et consequenter homo est omnium perfectionem habens per compositionem ex omnibus. – Tertia consequentia satis clare patet: quia aliter non possent omnia componere unam partialem speciem. Dico autem *partialem*, ad differentiam universi, quod, unum ens cum sit, ex omnibus constat creaturis: sed hoc est totale ens, et unum non per unam substantialem formam, sed per ordinem. – Quarta vero consequentia probatur: quia aliter non salvaretur aequalitas mixtionis. Probatur. Quia superioribus habentibus longe plus virtutis in pari quantitate, si essent paria in quantitate, mixtio non esset aequalis. Oportet ergo inferiora plus quantitatis habeant, ac per hoc aequam virtutem: quia in maiori quanto est maior virtus. Et sic mixtio fiet aequalis, ut humana requirit complexio, a contrariis remotissima.

Corollarium est, quod homo est *minor mundus*. Patet: quia constat ex omnibus.

II. Cave hic ne fallaris ex hoc articulo, putans s. Thomam oblitum doctrinae propriae de mansione elementorum in mixto *; propterea quia hic expresse dicit elementa in homine secundum substantiam. Advertendum est enim ad rationem dicendi. Ut autem patet in littera, dicit hoc ad differentiam corporum caelestium, quae non nisi secundum aliquid eis simile veniunt in compositionem hominis: ipsa vero elementa secundum substantiam dicuntur componere, non distinguendo an formaliter an virtualiter. – Rursus, dicuntur elementa componere hominem secundum substantiam, non formalem, sed materialem; non tantum communem, scilicet materiam primam, sed propriam, seu appropriatam. Elementa enim, ex vi mixtionis alterata, sic uniuntur in mixto, quod materiae eorum transeunt in materiam mixti cum dispositionibus appropriatis illis elementis, puta siccitate, gravitate, humiditate, etc. Ita quod illa elementa dicuntur praedominari in aliquo secundum substantiam seu quantitatem, de quorum materia disposita plus salvatur in mixto: illa vero secundum virtutem, de quorum vi plus salvatur in eo. Et haec est directe mens huius litterae.

* Supra, quaest. LXXVI, art. 4, ad 4. – Cf. Opusc. XXXIII, *de Mixtione Elementorum*.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM CORPUS HUMANUM SIT IMMEDIATE A DEO PRODUCTUM

Infra, qu. XCII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus, in III *de Trin.* *, quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum [α] fuit ex materia corporali, ut dictum est *. Ergo debuit produci mediantibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis: nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar dicit * quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis

* Cap. IV.
* Art. praeced.
* [illegible]

α) *formatum.* – *creatum* [illegible]

temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

4. Praeterea, Augustinus dicit, *super Gen. ad litt.* *, quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo [β].

* Lib. VII, cap. XXIV.

Sed contra est quod dicitur *Eccli.* XVII *: *Deus de terra creavit hominem.*

* Vers. 1.

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui * formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit Philosophus, in VII *Metaphys.* *, per hoc quod [γ] formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra * expositum est; et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III *de Trin.* * – Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

* Cf. qu. LXV, art. 4.

* S. Th. lect. VII, VIII. - Did. lib. VI, cap. VIII, n. 3 sqq. cap. IX, n. 7.

* Qu. XLV, art. 8; qu. LXV, art. 4; qu. XC, art. 2.

* Cap. VIII, IX.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora [δ] operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. – Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis [ε] angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit *; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit, in II *Physic.* *, quod *homo generat hominem ex materia, et sol.* Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum [ζ]. – Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita *: manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam [η] ad productionem rei imperfectae.

* Cf. supra, qu. LXXI, ad 1. - De hoc conf. etiam Averr. VII *Metaphys.*, comm. XXXI.

* Cap. II, n. II. - S. Th. lect. IV.

* D. 213.

Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam: ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum: ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeextitit [θ] in operibus productis secundum causales rationes.

β) *et non ... Deo.* – Om. ACDE.
γ) *quod.* – *quod dicit quod* F.
δ) *corpora.* – *corpus* ACDE. – Pro *operatur, operantur* PFG et edd. *ab*.
ε) *primi hominis.* – Om. codices et *a*.
ζ) *perfectorum.* – Om. ACE.
η) *quam.* – *quam requiruntur* BD.
θ) *praeextitit.* – *praeexistit* PACDG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore unica conclusio responsiva quaesito: Corpus hominis primo fuit a Deo immediate formatum. – Haec conclusio, postquam proposita est in littera, probatur tali ratione. Corpus hominis non potest formari nisi aut a Deo immediate, aut a semine humano per viam generationis. Sed in prima formatione nullum praecessit humanum corpus, a quo per viam generationis formari potuisset corpus primi hominis. Ergo est formatum immediate a Deo.

II. Huius rationis in littera primo tractatur maior; deinde subditur minor, et infertur conclusio. – In tractando maiorem, primo ponitur opinio illius contraria; deinde improbatur; deinde excluditur obiectio quaedam; et deinceps ponitur ipsa maior, et deducitur unum corollarium.

Opinio contraria est, quod quidam putaverunt hanc disiunctivam assumptam insufficientem, ac per hoc falsam, ponentes tertium agens immediatum, scilicet formas immateriales. Et hi sunt Avicenna, et Plato ante ipsum, et multi sequaces, dicentes formas materiales derivari immediate a formis sine materia; corporalia autem agentia esse dispositiva agentia tantum.

Improbatio est. Forma non fit nisi ratione compositi: ergo non fit a forma immateriali. – Antecedens supponitur ex dictis: quia esse et fieri non est nisi subsistentium. – Consequentia probatur. Compositum fit a composito: ergo non fit a forma immateriali: ergo nec forma quae solum fit ad factionem ipsius compositi. Antecedens probatur: quia factum et faciens oportet esse similia. Consequentia

est per se nota ex eodem fundamento, tam prima quam secunda: quia forma immaterialis nec est similis composito, nec formae in materia.

Obiectio autem exclusa est, quia si ista ratio concludit, sequitur quod nec Deus possit esse causa proxima compositi aut formae materialis. Et patet sequela: quia Deus ipse est forma immaterialis; ac per hoc, non est inter formam materialem aut compositum et ipsum similitudo. – Excluditur enim haec obiectio, ex hoc quod Deus est non quomodolibet forma immaterialis, sed sic excellenter ut etiam materiae causa existat; ac per hoc, compositum est ei simile etiam ratione materiae. Quod non potest dici de aliis.

Et sic habemus maiorem. Ex quo enim habemus haec tria, scilicet quod forma immaterialis non est immediata causa formae materialis; et quod compositum est causa immediata; et quod Deus, ex sua excellentia, qua continet etiam materiam; potest esse causa immediata: colligitur maior, quod corpus humanum, et universaliter omnis res materialis, aut a Deo aut a composito immediate formatur.

Deducuntur autem hinc duo corollaria. Primum, quod solius Dei est, absque adminiculo praecedentis formae, transmutare materiam ad formam. – Secundum, quod angeli non possunt transmutare materiam nisi adhibitis activis passivis, ut Augustinus dicit.

Minor autem manifesta subdita patet, cum conclusione. Quare, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CORPUS HOMINIS HABUERIT CONVENIENTEM DISPOSITIONEM

IIª IIªᵉ, qu. CLXIV, art. 2, ad 1; *De Malo*, qu. V, art. 5; Qu. *de Anima*, art. 8.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. PRAETEREA, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. PRAETEREA, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta [α] pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Vers. 30. SED CONTRA EST quod dicitur *Eccles*. VII *: *Deus fecit hominem rectum.*

RESPONDEO DICENDUM quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina: unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram [β] ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. – Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc

Cap. VII, n. 7. – [illegible] est quod Philosophus dicit, in II *Physic*. *: *Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam.*

Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam [γ] ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali: et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra * dictis apparet. – Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra * dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. – Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo [δ], propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

* Qu. LXXVIII, art. 4.

* Qu. LXXXIV, art. 7.

α *animalia autem bruta*. – *sed bruta animalia* [illegible], *sed animalia bruta* ed. *a*.

β *serram*. – *securim* B. – Pro *vitro*, *auro* F.

γ *secundum convenientiam*. – [illegible]

δ *quam homo*. – [illegible]

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae [ε], quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta [ζ] animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec [η] homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III *de Anima* *, dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

* Cap. viii, n. 2. - S. Th. lect. xiii.

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu [θ]: homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. – Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. – Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. – Quarto quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.

Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest [ι] caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi: et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua [κ] accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

ε) *ungulae.* – *ungues* B.
ζ) *tegumenta.* – *integumentum* ACDEF, *integumento* B, *et tegumenta* G.
η) *haec.* – Om. BD.
θ) *victu.* – *motu* ACDEFGpB et *a.*
ι) *idest.* – *scilicet* codices et *a.*
κ) *qua.* – *quae* codices et *a b* hic et mox.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus, nomine *dispositionis* intelligendo dispositiones qualitativas, et quantitativas, et membrales, etc.

In corpore duo simul fiunt: respondetur enim quaesito conclusione affirmativa; et excluditur obiectio quaedam.

Conclusio responsiva est: Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad animam rationalem et eius opera. – Probatur sic. Quilibet artifex intendit dare effectui suo dispositionem optimam, non simpliciter, sed secundum convenientiam ad finem proprium illius effectus: ergo Deus dedit optimam dispositionem rebus naturalibus secundum convenientiam ad proprios fines: ergo corpori humano secundum convenientiam ad talem formam et illius opera, scilicet animam rationalem et opera eius.

Antecedens est per se notum; et declaratur in artifice serrae. – Prima consequentia probatur ex eo, quod Deus est artifex rerum naturalium. Et confirmatur auctoritate Aristotelis. – Secunda vero, ex eo quod corpus humanum est unum naturalium; et illius finis proprius est anima rationalis cum suis operibus. Quod probatur: quia materia est propter formam, et hoc quoad animam; et instrumenta sunt propter actiones, et hoc quoad opera.

II. Obiectio autem est ista. Optimum dicitur quia vel est omni alio melius, vel saltem nihil est melius ipso simpliciter vel in tali ordine, ut patet. Sed id in quo invenitur defectus aliquis, potest esse melius: quia posset esse sine defectu. Ergo quod est cum defectu, non est optimum. Sed dispositio rerum naturalium habet multos defectus annexos. Ergo non est optima.

Hanc obiectionem ex eadem radice simul excludit: quia scilicet nullus artifex curat de defectibus consequentibus necessitatem materiae idoneae ad finem proprium. Ergo nec Deus respectu naturalium. Ergo nec respectu corporis humani. Si qui igitur sunt in corpore humano defectus, non sunt ab actore electi, sed ex necessitate materiae emergunt. – Totus processus est clarus.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CONVENIENTER CORPORIS HUMANI PRODUCTIO IN SCRIPTURA DESCRIBATUR

Supra, qu. lxxii, art. unic., ad 1, 3, 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.* Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus, Fiat, et factum est.* Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

* *Gen.* cap. i, vers. 26, 27; cap. ii, vers. 7.

2. Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra * dictum est. Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem.*

* Art. 2.

3. Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: *Formavit Deus hominem de limo terrae,* subiunxit: *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

4. Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.*

5. Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum *, fuit [α] facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset: *Ad imaginem suam fecit illum,* addidit: *masculum et feminam creavit eos.*

* *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. xxiv, xxviii.

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI *super Gen. ad litt.* *, non in hoc praeeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit [β] hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit *: *Opera manuum tuarum sunt caeli,* et alibi *: *Aridam fundaverunt manus eius* [γ]: sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere [δ].

* Cap. xii.

* Ps. ci, vers. 26.

* Ps. xciv, vers. 5.

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, *Faciamus hominem;* ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum Personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. – Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, *Formavit Deus hominem,* intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae,* intelligitur de Spiritu Sancto *; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens, *Accipite Spiritum Sanctum,* Ioan. xx *. – Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro *de Civ. Dei* *, excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta: *Et factus est homo in animam viventem*: quod Apostolus, I *ad Cor.* xv *, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

* Cf. Origen. *Peri Arch.*, lib. I, cap. iii: Basil. in Psal. xlviii: Cyril. Alex. lib. IX *in Ioan.*, super cap. xiv, vers. 20.

* Vers. 22.

* Lib. XIII, cap. xxiv.

* Vers. 45.

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima: ut sic quod dicitur, *Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae,* sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum *, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales. – Alii vero Doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu *.

* *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. xxxiii, xxxiv.

* Cf. supra, qu. xc, art. 4.

α) *fuit.* – *non fuit* P.
β) *ipse fecit.* – *fecit ipsum* P*b*, *fecit* ed. *a*.
γ) *fundaverunt manus eius.* – *manus eius formaverunt* codices. – Pro *in hoc*, *secundum hoc* ABDG, *hoc* EFpC et *a b*, quae om. *tamen.*
δ) *facere.* – *Et* (om. pD) *per hoc patet solutio ad primum* addunt pDsA.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Scriptura utitur speciali modo loquendi in productione hominis.

Probatur, excludendo falsam causam, et assignando veram. Falsa quidem est causa huius, quod solus homo sit a Deo. Et hoc ex Augustino. – Vera autem, quia solus homo est ad imaginem Dei. Ex qua deducitur conclusio sic. Solus homo est ad imaginem Dei factus: ergo alia facta sunt propter ipsum: ergo ipse est principaliter intentus. Ergo speciali modo loquendi debet eius productio insinuari. – Omnia sunt clara. Et ultima consequentia probatur: quia ea quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio facere consuevimus; ac per hoc, haec maior diligentia debuit insinuari speciali tractatu de productione ipsius.

Adverte, novitie, quod hic comparatur homo ad ea quae explicite facta scribuntur in principio *Genesis:* inter illa enim principatum tenet homo. Angeli enim non numerantur.

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA

DE PRODUCTIONE MULIERIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xc, Introd.

Deinde considerandum est de productione mulieris *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo: utrum debuerit fieri de viro.

Tertio: utrum de costa viri.

Quarto: utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM MULIER DEBUERIT PRODUCI IN PRIMA RERUM PRODUCTIONE

* Lib. II, cap. III.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus, in libro *de Generat. Animal.* *, quod *femina est mas occasionatus.* Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

* Vers. 16.
*Moral. lib. XXI, cap. X; *de Regula Pastorali*, part. II, cap. VI.
* Cap. XVI. - Cf. Aristot. *de Anima*, lib. III, cap. V, n. 2; s. Th. lect. X.

2. Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta: nam ad mulierem dictum est post peccatum, *Gen.* III *: *Sub viri potestate eris;* et Gregorius dicit * quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir: *semper* enim *honorabilius est agens patiente,* ut dicit Augustinus XII *super Gen. ad litt.* * Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione [α] ante peccatum.

3. Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

* Vers. 18.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* II *: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi.*

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuius alterius [β] operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest [γ], si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum. – Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio: unde convenienter omni tempore [δ] in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis. – Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur [ε] vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. – Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur *Gen.* II *: *Erunt duo in carne una.* * Vers. 24.

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro *de Generat. Animal.* *. Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit. * Lib. IV, cap. II.

Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et talis

α) *productione.* – *conditione* ABCEFG.
β) *alterius.* – Omittit P.
γ) *videri potest.* – *patet* BD.
δ) *tempore.* – *vitae* addit B.
ε) *coniunguntur.* – *coniungitur* CDF, om. G.

subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et [ζ] bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. – Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra * dicetur. * Qu. xcvi, art. 3.

Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum: praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ζ) *utilitatem et.* – Om. codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Necesse fuit feminam fieri. – Probatur. Necesse fuit dari viro adiutorium ad generationis opus: ergo necesse fuit fieri feminam.

Consequentia probatur ex eo, quod femina ad generationem adiuvat, et ad nullum aliud opus est necessaria. Quod probatur, contra quosdam: quia vir potest ad quodlibet aliud melius per virum quam per feminam adiuvari.

Antecedens vero probatur, ostendendo quod vir solus non sufficit ad generationis opus perficiendum; et consequenter, cum sit generativus, eget adiutorio. Ostendit autem hoc, graduando viventia penes agere et pati ad generationem, secundum tres vel quatuor gradus. Primus, habentium virtutem passivam tantum; quae scilicet ex caelo fiunt tantum. – Secundus, habentium passivam et activam in eodem; ut plantae habentes semina. Et ratio coniunctionis est, quia hoc est earum nobilissimum opus: providit enim natura ut in nobilissimo non deficiant. – Tertius, habentium activam et passivam divisam secundum sexum; ut in animalibus perfectis. Et in his sunt duo: diversitas sexuum, et commixtio quandoque. Primum est, quia habent excellentius opus: secundum est, ut assequantur generationem, habentes pro tunc quod plantae semper. – Quartus ergo, vel supremus ordo tertii gradus, est ut generativa, tamen sortita excellentissimum omnium opus, scilicet intelligere, habeant maxime diversitatem sexuum, cum temporali commixtione. Et haec quidem maxima diversitas insinuatur in hoc, quod seorsum describitur factio mulieris a productione viri; cum in ceteris animantibus simul factus uterque sexus commemoretur. Commixtio, in eo quod subditur: *Et erunt duo in carne una.*

Ex his patet ratio antecedentis talis. Natura vivens generativa sortita excellentissimam operationem, scilicet intelligere, exigit maximam sexus diversitatem, cum eorum quandoque commixtione: natura humana est huiusmodi: ergo. Solus ergo vir non sufficit; sed oportuit dari sibi adiutorium ad generationis opus.

II. Circa probationem consequentiae dubium occurrit. Non enim videtur verum quod ibi dicitur, scilicet quod ad omne opus melius viro per alium virum adiutorium praestatur quam per feminam, excepta generatione. Inquit enim Aristoteles, in iii * *Oeconomicorum,* quod alia sunt propria opera viri, et alia uxoris in domo. Et in sequenti articulo expresse dicitur quod in humana specie mas et femina coniunguntur non solum ad generationem, sed ad domesticam vitam, in qua alia sunt maris, alia feminae opera. Constat autem quod unumquodque opus melius fit per eum cui est proprium, quam per alium. Igitur praeter generationem, alia sunt quae per feminam melius parantur quam per virum; iuxta illud: *Ubi non est mulier, ingemiscit aeger* *. * Lib. I, cap. iii, n. 4. * Eccli. c. xxxvi, vers. 27.

III. Ad hoc est dicendum cum duplici distinctione. Prima, quod aliud est loqui de uxore in comparatione ad maritum; et aliud absolute de femina et viro. Secunda est, quod aliud est loqui de femina et viro, ceteris paribus; et aliud est loqui de femina sic affecta, aut erudita, vel assueta, etc. Sermo siquidem est litterae de femina et viro absolute: Aristoteles et articulus sequens loquuntur de femina in comparatione ad maritum. Et verum est quod multa sunt in domestica vita, quae non solum melius fiunt per uxorem, sed simpliciter non decent maritum: quin potius nec scire debet talia, ut ibidem * dicitur. Sed ex hoc non sequitur quin ista melius fierent per unum aut plures alios viros: ex hoc enim quod melius per ipsam quam per maritum fit, non sequitur, Ergo melius quam per virum. * Lib. II (al. lib. I, part. ii), cap. I. - Pars ista deest in Graec.

Multa quoque sunt opera quae melius sperantur a muliere quam a viro, ratione affectus, maioris consuetudinis, instructionis, etc. Et propter hoc, *ubi non est mulier, ingemiscit aeger.* Et secundum hoc mas et femina in hominibus iunguntur ad opera vitae domesticae: quia maximum vinculum amicabilis et perpetuae coniunctionis reddet magis idoneam feminam uxorem ad huiusmodi opera quam virum, cum quo non est ratio tanti vinculi. Stat ergo solidum dictum litterae, ex Augustino * acceptum. * De Gen. ad litt., lib. IX, cap. v.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MULIER DEBUERIT FIERI EX VIRO

II *Sent.*, dist. xviii, art. 1, arg. *Sed Contra* 1, 2; resp. ad 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generationem [α]. Sed nimia propinquitas [α]
reddit personam ad hoc ineptam [β]: unde personae [β]
propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet *Levit.* xviii *. Ergo mulier non debuit fieri ex viro. * Vers. 6 seqq.

α) *viro ad generationem.* – generationis [illegible] et *a.*

β) *ad hoc ineptam.* – ineptam generationi B.

* Vers. 5. SED CONTRA EST quod dicitur *Eccli.* XVII *: *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adiutorium sibi simile*, idest [γ] mulierem.

RESPONDEO DICENDUM quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse [δ] principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, *Act.* XVII *, quod Deus *fecit ex uno omne genus hominum*. (* Vers. 26.)

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur *Gen.* II *: *De viro sumpta est: quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua [ε] mas et femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus. (* Vers. 23, 24.)

Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.**, mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio. (* Cap. XII, n. 7. - S. Th. lect. XII.)

Quarto [ζ] est ratio sacramentalis: figuratur enim per hoc, quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit, *ad Ephes.* V *: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* (* Vers. 32.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et [η], cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum: unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae [θ], et mulierem ex viro.

AD TERTIUM DICENDUM quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non sequitur.

γ) *adiutorium sibi simile, idest.* – *adiutorium simile sibi scilicet* FG*ab*, *adiutorium sibi scilicet* P.
δ) *ipse.* – *et ipse* P*b*. – Post *sicut* codices et *a* addunt *scilicet.*
ε) *in qua.* – *moraliter coniuncti* addit D.
ζ) *Quarto.* – *Quarta* CsB(sD?) et *a*, *Quarta vero* P.
η) *et.* – Om. codices; pro *etiam habet*, *et inde est quod habet* AB, *habet* CEF*a*, *et habet* GpD, *et inde habet* sD.
θ) *terrae.* – Om. ACEFG*a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Mulier convenienter ex viro formata est, magis quam femina cuiusque animalis ex eo.

Probatur quadrupliciter: primo, ex parte dignitatis viri; secundo, ex parte amabilitatis mulieris; tertio, ex parte finis secundarii, scilicet domesticae vitae; quarto, ex parte sacramenti. – Omnia patent.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM MULIER DEBUERIT FORMARI DE COSTA VIRI

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. I. art. I; I *Cor.*, cap. VII, lect. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem: quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa; – vel etiam [α] per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, *super Gen. ad litt.* *, *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat.* Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae. (* Lib. X, c. XXVI.)

2. PRAETEREA, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

3. PRAETEREA, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: *Aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem.* (* Vers. 22.)

RESPONDEO DICENDUM quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet *dominari in virum* *: et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta: et ideo non est formata de pedibus. – Secundo, propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta. (* I *Tim.*, cap. II, vers. 12.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod quidam * dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad mo- (* Hugo de s. Vict., *De Sacram.*, I, p. VI, c. XXXV; Magist., II *Sent.*, dist. XVIII.)

α) *etiam.* – *est* P, omittunt edd. aliquae.

dum quo Dominus quinque panes multiplicavit. – Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae: tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores
Cap. IX, n. 6. S. Th. lect. XIV. dimensiones, ut Philosophus dicit in IV *Physic.* * Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem; vel, quod probabilius est [β], per conversionem. Unde Augustinus dicit, *super Ioan.* *, quod *hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum;* quod fit per conversionem alimenti. – Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum [γ] *. Tract. XXIV. D. 968.

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei [δ]: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

β) *vel, quod probabilius est.* – *vel per quod probabilius est* C, *vel etiam quod probabilius est* D, *vel per probabilius est* pF, *quod probabilius est vel* Pb.

γ) *panum.* – *Unde cum sit de perfectione, resurget in Eva et non in Adam* addit pF.

δ) *speciei.* – *Unde cum sit de perfectione Evae, resurget in Eva et non in Adam* addit F.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Conveniens fuit mulierem formari de costa viri. – Probatur dupliciter. Primo, ex parte coniunctionis socialis non dominativae ex quacumque parte. Secundo, ex parte sacramenti. – Omnia clara sunt.

II. In responsione ad primum, adverte quod, quia materia praevenit actus omnium praedicamentorum, ut dicitur VII *Metaphys.* *, nec est quid nec quale nec quantum, sed omnia in potentia; idcirco praeter essentiam materiae est et magnitudo et multitudo, quae ad praedicamentum Quantitatis pertinent: praeter essentiam autem eius sunt haec in actu, non in potentia. Verum non est putandum materiam existentem sub quacumque dimensione, esse in potentia ad quantamcumque dimensionem: sed est certus limes, ultra quem nec in potentia extenditur. Et propterea communiter et bene dicitur quod, licet in essentia materiae non detur maius aut minus, multitudo vel paucitas; datur tamen in ea *plus et minus,* ita quod plus materiae est sub pedali terrae, quam sub pedali ignis. Et hoc patet ex rationibus rari et densi: quoniam hoc habet multum materiae sub parvis, illud parum sub magnis dimensionibus. – Et propterea materia existens sub costa, non erat in potentia ad quantamcumque quantitatem. Et rursus, licet fuerit in potentia ad quantitatem maiorem muliere, non tamen servata densitate debita ad corpus muliebre: et ideo oportuit plus materiae haberi a corpore longe maiori, et non longe rariore.

S. Th. lect. II. - Did. lib. VI, cap. II, n. 4.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM MULIER FUERIT IMMEDIATE FORMATA A DEO

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

Cap. 15. 2. Praeterea, Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.

3. Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX *super Gen. ad litt.* * Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo. Cap. XV.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro *: *Formare vel aedificare* [α] *costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.* Ibid.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare. Art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa [β] procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX *super Gen. ad litt.* *, an ministerium an- Loc. cit.

α) *vel aedificare.* – Om. I.

β) *illa.* – Om. I a.

geli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus: certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit *: *Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum* γ *hoc habuit, ut sic fieri posset.* Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

* Cap. xviii.

γ) *tantum.* – *tamen* P*Gab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Solus Deus mulierem de costa viri potuit formare. – Probatur. Solus naturae institutor potest praeter naturae ordinem res in esse producere: ergo solus Deus potest corpus mulieris de costa viri formare.

Antecedens patet. – Consequentia probatur: quia corpus mulieris est praeter naturae ordinem formatum. Quod probatur sic. Generatio cuiusque speciei est ex determinata materia: ergo corporis humani naturalis generatio est ex semine humano: ergo productio ex quacumque alia materia non est naturalis: ergo formatio corporis ex costa non est naturalis. – Omnia clara sunt.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS

IN NOVEM ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus *ad imaginem* [α] *et similitudinem Dei* *.

(* Cf. qu. xc, Introd.)

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum in homine sit imago Dei.

Secundo: utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

Tertio: utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine.

Quarto: utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto: utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad Personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto: utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Septimo: utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Octavo: utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Nono: de differentia *imaginis* et *similitudinis*.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE

Supra, qu. xxxv, art. 2, ad 3; qu. xlv, art. 7; IV *Cont. Gent.*, cap. xxvi; II *Sent.*, dist. xvi, expos. litt.; I *Cor.*, cap. xi, lect. ii.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isaiae xl *: *Cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?* (* Vers. 18.)

2. PRAETEREA, esse Dei imaginem est proprium Primogeniti, de quo dicit Apostolus, *ad Colos.* i *: *Qui* [β] *est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Non ergo in homine invenitur Dei imago. (* Vers. 15.)

3. PRAETEREA, Hilarius dicit, in libro *de Synod.* *, quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens;* et iterum dicit * quod *imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo.* Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei. (* Super I canon. Synodi Ancyr. — * Ibid.)

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* i *: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* (* Vers. 26.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *, *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.* Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod [γ] imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: *imago* enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen [δ] non est expressum ex illo, non dicitur imago [ε] eius. – Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuo est aequalitas;* ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. (* Qu. LXXIV. – Cf. qu. LI.)

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum *ad imaginem Dei:* praepositio enim *ad* [ζ] accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis: et ideo signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod *Primogenitus omnis creaturae* est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur *Imago*, et nunquam *ad imaginem.* Homo vero et [η] propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur *ad imaginem.* Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago [θ] Dei est in Filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi [ι] connaturali; in homine autem sicut in aliena natura,

α) *et.* – seu BD.
β) *Qui.* – *quod* codices et *a.*
γ) *quod.* – Om. Pab.
δ) *tamen.* – Om. codices et *a b.*
ε) *imago.* – *ad imaginem* Pab.
ζ) *Praepositio enim ad.* – Spatium vacuum G; *ad* om. ACDE.
η) *et.* – Om. BD.
θ) *imago.* – *ideo imago* A; *ideo prima imago* D.
ι) *sibi.* – Om. [illegible]

* Serm. IX, al. *De Tempore* XCVI, cap. VIII.

sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro *de Decem Chordis* *.

Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam: et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit *rei ad rem coaequandam,* pertinet ad rationem perfectae imaginis.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Cf. art. seq., Comment. n. I.

Titulus: *Dei,* quoad naturam, non artem. – In corpore duo: primo, incipit * ostendere quid requiratur ad rationem imaginis, tam perfectae quam imperfectae; secundo, respondet quaesito affirmative.

Quoad *primum,* tres conditiones imaginis venatur. Primo, quod sit similitudo: ex auctoritate Augustini. – Secundo, quod sit deducta ex illo. Probatur ex *quid nominis,* quia *imago* dicitur ex eo quod imitatur alterum; et ab opposito, quia ovum non dicitur imago ovi, etc. – Tertio, quod sit aut non sit cum aequalitate, et penes hoc differt perfecta ab imperfecta imagine: ex auctoritate Augustini; et ratione, quia perfectae imagini nihil deest imaginati.

II. Quoad *secundum,* conclusio est: In homine est imago Dei imperfecta. – Probatur dupliciter. Primo, ex assignatis conditionibus imaginis, sic. In homine est aliqua Dei similitudo, deducta ab eo, non secundum aequalitatem: ergo in eo est imago Dei imperfecta. – Antecedens, quoad primam partem, est per se notum. Quoad secundam, probatur: quia homo est exemplatus a divina natura. Quoad tertiam, probatur: quia in infinitum Deus excedit hominem. – Consequentia tenet ex conditionibus imaginis.

Secundo, probatur conclusio ex auctoritate Scripturae dicentis hominem *ad imaginem Dei:* quia ly *ad* exprimit imperfectionem. – Probatur. Quia importat accessum. Ergo distantiam: accessus enim non nisi distantis est.

III. Circa hanc partem occurrit dubium in probatione consequentiae. Si enim valet, sequitur, Ergo in bove: immo, Ergo in lapide est imago Dei. Patet sequela: quia omnes illae conditiones salvantur in omni creatura respectu Dei, ut patet discurrendo per singulas. – Et si dicatur, ut in articulo sequenti dicitur, quod istae conditiones non sufficiunt ad rationem imaginis; ergo sophisma Consequentis commissum est hic in hac ratione, a superiori ad inferius affirmative inferendo: Est similitudo deducta non secundum aequalitatem, Ergo imago. Antecedens enim est superius ad imaginem, ut patet. Ergo, etc.

IV. Ad haec dicitur quod, cum haec quaestio sit non tam de re quam de Auctore; nec cadere potest in sapientis cuiusquam mentem, ut in consequentibus immediate se eiusdem quaestionis articulis, oblitus sui fuerit tantus Auctor: distinguendum est quod imago potest sumi dupliciter, uno modo proprie, alio modo communiter; et quod in hoc articulo usus est imaginis vocabulo communiter, in secundo vero proprie. Et ideo nullum sophisma commissum est. Et quod haec sit mens litterae, colligitur ex calce corporis sequentis articuli, ubi dicit: *solae creaturae intellectuales, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei,* insinuans distinctionem praefatam de *communiter* et *proprie.*

Ratio autem quare diminute in hoc articulo imaginem acceperit, fuit, ut reor, triplex. Prima, quia non incurritur inconveniens in conclusione imaginis in homine, eo quod, secundum rem, salvatur in eo etiam reliqua conditio perficiens imaginis rationem. – Secunda est, ut a communioribus etiam conditionibus ad speciales procederet disciplina, non diversarum quaestionum, sed eiusdem quaestionis, secundum diversos articulos: non enim tam exacta in primo articulo requiritur doctrina, sed sat est si successive per alios articulos natura quaesiti discutitur perfecte. – Tertia, quia ambiguitas imaginis proprie dictae habebat specialem difficultatem, ut in argumentis articuli sequentis patet; et ideo reservata est speciali articulo.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN IRRATIONALIBUS CREATURIS

Supra, qu. XLV, art. 7; I *Sent.,* dist. III, qu. III; II, dist. XVI, art. 2; III, dist. X, qu. II, art. 2, qu^a 2; IV *Cont. Gent.,* cap. XXVI; *De Verit.,* qu. X, art. 1, ad 5; *De Pot.,* qu. IX, art. 9.

* Cap. II. - S. Th. lect. IV.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in libro *de Div. Nom.* *: *Habent causata causarum suarum contingentes imagines.* Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

* S. Th. lect. III.

2. Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.

* Vers. 31. - Cf. Aug., *Enchirid.,* cap. X.

3. Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo: quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur *valde bona, Gen.* I *. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

* Lib. III. *metr.* IX.

4. Praeterea, Boetius, in libro *de Consol.* *, dicit de Deo: *Mundum mente gerens, similique in imagine formans.* Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

* Cap. XII.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI *super Gen. ad litt.* *: *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus.* Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius: non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat [α] album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad

α) *fiat.* – *sit* BD.

eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit * quod *imago est species indifferens.*

* *De Synod.*, super I can. Synod. Ancyr.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *, *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

* Qu. LI.

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum *contingentes imagines*, idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive. Sed intensive et collective [β] similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. – Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi.

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua [γ] artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis: sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine: sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae, inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

β) *collective.* – *concretive* D.

γ) *qua.* – *vel qua* D, *quia* FG.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *imago Dei*, proprie dicta. – In corpore duo: primo, complet rationem imaginis proprie dictae *; secundo, respondet quaesito.

* Cf. art. praec., Comment. n. I.

Quoad *primum*, dicit duo, alterum negativum, alterum affirmativum. Negativum est: Non quaelibet similitudo deducta ab alio, sufficit ad rationem imaginis. – Probatur: quia nec similitudo secundum genus, ut patet de verme respectu hominis; nec secundum accidens commune, ut patet de albo, non respectu albi formaliter, sed respectu subiecti quod per accidens denominatur album. – Affirmativum est, quod requiritur aut similitudo secundum speciem, ut patet in filio respectu patris; aut secundum proprium speciei, et praecipue figuram, ut patet in denario. Et probatur auctoritate Hilarii.

II. Quoad *secundum*, conclusio responsiva haec est: Solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei. – Probatur. Solae creaturae intellectuales assimilantur Deo, ut intelligit et sapit: ergo solae creaturae intellectuales assimilantur Deo secundum quasi ultimam differentiam: ergo solae assimilantur secundum speciem. Ergo solae sunt ad imaginem.

Antecedens patet. – Et prima consequentia declaratur, graduando res, secundum similitudinem ad Deum, in tres gradus. Et probatur auctoritate Augustini dicentis nullum gradum esse proximiorem Deo quam sit intellectivus: tenet ergo locum ultimae differentiae. – Ceterae consequentiae sunt evidentes.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS SIT MAGIS AD IMAGINEM DEI QUAM HOMO

I *Sent.*, dist. III, qu. III, ad 4; II, dist. XVI, art. 3; III, dist. II, qu. I, art. I, qu^a 2; *in Psalm.* VIII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus, in sermone *de Imagine* *, quod Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam [α], nisi homini. Non ergo verum est quod angelus magis dicatur [β] ad imaginem Dei quam homo.

* Serm. XLIII, al. *De Verbis Apost.* XXVII, cap. II.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro *Octoginta trium Quaest.* *, *Homo ita est ad imaginem Dei* [γ], *ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius* [δ]. Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

* Qu. LI.

3. Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur: non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

α) *suam.* – Om. codices.
β) *dicatur.* – *esse dicatur* ABCEFG.

γ) *Dei.* – Om. ABCDEGH et a b.
δ) *coniunctius.* – [illegible]

Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam Homilia *, quod *angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa.*

* Homil. XXXIV in Evang.

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra * dictis patet. – Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur: prout scilicet ε in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo. – Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem ζ autem secundum quid.

* Qu. LVIII, art. 3; qu. LXXV, art. 7, ad 3; qu. LXXIX, art. 8.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae; quia, sicut ipse supra * praemiserat, *quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis ad Dei imaginem.

* Loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod *substantia non recipit magis et minus* *, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia: sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

* Aristot., *Categor.*, cap. III, n. 20.

ε) *scilicet.* – Om. ABCDE.

ζ) *hominem.* – *homo* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio bimembris: Angelus est simpliciter magis ad imaginem Dei, homo autem est magis secundum quid. – Probatur quoad utramque partem simul. Angelus est similior Deo secundum intellectualem naturam: ergo secundum id in quo primo consideratur ratio imaginis. Homo vero est similior Deo secundum quaedam, scilicet communicationem naturae, praesentiam animae in toto et partibus: ergo secundum ea in quibus secundario attenditur ratio imaginis: ergo non per se: ergo non simpliciter, sed secundum quid.

Antecedens, tam pro angelo quam pro homine, est evidens. – Primae vero consequentiae declarantur, distinguendo quod de imagine dupliciter: quoad principale, et secundarium. – Secunda vero de homine probatur. Quia alioquin bruta essent ad imaginem Dei, cum in eis salventur haec similia: non ergo haec pertinent ad imaginem, nisi quia in natura intellectuali. – Ultimae consequentiae patent ex terminis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN QUOLIBET HOMINE

I *Sent.*, dist. III, expos. part. II litt.; *De Pot.*, qu. IX, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* XI *, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.* Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

* Vers. 7 (Vulg.: *mulier autem gloria viri est*).

2. Praeterea, Apostolus dicit, *Rom.* VIII *, quod illos *quos Deus praescivit conformes fieri imagini Filii sui, hos praedestinavit.* Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

* Vers. 29.

3. Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra * dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

* Art. 1.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXVIII *: *Veruntamen in imagine pertransit homo.*

* Vers. 7.

Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum α quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno β quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo γ actu vel ha-

α) *secundum.* – Om. ACDEGpB et *a b*; *esse dicatur ... Dei secundum* om. F.

β) *Uno.* – *Primo* BD.

γ) *homo.* – Om. codices et *a b*.

bitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV *, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* Glossa * distinguit triplicem imaginem: scilicet *creationis, recreationis* [δ] et *similitudinis.* – Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

(* Vers. 7. — * Ordinaria.)

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde *Gen.* I *, cum dixisset, *ad imaginem Dei creavit illum,* scilicet hominem, subdidit: *masculum et feminam creavit eos:* et dixit pluraliter *eos*, ut Augustinus dicit *, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. – Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere: nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri;* ostendit quare hoc dixerit, subdens *: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.*

(* Vers. 27. — * De Gen. ad litt., lib. III, cap. XXII. — * Vers. 8, 9.)

Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

δ) *recreationis.* – *et recreationis* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio trimembris: Imago *creationis* est in omnibus hominibus, *recreationis* in iustis tantum, *similitudinis* vero solum in beatis. – Probatur simul distinctio, graduatio, et applicatio harum imaginum ad assignata subiecta, dupliciter: ratione, et auctoritate. Ratio est. Homo est ad imaginem secundum intellectualem naturam: ergo est magis et maxime ad imaginem, secundum quod magis aut maxime intellectualiter Deum imitatur: ergo secundum quod magis intelligit et amat Deum. Ergo tripliciter: scilicet ex natura, gratia, et gloria. Et sic prima omnibus, secunda iustis, tertia beatis convenit.

Antecedens patet, cum prima consequentia. – Secunda vero probatur: quia hoc est summum et primum intellectualitatis in Deo, quod scilicet intelligit et amat se; et hoc est supremum ad quod potest omnis intellectualis natura pertingere, quod intelligat et quiescat in primo intelligibili. Et patet utrumque XII *Metaphys.* * – Tertia vero consequentia, distinguendo lumen triplex etc., patet. Et omnia clara sunt,

(* S. Th. lect. VIII, XI. – Did. lib. XI, cap. VII, n. 6; cap. IX, n. 2, 3.)

Sed nota quod in primo membro nomine *aptitudinis naturalis* non intelligo aptitudinem ut distinguitur contra habitum aut actum: quoniam ad hoc primum membrum spectat non solum posse intelligere et amare Deum; sed etiam intelligere et amare tam actualiter quam habitualiter, loquendo de cognitione et amore in puris naturalibus. Sed intelligo aptitudinem naturalem, ut distinguitur contra supernaturalem tantum. Fecit autem specialem mentionem in primo membro de aptitudine, et in secundo de actu et habitu, ad insinuandum quod notitia et affectio ex natura extendit se usque ad aptitudinem, gratiae vero usque ad habitum tantum, et consequenter gloriae ad actum tantum.

Auctoritas vero est Glossa super Psalmum. Et clara est.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM IN HOMINE SIT IMAGO DEI QUANTUM AD TRINITATEM PERSONARUM

Art. seq.; *De Verit.*, qu. X, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum Personarum. Dicit enim Augustinus *, in libro *de Fide ad Petrum* *: *Una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo.* Et Hilarius, in V *de Trin.* *, dicit quod *homo fit ad* [α] *communem Trinitatis imaginem.* Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem Personarum.

(* Fulgentius. — * Cap. I. — * Num. 8.)

2. Praeterea, in libro *de Eccles. Dogmat.* * dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit * quod *hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale* [β], *et arbitrio liberum, et per se potestativum.* Gregorius etiam Nyssenus dicit * quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, *aequale* [γ] *est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem; bonitatis enim plenitudo divinitas est.* Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem Personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem Personarum, sed secundum essentiae unitatem.

(* Cap. LX, al. LXXXVIII. — * De Fide Orth., lib. II, cap. XII. – Cf. De Imagine, Hom. Orat. III, c. XX. — * De Hominis Opificio, c. XVI.)

3. Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem Personarum [δ], cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum Personarum. Quod est falsum, ut supra * ostensum est.

(* Qu. XXXII, art. I.)

4. Praeterea, nomen Imaginis non cuilibet trium Personarum convenit, sed soli Filio: dicit enim Augustinus, in VI *de Trin.* *, quod *solus Filius est imago Patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum Personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

(* Cap. II.)

α) *fit ad.* – *fiebat ad* BD, *significat* P.
β) *intellectuale.* – *intellectualem* P.
γ) *aequale.* – *tale* Pa.
δ) *Personarum.* – *divinarum Personarum* BD.

* Num. 18, 19. Sed contra est quod Hilarius[ε], in IV *de Trin.**, per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum Personarum.

* Qu. xl, art. 2. Respondeo dicendum quod, sicut supra * habitum est, distinctio divinarum Personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae: aliter enim producuntur animata, aliter inanimata; aliter[ζ] animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. – Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV
* Cap. xx, xxiii. *de Trin.* *, maxima est differentia huius trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et
* Cap. vi. ideo, ut ipse ibidem * dicit, *trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus: Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus.*

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII *de Trin.** Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. – Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* sed *tuam.* * Cap. vi.

Cum ergo dicitur *, *Ad imaginem Dei fecit illum,* non est intelligendum quod Pater fecerit[η] hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt: sed intelligendum est quod Deus Trinitas[θ] fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis. * Gen. i, vers. 27.

Cum autem dicitur * quod *Deus fecit hominem ad imaginem suam,* dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod[ι] haec praepositio *ad* designet terminum factionis: ut sit sensus, *Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago.* – Alio modo, haec propositio *ad* potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, *Iste liber est factus ad illum.* Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam * dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una Persona aliam imitatur. * Ibid. * Cf. Hilar. *de Trin.*, lib. III, num. 23.

ε) *Hilarius.* – *dicit* addunt ABDpF et *a b.*
ζ) *aliter.* – *aliterque* ABCEFG*a.*
η) *fecerit.* – *fecit* Pab.
θ) *Deus Trinitas.* – *Trinitas Deus* Pab.
ι) *quod.* – *ita quod* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, ostendit quomodo se habent ad invicem imago naturae, et Personarum; secundo, respondet quaesito.

Quoad *primum,* conclusio est: Imago naturae non excludit imaginem Personarum, sed potius infert illam. – Probatur sic. Distinctio divinarum Personarum est secundum originem, seu originis relationes: ergo est secundum quod convenit naturae divinae: ergo imitatio naturae non excludit, sed causat potius imitationem Personarum: ergo, etc. – Antecedens supponitur ex antedictis. – Prima consequentia probatur: quia modus originis variatur secundum quod exigit diversitas naturarum. Quod manifestatur ex differenti origine inanimatorum et animatorum, et rursus plantarum et animalium. Modus ergo divinae originis est secundum quod natura divina exigit. Ergo et distinctio Personarum. – Cetera sunt per se nota.

Adverte hic quod haec quae dicuntur, procedunt ex altera propositione credita, et altera scita: quae enim pertinent ad unitatem naturae et imaginem eius, sunt scita; ea vero quae ad pluralitatem Personarum et imaginem earum ut sic, sunt credita. Et ideo cum dicitur quod imago Trinitatis sequitur ad imaginem naturae, intelligendum est ut creditum, non ut scitum; sicut et Trinitas ipsa respectu naturae divinae.

II. Quoad *secundum,* conclusio responsiva est: In homine est imago Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum. – Probatur: quia in ipso Deo una natura existit in tribus Personis.

Adverte hic quod conclusio supponit esse in homine imaginem Dei quoad divinam naturam, et intendit tantum probare quod sit etiam quoad Trinitatem Personarum. Unde vis probationis consistit in duabus propositionibus: scilicet quod natura divina est trina suppositaliter; et quod in homine est imago naturae divinae. Ex his enim optime infertur, Ergo in eo est imago Trinitatis: quia illa imago infert istam, ut in prima parte huius articuli decisum est.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE SOLUM SECUNDUM MENTEM

Supra, qu. iii, art. 1, ad 2; qu. xlv, art. 7; I *Sent.*, dist. iii, qu. iii; IV *Cont. Gent.*, cap xxvi.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apostolus,
* Vers. 7. I *ad Cor.* xi *, quod *vir est imago Dei.* Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Praeterea, *Gen.* i * dicitur: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei crea-* * Vers. 27.

vit illum, masculum et feminam creavit eos. Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam [α] secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII *super Gen. ad litt.* * [Cap. vii, xxiv.], triplex visio invenitur in nobis: scilicet *corporalis, spiritualis* sive imaginaria, *et intellectualis.* Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Eph.* iv * [Vers. 23, 24.]: *Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem:* ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed *ad Col.* iii * [Vers. 10.] dicit: *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum:* ubi [β] renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra * [Art. 2.] dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes [γ] huiusmodi assimilatur.

Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est * [Ibid.]. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit: impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus.

Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis [δ] repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra * [Ibid.] dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. – Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra * [Qu. xxviii, art. 3.] habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per [ε] quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.

Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII *de Trin.* * [Cap. v.], quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod *vir Patris personam intimat* [ζ]; *Filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset* [η] *filius aut filia.* – Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset principium Filii, sicut mulier [θ] est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius Personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole.

Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit [ι], *Masculum et feminam creavit eos,* non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est

---

α) *etiam.* – Omittunt P*ab.*
β) *ubi.* – *unde* P*ab.*
γ) *partes.* – *partem* ACDEFG.
δ) *creaturis.* – *rationalibus* addunt PF.
ε) *per.* – *propter* codices.
ζ) *intimat.* – *insinuavit* G, om. pE. – Pro *personam quod*, *personam proles eo quod* BDG, *personam qui* P.
η) *ipsa esset.* – *esset ipsa* ABCDE.
θ) *mulier.* – *mater* ACFG*b*, om BDE*a*.
ι) *addidit.* – *addit* ACDE*b*.

communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus, *ad Col.* III, postquam dixerat *, *secundum imaginem eius qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus et femina* *.

* Vers. 10.
* Cf. ad Gal. III, vers. 28.

Ad tertium dicendum quod, quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen *corpus hominis, quia* [κ] *solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest;* ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* * Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.

* Qu. LI.

Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria [λ] invenitur quaedam trinitas, ut Augustinus dicit in libro *de Trin.** In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. – Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem [μ] species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. – Sed utraque trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae: species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae: et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum Personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis: et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa: et ita per hoc non repraesentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali: unde non convenienter repraesentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

* Lib. XI, cap. II sqq.

κ) *corpus hominis, quia.* – *hominis corpus quia* BD, *quia corpus hominis* P*ab*. – Ante *solum* P addit *non*. – Pro *in alvum*, *in terra* BD, *in terram* G, *in alium* pF, *in animalium* editio *a*, *ut aliorum animalium* editio *b*. – Pro *aptius*, *erectum* DpB, *alius* pF et ed. *a*, *aptum* G.
λ) *in visione.* – Om. P*ab*.
μ) *primo quidem.* – *quidem primo* BDF, *primo* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *secundum mentem,* tantum; *Dei,* tam quoad naturam quam Trinitatem.

In corpore una conclusio bimembris: In homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, secundum vero alias eius partes per modum vestigii. – Probatur. Imago repraesentat secundum similitudinem speciei; vestigium vero non pertingendo ad similitudinem speciei suae causae. Ergo imago Dei invenitur in sola rationali creatura, vestigium vero in ceteris. Ergo imago Dei invenitur in rationali creatura secundum id in quo excedit cetera; vestigium vero Dei in eadem secundum alias partes. Ergo in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; secundum vero alias eius partes, per modum vestigii.

Antecedens, quoad primam partem, patet ex dictis. – Quoad secundam, declaratur in vestigio animalium, ignis, et exercitus.

Prima vero consequentia fundatur super quatuor. Primum est expressum et praemissum: scilicet quod in omnibus creaturis est aliqualis Dei similitudo. – Secundum est implicite subiunctum: scilicet quod similitudo Dei aut est per modum imaginis, aut vestigii. – Tertium est differentia inter imaginem et vestigium; et haec assumpta in antecedente. – Quartum est, quod sola intellectualis natura pertingit ad similitudinem quasi specificam ipsius Dei. Et hoc, licet supponatur quodammodo ex secundo articulo, exprimitur hic distinguendo, et applicando ad imaginem et vestigium, ad divinam naturam, et Trinitatem, duabus differentiis. Prima: rationalis est similis specifice naturae divinae, ac per hoc per modum imaginis; ceterae ex dispositione earum significant quod Deus est intellectualis; ergo vestigium naturae Dei. Secunda: rationalis est similis specifice Trinitati, quia principium verbi, etc.; ergo in ea imago trinitatis. Reliquae innuunt ex modo, specie et ordine, quod in Deo sint principium Verbi, Verbum, et Amor utriusque: ergo vestigium. – Ex his manifeste patet tota prima consequentia, explicata quoad ly *Dei,* scilicet naturam et Personas.

II. Circa differentiam assignatam inter imaginem et vestigium, occurrit dubium ex Scoto, in Primo, dist. III, qu. V *. Nulla creatura repraesentat Deum secundum conceptum speciei specialissimae, sed solum secundum conceptus communes: ergo differentia assignata nihil valet. Antecedens patet. Et consequentia est evidens: quia in hoc stat tua differentia, quod imago ad speciem, vestigium non.

* Art. 1.

Ad hoc breviter dicitur quod, quidquid sit de antecedente intellecto de specie specialissima repraesentantis; quia in proposito est sermo de specie repraesentati, ad quam pertingit imago, non militat contra sensum assignatum. Quia in nomine speciei in his quae non sunt in specie, qualis est Deus, non intelligimus proprie speciem nec differentiam; sed ultimum gradum in illa natura inventum, ut patet ex dictis *. Ultimus autem, ut per Augustinum ** probatur, est intellectivus. Et propterea in hoc optime consistit differentia inter imaginem et vestigium Dei, quod illa fundatur super imitationem speciei, idest ultimi gradus, idest naturae intellectualis; istud vero super repraesentationem quod talis gradus sit in Deo, et non super assimilari sibi in illo.

* Art. 2.
** Lib. *Octoginta trium Quaest.* qu. LI.

Reliqua pertinentia ad differentiam inter vestigium et imaginem, tractata sunt superius in XLV quaestione, articulo 7, etc.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN ANIMA SECUNDUM ACTUS

De Verit., qu. x, art. 3.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus, XI *de Civ. Dei* *, quod homo factus est ad imaginem Dei, *secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus* [α]. Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

* Cap. xxvi.

2. PRAETEREA, Augustinus, in IX *de Trin.* *, assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt *mens, notitia* et *amor*. Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

* Cap. xii.

3. PRAETEREA, Augustinus, X *de Trin.* *, assignat imaginem Trinitatis in anima secundum *memoriam, intelligentiam* et *voluntatem*. Sed haec tria sunt *vires naturales animae*, ut Magister dicit, III distinctione I libri *Sent.* Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

* Cap. xii.

4. PRAETEREA, imago Trinitatis semper manet in anima [β]. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

SED CONTRA EST quod Augustinus, XI *de Trin.* *, assignat trinitatem [γ] in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

* Cap. ii sqq.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae [δ] debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum. Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra *sine actuali cogitatione esse non potest*, ut Augustinus dicit XIV *de Trin.* * Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus *, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. – Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

* Art. 2. – * Cap. vii. – * D. 722.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX *de Trin.* *, quae consistit in mente, notitia et amore.

* Cf. arg. ii.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X *de Trin.* *: ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur [ε], accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere *, et in istis tribus potius imaginem [ζ] Trinitatis assignat *, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

* Cap. iv, viii. – * Ibid. cap. x. – * Cf. arg. 3; et *de Trin.* lib. XIV, cap. vii.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut Augustinus probat XIV *de Trin.* *, intelligere dicimur [η] et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris *. *Sed quia*, ut ipse dicit **, *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam* [θ] *prolem parentemque coniungit.* Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae: licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres *vires* *, ut in *Sententiis* dicitur.

* Cap. vii. – * Cf. supra, qu. LXXIX, art. 7, ad 1. – ** Loc. proxime cit. – * D. 866.

AD QUARTUM DICENDUM quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV *de Trin.* *, quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat*. Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc

* Cap. vi. – Cf. lib. X, cap. xii.

α) *id esse ... diligimus.* – *nostrum esse ad nosse dirigimus* codices nostri et Pab. Pro *id esse*, *nostrum esse* editiones aliquae s. Augustini; Maurini tamen, cum MSS., habent *id esse*.

β) *anima.* – *ut Augustinus dicit in libro de Trinitate* addunt ACDEFpB. – Pro *manent*, *manet* PBI *ab*.

γ) *trinitatem.* – *trinitates* codices.

δ) *Trinitatis divinae.* – *divina* Pab.

ε) *quasi ... coaequetur.* – *quasi ... coaequatur* ed. *a*. *quia ... coaequatur* Pb.

ζ) *imaginem.* – *imaginationem* ACE.

η) *intelligere dicimur.* – *dicimus intelligere* A, *intelligere dicimus* C, *intelligere divinis* D, *intelligere debemus* E, *intelligere* F. – Pro *amare*, *amare dicimur* codices et *a b*.

θ) *istam.* – *ipsam* Pab.

* Ibid. quod subdit *, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa.* Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam ι dici [ι] possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV *de Trin.* *: *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago.* * Cap. IV.

ι) *etiam dici.* – *et dici* ACEF, *dici* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio trimembris responsiva quaesito: Imago Trinitatis in mente primo attenditur secundum actus verbi et amoris; secundario autem, ex consequenti, secundum potentias, et praecipue habitus.

Probatur prima pars. Imago est repraesentativa speciei: ergo primo attenditur in mente, secundum quod maxime appropinquat ad speciem Trinitatis: ergo secundum quod accedit ad repraesentandum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis: ergo secundum actus. – Antecedens iam patet. – Prima consequentia est per se nota. – Secunda vero probatur: quia secundum talem processionem constituitur Trinitas. – Ultima autem probatur: quia *verbum sine actuali cognitione non est,* ut Augustinus dicit.

Secunda vero pars probatur. Quia conditiones effectus sunt etiam suorum principiorum, pro quanto virtualiter sunt in eis: constat autem potentias et habitus esse principia actuum: ergo quae conveniunt actibus, conveniunt etiam quodammodo potentiis; et praecipue habitibus, quia proximioris principii rationem habent. – Et sic patet tertia pars.

Et nota ultima verba litterae: quia limitant potentias et habitus, quod non qualitercumque, sed *ut virtualiter se habent ad actus,* sic sunt partes imaginis; non ut passiones aut proprietates, etc. Et haec in solutione argumentorum * patent. * Ad 3, 4.

II. In responsione ad quartum, adverte quod, cum ibi dicitur *posse dici quod anima seipsam intelligit, percipiendo actum suum, quandocumque aliquid intelligit,* interpretandum est de cognitione *an est:* hoc enim modo seipsam semper intelligit, modo se operari percipiat.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM IMAGO DIVINAE TRINITATIS SIT IN ANIMA SOLUM PER COMPARATIONEM AD OBIECTUM QUOD EST DEUS

I *Sent.*, dist. III, qu. IV, art. 4; *De Verit.*, qu. X, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum * Art. 6, 7. est *, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

* Cap. IV. 2. Praeterea, Augustinus dicit, in XII *de Trin.**, α quod *cum quaerimus in anima* [α] *trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum.* β Ergo etiam [β] secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae * Vers. 18. visionem: unde dicitur, II *ad Cor.* III *: *In eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV *de Trin.* *, quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est.* Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente. * Cap. XII.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat [γ] divinas Personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae Personae, ut dictum est *, secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum * Art. 2, 7. γ * Art. 6, 7.

α) *in anima.* – *in ea* B, om. ceteri et *a.* – Pro *tota, tota anima* FGa; pro *non, et non* PFGab.

β) *etiam.* – Om. Pab.

γ) *repraesentat.* – *repraesentet* ABDEFG.

conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei [δ] attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.

Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV *de Trin.* * [* Cap. VIII.], quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se* [ε]: *hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra * [* In arg. *Sed contra.*] inductam.

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, *quaeratur aliquod tertium quo trinitas impleatur*, prout ibidem * [* Loc. cit. in arg.] subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, *etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri*, ut postea * [* In eod. cap.] dicitur: quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti: in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio [ζ] et dilectio naturalis, ut supra * [* Qu. XII, art. 12; qu. LVI, art. 3; qu. LX, art. 5.] habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus * [* Art. praec., ad 4.] permanere in mente: *sive haec imago Dei ita sit obsoleta* [η], quasi obumbrata, *ut pene nulla sit,* ut in his qui non habent usum rationis; *sive sit obscura atque deformis*, ut in peccatoribus; *sive sit clara et pulchra,* ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV *de Trin.* * [* Cap. IV.]

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV *de Trin.* * [* Cap. XIV.], quod *in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit* [θ]. Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

δ) *Dei.* – Om. P*ab.*
ε) *se.* – Om. ACDE.
ζ) *Dei cognitio.* – *cognitio Dei* edd. *a b*, *cognitio* P.
η) *obsoleta.* – *obvoluta* A, *absoluta* C, *oboleta* F, *abolita* PBDG et edd. *a b.*
θ) *viderit.* – *videbit* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito una conclusione affirmative; secundo, distinguit modos eius.

Quoad *primum,* conclusio est: Imago Trinitatis attenditur in anima secundum quod fertur, aut nata est ferri in Deum, notitia et amore, etc. – Probatur. Imago est similitudo repraesentans speciem: ergo imago Trinitatis in anima est secundum repraesentationem speciei divinarum Personarum: ergo secundum repraesentationem Verbi de ipsius Dei notitia, et Amoris sui ipsius: ergo secundum quod anima Deum intelligit et amat, actu vel potentia.

Antecedens patet, cum prima consequentia. – Secunda vero probatur ex hoc, quod Verbum Dei, et similiter Amor, in ipso Deo ab ipso Deo ut obiecto specificantur, ut patet ex dictis supra. – Ultima vero consequentia probatur ex hoc, quod diversitas obiectorum variat speciem verbi et amoris. Et probatur in littera inductive. Ac per hoc, verbum in anima de Deo obiective, et verbum de quacumque alia re, differunt specie. Et consequenter a specie divini Verbi, quod de Deo est, verba de ceteris rebus recedunt, et dissimilia sunt secundum speciem obiecti: verbum autem in anima de Deo ut obiecto, convenit in specie obiecti cum divino Verbo; et propterea ipsum maxime repraesentat speciem Verbi divini. Et simile est dicendum de amore.

II. Quoad *secundum,* ponitur duplex modus quo anima fertur in Deum: scilicet immediate, et mediate. Immediate, dum de ipso speculamur, et ipsum amamus. Mediate, dum ipsum in anima nostra contemplamur et amamus. Primus modus est ut visio rei in se: secundus, ut visio in speculo. – Facta est autem haec distinctio propter beati Augustini auctoritatem, ut patet in littera.

ARTICULUS NONUS

UTRUM *SIMILITUDO* AB *IMAGINE* CONVENIENTER DISTINGUATUR

II *Sent.*, dist. XVI, art. 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod *similitudo* ab *imagine* non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem: quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur*, ut dicitur in libro *Octoginta trium Quaest.* * [* Qu. LXXIV. – Cf. qu. LI.] Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum [α] repraesentationem divinarum Personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae: ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non

α) *secundum.* – *per* P*b.*

* II *Sent.*, dist. XVI. ergo convenienter dicitur * quod *similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.*

3. PRAETEREA, imago Dei in homine est triplex, scilicet β naturae, gratiae et gloriae, ut supra * habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur * quod *imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam.*

* Art. 4.

* II *Sent.*, loc. cit.

4. PRAETEREA, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur * quod *imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.*

* Ibid.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse* γ *ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

* Qu. LI.

RESPONDEO DICENDUM quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V *Metaphys.* * Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam δ, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum: et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra * dictum est: consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.

* S. Th. lect. XVII. – Did. lib. IV, cap. XV, n. 4.

* Art. 1.

Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro *Octoginta trium Quaest.* *, quod *spiritus*, idest mens, *ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est: cetera autem hominis*, scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, *ad similitudinem facta esse aliqui volunt.* Secundum hoc etiam in libro *de Quantitate Animae* * dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis: nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis.

* Qu. LI.

* Cap. II; cf. arg. 2.

Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit * quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem* ε *secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem.* Et ad idem refertur quod similitudo dicitur * ad *dilectionem virtutis* pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. XII.

* Cf. arg. 4.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius ζ imaginis): sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

AD SECUNDUM DICENDUM quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae: non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

AD TERTIUM DICENDUM quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina: et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

AD QUARTUM DICENDUM quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

β) *scilicet.* – Om. ABCEFG*ab*.
γ) *esse.* – *scilicet* addunt BD.
δ) *ipsam.* – *ipsum* codices et *a b*.
ε) *autem.* – *est* BD. – Pro *inesse*, *habere* PpB et ed. *b*, om. CEFG*a*, post *similitudinem* ponit D.
ζ) *ipsius.* – Om. codices et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

* Vers. 26.

TITULUS istius articuli occasionatus est ex verbis *Gen.* I *, ubi dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

In corpore una conclusio responsiva quaesito bimembris: Similitudo dupliciter potest distingui ab imagine, uno modo ut praeambula ad ipsam, alio modo ut subsequens et perficiens ipsam. – Probatur et declaratur, primo, veritas distinctionis; secundo, explanantur singula membra. Distinctio probatur sic. Unum est commune omnibus, et potest ad singula aptari, sicut bonum et verum: ergo et similitudo. Ergo ut bonum se habet ut praeambulum et subsequens respectu particularis boni, ita etiam similitudo se habere potest ad imaginem ut praeambula, et ut subsequens. Antecedens probatur: quia est transcendens sicut illa. – Prima consequentia vero probatur: quia similitudo sequitur unum. Et probatur ex V *Metaphys.* – Secunda vero consequentia probatur: quia aequa est utrobique ratio. Communitas enim et perfectio respectu huius, faciunt quod bonum habeat se utroque modo: utraque autem conditio invenitur in similitudine respectu imaginis; quia et communior est (non enim omnis similitudo est imago); et ut perfectio eius sumitur, alioquin non diceremus *imago similis*, ad commendandam eius perfectionem.

Deinde explanantur singula membra singillatim. Et primo, primum, ex duabus auctoritatibus Augustini. – Secundo, secundum, iuxta auctoritatem Damasceni *. – Omnia clara sunt.

* Edd. 1508, 1514, addunt *et auctoritatem*; cf. fin. corp. art., et arg. 4.

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA

DE STATU ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de statu vel conditione primi hominis *. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus *.

* Cf. qu. xc, Introd.
* Qu. xcvii.

Circa primum consideranda sunt duo: primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem *.

* Qu. xcv.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo: utrum videre potuerit substantias separatas, idest angelos.

Tertio: utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto: utrum potuerit errare vel decipi.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PRIMUS HOMO PER ESSENTIAM DEUM VIDERIT

II *Sent.*, dist. xxiii, qu. ii, art. 1; *De Verit.*, qu. xviii, art. 1, 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, *in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam*, ut Damascenus dicit in II libro *. Et Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *: *Si homines habebant affectus suos* [α] *quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?* Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. xi.
* Cap. x.

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *, quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

* Ibid.

3. PRAETEREA, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae *vidit Deum sine medio;* ut Magister dicit in I distinctione IV libri *Sent.* Vidit etiam sine aenigmate: quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV *de Trin.* *; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

* Cap. ix.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* xv *, quod *non prius* [β] *quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

* Vers. 46.

RESPONDEO DICENDUM quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu *, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur *Gen.* ii *. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti: naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam *. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. – Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

* D. 60.
* Vers. 21.
* D. 897.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos [γ] cognoscamus: et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur *Eccles.* vii *: *Deus fecit hominem rectum.* Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos [δ] ex irradiatione primae veritatis per-

* Vers. 30.

α) *suos.* – *istos* ABCDEF*ab.* – Pro *inenarrabilis, memorabiliter* B, *memorabilis* ceteri et *a*; *memorabili* A....

β) *prius.* – *prius est* codices et *a b.*

γ) *nos.* – *nunc* ACDEG, *nos modo* F, *nos nunc* sB, om. pB.

δ) *quos.* – *quod scilicet* ACEF pD et *a b*, *quos scilicet* BsD, *qua scilicet* G.

cipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI *super Gen. ad litt.* *, quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam* [ε] *capiunt angeli.* Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

* Cap. xxxiii.

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit: habebat tamen *beatam vitam secundum quendam modum,* ut Augustinus dicit XI *super Gen. ad litt.* *, inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

* Cap. xviii.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro praemio.

Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur [ζ] cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur: non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu *, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat.

* D. 71.

Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum *. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem: et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

* D. 545.

ε) *quantam.* – *quanta* codices et *a b.* – Post *igitur* B addit *primus homo.*

ζ) *cum homo... simul videtur.* – *quod per speculum videtur et simul videtur* B, *quod per speculum videmus simul videmus* D.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, directe respondet quaesito; secundo, ad bonitatem doctrinae, ostendit qualem cognitionem primus homo de Deo habuit.

Quoad *primum,* conclusio responsiva est negativa: Primus homo non vidit Deum per essentiam, secundum communem statum illius vitae. – Haec conclusio primo declaratur quantum ad ultimam particulam, quare sit addita: quia scilicet posset aliquis dicere quod, de speciali gratia, Adam vidit Deum per essentiam, quando in soporem venit. – Deinde probatur. Videntes Deum per essentiam, se habent ad ipsum sicut quilibet ad beatitudinem: ergo sunt stabiliti in amore eius: ergo non possunt peccare. Sed Adam peccavit. Ergo non vidit Deum per essentiam.

Antecedens probatur: quia divina essentia est ipsa beatitudo. – Prima consequentia probatur: quia nullus potest beatitudinem nolle, aut eius oppositum, scilicet miseriam, velle. – Secunda vero est per se nota: quia peccare est averti a Deo.

Adverte quod, quia ex visione Dei per essentiam optime nascitur impeccabilitas durante visione, ut superius * probatum fuit; in proposito, ubi de statu primi hominis tractatur, optime etiam sequitur quod, si erat in statu videntis Deum per essentiam, ergo erat in statu impeccabilis. Et ideo subtiliter littera non momentaneam visionem, sed statum videntis Deum per essentiam perspiciens, dicit quod videntes in aeternum peccare non possunt. Et sic excluditur obiectio de peccato Pauli, et Moysi praecipue.

* Qu. lxii, art. 8.

II. Quoad *secundum,* est una conclusio: Primus homo cognoscebat Deum altiore cognitione quam nos, media scilicet inter cognitionem patriae et huius exilii. – Probatur. Cognitio plena et lucida Dei in effectibus intelligibilibus, est altior cognitione eius per effectus sensibiles: ergo est altior nostra, ac media inter cognitionem patriae et nostram. Sed talis conveniebat primo homini. Ergo, etc.

Prima propositio probatur sic. Visio Dei per essentiam distinguitur contra visionem per creaturam: ergo visio Dei per creaturam altiorem et Deo similiorem, est altior et clarior: ergo cognitio in effectu intelligibili est altior ea quae est per effectum sensibilem. – Vis primae consequentiae consistit in hoc, quod radix distinguendi visionem Dei per essentiam a visione eius per creaturam, est differentia secundum perfectum et imperfectum: quia illa scilicet tanquam perfecta distinguitur contra hanc tanquam defectivam. Et propterea quanto creatura est altior, tanto est minus defectiva, et minus recedit a visione per essentiam. – Prima autem consequentia principalis, scilicet, Ergo est altior nostra, probatur: quia nos a sensibilibus, circa quae occupamur, distrahimur, ut non plene ac lucide intelligibiles effectus contemplemur.

Minor autem, scilicet quod talis esset primi hominis cognitio, probatur dupliciter. Primo, ex rectitudine eius, qua inferiora subdebantur superioribus: cuius oppositum est in nobis. – Secundo, ex auctoritate Augustini.

Et nota quod non distinguit littera modo, quoad hoc, inter naturalem et gratuitam cognitionem primi hominis de Deo: quoniam utraque erat altior, et quodammodo angelica magis quam humana; ut patet ex auctoritate Augustini, et in responsione ad tertium.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIAE ANGELOS PER ESSENTIAM VIDERIT

De Verit., qu. XVIII, art. 5.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius, in IV *Dialog.* *: *In Paradiso quippe assueverat homo verbis* [α] *Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.*

Cap. I.

2. PRAETEREA, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod *aggravat animam,* ut dicitur *Sap.* IX *. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra * dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore: cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

Vers. 15. — Qu. LXXXIX, art. 2.

3. PRAETEREA, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro *de Causis* *. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias [β] separatas.

Cf. prop. XIII. S. Th. lect. XIII.

SED CONTRA, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

RESPONDEO DICENDUM quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse: et hoc modo distinguitur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam: et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc: unde dicitur primus homo factus fuisse *in animam viventem* *, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra * dictum est. Manifestum est autem ex praemissis * quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat *.

Gen. II, vers. 7. — Art. praeced. — Qu. LXXXIV, a. 7; qu. LXXXV, a. 1; qu. LXXXIX, a. 1. — ... 70.

Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV cap. *de Div. Nom.* *, secundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod *a rebus exterioribus congregatur* [γ] *anima ad seipsam;* secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod *uniatur virtutibus superioribus unitis,* scilicet angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius *manuducitur ad bonum quod est supra omnia,* scilicet Deum. – Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra * dictum est: et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. – Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra * dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. – Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipsi angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter eius excessum.

* S. Th. lect. VII. — * Qu. LXXXVII, art. 3. — * Qu. LV, art. 2.

Sic igitur anima primi hominis non poterat [δ] videre angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis [ε] habebat de eis, quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius * quod *intererat angelorum spiritibus.*

* Loc. cit. in arg. I.

Unde patet solutio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas [ζ] substantias separatas, ut supra * dictum est: quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

* In corpore.

α) *verbis.* – *verbo* PBsD, *verbum* edd. *a b.* – Pro *beatorum*, *bonorum* PCDEab.
β) *substantias.* – *alias substantias* PCEFpDab.
γ) *congregatur.* – *aggregatur* P.
δ) *poterat.* – *quidem* addunt PD.
ε) *excellentiorem modum cognitionis.* – *excellentiorem cognitionem* [illegible], pro *excellentiorem modum cognitionem* ed. *a.*
ζ) *cognoscendas.* – *cognoscendum* codd. – Pro *etiam*, *et* I G, om. ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *per essentiam,* idest quidditative intelligere. – In corpore duo: primo, respondet quaesito directe; secundo, ad bonitatem doctrinae, ostendit qualem cognitionem habuit primus homo de angelis.

II. Quoad *primum,* conclusio est negativa: Primus homo non potuit videre angelos per essentiam. – Probatur. Primus homo naturaliter cognoscebat per conversionem ad phantasmata: ergo non poterat videre angelos per essentiam.

Antecedens probatur distinguendo statum animae dupliciter: scilicet secundum diversos modos essendi, et de his supra * dictum est; et secundum integritatem et corruptionem eiusdem modi essendi. Et de hac diversitate est modo sermo: et ideo assignatur convenientia et differentia inter haec membra. Conveniunt in hoc, quod in statu naturae tam integrae quam lapsae, anima est accommodata corpori secundum animalem vitam. Probatur auctoritate: quia *factus est homo in animam viventem.* Differunt in hoc, quod corpus erat totaliter animae subditum, et non impediens, in statu illo; nunc impedit. Ex his enim patet antecedens. Si enim primus homo habuit animam accommodatam corpori secundum animalem vitam, ut in convenientia dictum est, ergo intelligebat per conversionem ad phantasmata: hic enim modus intelligendi ex illo essendi modo nascitur. – Et nota illud verbum, *secundum animalem vitam:* quoniam excludit obiectionem de anima corporis glorificati. Illa enim non est accommodata corpori ad perficiendum ipsum secundum vitam animalem: quoniam tunc non vivet amplius vita animali, sed, ut Apostolus dicit *, *seminatur animale, et resurget spirituale.* Appellatur enim animalis vita, quae alimento ceterisque necessariis eget, de qua inferius * erit sermo.

* Qu. lxxxiv-lxxxix.

* I *Cor.* xv, vers. 44.

* Qu. xcvii, art. 3.

Consequentia probatur, intelligendo quod per phantasmata anima movetur secundum tres gradus, et nullus eorum terminatur ad perfectam cognitionem nisi primus. Ergo non potest videre angelos. – Assumptum, quoad primam partem, probatur ex Dionysio. Et explanantur qui sunt illi gradus: primus ad animam, secundus ad angelos, tertius ad Deum. – Secunda pars singillatim quoad singula membra probatur. Et primo, quod primus ad perfectam, idest quidditativam cognitionem termini, idest animae, ducit, ex proportione medii: quia obiecto actus, actui potentia, potentiae substantia commensuratur. – Secundo, quod secundus non, ex improportione medii ad terminum. Quia scilicet prima media non sunt adaequata nisi substantiae naturaliter intelligenti per phantasmata. Et similiter ipsum proximum medium, scilicet substantia animae, non adaequat substantiam superiori modo naturaliter intelligentem. Sed angelus non intelligit per phantasmata. Ergo ex anima visa non videtur. – Tertio, probatur quod tertius minime perficitur, propter excessum termini, scilicet Dei, non solum super animam, sed etiam super angelum; qui etiam visus, non sat esset ut duceret seipsum in visionem Dei, ob illius infinitum excessum.

III. Quoad *secundum,* conclusio est: Primus homo habebat excellentiorem cognitionis modum de angelis, quam nos. – Probatur ratione: quia fixior erat et certior circa intelligibilia. Et confirmatur auctoritate Gregorii.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM PRIMUS HOMO HABUERIT SCIENTIAM OMNIUM

II *Sent.*, dist. xxiii, qu. ii, art. 2; *De Verit.*, qu. xviii, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas: huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I *Metaphys.* *; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales: quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est *sicut tabula in qua nihil est scriptum,* ut dicitur in III *de Anima* *. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

* Cap. i, n. 4, 5. – S. Th. lect. i.

* Cap. iv, n. ii. – S. Th. lect. ix.

2. Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum.
α Ergo nec Adam, statim formatus, habuit [α] omnium scientiam.

β 3. Praeterea, status praesentis vitae homini [β] conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur *Gen.* ii *. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium: et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

* Vers. 20.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent [γ] esse principia aliorum. γ
Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim [δ] posset alios instruere et gubernare. δ

α) *habuit.* – *fuit habens* DpB.
β) *homini.* – *ad hoc homini* B, *ad hoc* D, *omni* F, *omni homini* G.
γ) *possent.* – *possunt* BDFG*ab*.
δ) *statim.* – Om. ACEFG, post *alios* ponunt BD.

Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus [ε] est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. – Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae [ζ] naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia * (* D. 72.), puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas * (* D. 545.). Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra * (* D. 69, 704. III, 1180.); sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit * (* D. 1183.).

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis * (* In corpore.) patet.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi: quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum [η]. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. – Nec tamen est simile de profectu meriti * (* D. 74.), et scientiae: quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

ε) *natus.* – *aptus natus* BD.
ζ) *eorum quae.* – *quorundam quae* G, *eorum quorum etiam* pF, *eorum quae etiam* sF.
η) *scivisset postmodum per experimentum.* – *scivisset postmodum experimentaliter* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore est una conclusio responsiva trimembris: Primus homo habuit scientiam omnium naturaliter scibilium; supernaturalium vero, quantum opus erat ad vitae regimen; neutra vero nesciebat. – Probatur haec conclusio tali ordine: primo enim probatur quoad omnes partes per commune medium, quod est radix omnium membrorum; deinde singillatim ex illo medio singula membra deducuntur. Est autem processus iste. Perfecta naturaliter sunt priora imperfectis: ergo res omnes institutae sunt a Deo in statu perfecto: ergo homo institutus est in statu in quo posset statim esse aliorum principium per instructionem et gubernationem. – Tunc ultra. Erat principium per instructionem: ergo habebat omnium instruibilium scientiam: ergo omnium quae virtualiter continentur in primis principiis: ergo omnium naturaliter scibilium. – Et similiter erat principium per gubernationem: ergo habebat cognitionem supernaturalis finis: ergo et mediorum, reliquorumque supernaturalium, tantam quanta opus fuerat, notitiam habebat. – Rursus, homo institutus est in statu perfecto, in quo etc. Ergo eorum quae neutra sunt, cognitionem non habuit.

Antecedens declaratur et probatur. Declaratur, quod de prioritate qua actus est prior potentia, est sermo. Probatur: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum, etc. – Prima consequentia probatur: quia res institutae sunt a Deo non solum ut essent, sed ut aliorum principia essent. Hoc enim est esse in statu priori et perfecto. – Secunda vero consequentia probatur, et confirmatur: quia homo potest esse aliorum principium omnibus his modis. Confirmatur vero: quia sicut homo, quia potest esse principium per generationem, factus est perfectus secundum corpus, ut statim posset generare; pari ratione, quia potest esse ratione animae principium per instructionem et gubernationem, factus est perfectus secundum animam, ut statim posset instruere et gubernare.

Aliae vero singulares consequentiae declarantur. Prima quidem, quia instructio sine scientia fieri nequit. Secunda vero, quia in universis his homo natus est naturaliter instrui. Tertia est per se nota. – Prima quoque consequentia, quoad aliam partem, probatur: quia homo ordinatur ad finem supernaturalem. Secunda sequitur ex hac manifeste. Et confirmatur ex statu praesenti, quo ea quae sunt fidei nosse oportet. – Ad tertium denique membrum, consequentiae probatio supponitur ex opposito. Quia scilicet, sicut Deus non deficit in necessariis, ita non abundat superfluis in institutione rerum: sed notitia talium neutralium erat superflua, ut patet de notitia cogitationum et futurorum et occultorum individuorum, etc.: ergo. Haec enim, eo quia necessaria nec parti speculativae nec parti practicae erant, ut patet ex dictis, superflua esse pro statu illo relinquuntur.

II. In responsione ad primum, notato quod non omnis scientia infusa distinguitur specie ab acquisita; sicut nec est eiusdem speciei cum acquisita. Sed acquisitio et infusio concurrunt quandoque per accidens, et hoc est quando illamet forma potest utroque modo haberi: et tunc sunt eiusdem speciei. Talis autem erat scientia Adae et nostra, sicut et oculi caeci nati et nostri. Quandoque vero concurrunt ut per se propriae viae ad tales terminos: et tunc semper sunt diversarum specierum. Talis est autem scientia animae separatae et animae coniunctae: quia illa per infusionem tantum haberi potest. – Spectandum autem est magis, cum de diversitate scientiae agitur, ad obiectum: et si obiectum est eiusdem rationis, ipsa quoque scientia est eiusdem rationis. Scientiae autem Adae et nostrae omnino est idem obiectum formale, sicut si esset acquisita. Scientiae autem animae separatae, et animae Christi, obiectum est universalius et altius: et ideo alterius sunt rationis a nostra, non ex sola infusione, ut ignorantes garriunt, sed ex formali ratione obiecti ipsarum specierum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HOMO IN PRIMO STATU DECIPI POTUISSET

II *Sent.*, dist. XXIII, qu. II, art. 3; *De Verit.*, qu. XVIII, art. 6.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, I *ad Tim.* II *, quod *mulier seducta in praevaricatione fuit.* (* Vers. 14.)

2. PRAETEREA, Magister dicit, XXI dist. II *Sent.*, quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. PRAETEREA, naturale [α] est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

4. PRAETEREA, Augustinus dicit, XII *super Gen. ad litt.* *, quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus. (* Cap. II.)

5. PRAETEREA, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est *. Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset. (* Art. praeced.)

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit *: *Approbare vera pro falsis* [β], *non est natura instituti hominis, sed poena damnati.* (* De Lib. Arbit., lib. III, cap. XVIII.)

RESPONDEO DICENDUM quod quidam * dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt [γ], quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. (* Alex. Halens., *Summae Theol.* part. II, qu. XCII, art. 4.)

Sed haec positio non convenit integritati primi status [δ]: quia, ut Augustinus dicit XIV *de Civit. Dei* *, in illo statu *erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat.* Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI *Ethic.* * Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi [ε] vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. (* Cap. x.) (* Cap. II, n. 3; s. Th. lect. II. - Cf. *Metaphys.*, lib. V, cap. IV, n. 1; s. Th. lect. IV.)

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam [ζ], quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis * quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur: sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones: sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum. (* Qu. XVII, art. 3; qu. LXXXV, art. 6.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod illa seductio mulieris, etsi [η] praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI *super Gen. ad litt.* *, quod *mulier verbis serpentis non crederet* [θ], *nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio.* (* Cap. XXX.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. – Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur: quia per rationem veritatem diiudicaret.

AD QUARTUM DICENDUM quod id quod accidit in somno, non imputatur homini: quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

AD QUINTUM DICENDUM quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile: et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. – Nec est instantia, quam quidam afferunt [ι], quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

α) *naturale.* – *id naturale* ABCD, *idem naturale* EFG. – Pro *remotius, a remotiori* codices.

β) *vera pro falsis.* – *falsa pro veris* Augustinus.

γ) *dicunt.* – *est dictum* P.

δ) *status.* – *hominis* addunt BD.

ε) *quasi.* – *tanquam* ABCDE.

ζ) *secundum quam.* – *secundum quem* B, *sed* P*b*.

η) *etsi.* – *etsi non* P*ab*.

θ) *verbis ... crederet.* – *verbis ... credidisset* C, *verbum ... crederet* PB*ab*.

ι) *quidam afferunt.* – *quidam fecerunt* A, *quidam faciunt* B, *quidam ferunt* ceteri et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, opinio affirmativa; secundo, negativa simul probatur, improbando oppositam.

Quoad *primum,* tria dicit haec opinio. Primo, quod deceptio sumitur dupliciter: scilicet pro levi existimatione simplici eius quod non est; vel pro existimatione et assensu credulitatis. – Secundum est, quod primus homo neutro modo decipi potuit respectu scitorum. – Tertium est, quod primus homo respectu non scitorum potuit primo modo decipi. Probatur: quia hoc non erat noxium homini; nec culpabile, quia sine temerario assensu.

II. Quoad *secundum,* conclusio est responsiva quaesito: Primus homo nullo modo decipi potuit, tam respectu scitorum quam nescitorum. – Probatur dupliciter: primo, ex integritate primi status; secundo, ex rectitudine eiusdem. Ex integritate quidem sic. In illo statu nullum malum esse poterat: ergo intellectui eius non poterat inesse falsum. – Antecedens patet ex auctoritate Augustini. – Consequentia probatur. Primo, quia falsum est malum intellectus: quod probatur ex VI *Ethic.,* quia verum est eius bonum. Deinde confirmatur ex proportionali bono et malo in membris corporeis, sic: quemadmodum tunc, cum negatione alicuius boni circa membra, puta claritatis, non stabat inhaesio alicuius mali; ita in intellectu ponenda est negatio scientiae aliquorum, non tamen deceptio aliqua. – Et nota bene hanc confirmationem: quoniam de directo confutat motivum opinionis oppositae, quae ex nescientia quorundam concedebat deceptionem aliqualem circa illa. Et per haec satisfactum etiam est rationi eius: quia iam ostensum est quod omne falsum est malum intellectus, et consequenter noxium illi.

Ex rectitudine vero arguitur sic. Quandiu anima erat subdita Deo, inferiora hominis erant subdita superioribus absque omni turbatione: ergo inferiora intellectu erant illi subdita: ergo non poterat decipi. – Antecedens patet, cum prima consequentia. – Secunda vero probatur: quia intellectus non decipitur nisi ex aliquo inferiori. Quod probatur dupliciter. Primo, a priori: quia semper est verus circa proprium obiectum; ergo ex se semper est verus; ergo, si decipitur, est ab alio; non superiori, ergo inferiori. Secundo, a signo: quia videmus quod in apparitionibus seu phantasiis, quando naturale iudicatorium est solutum, non decipimur; cum vero ligatur somno aut infirmitate etc., tunc fallimur.

III. Circa hanc rationem occurrit dubium: quoniam non videtur verum quod intellectus semper decipiatur ex aliquo inferiori. Quoniam intellectus, componendo et dividendo et discurrendo, versatur per se circa verum et falsum; nec in his actibus est semper verus, ut ex superius* dictis patet. * Qu. xvii, art. 3; qu. lxxxv, art. 6.
Igitur ex se quandoque est falsus, et non ex phantasia aut aliquo huiusmodi.

IV. Ad hoc breviter dicitur quod nomine intellectus hic non intelligo potentiam intellectivam absolute, sed ipsam ut habet intelligendi officium: est enim hoc supremum in ipsa potentia intellectiva, ut patet ex antedictis*. Intellectus * Qu. lxxix, art. 8.
autem ut sic, habet pro obiecto incomplexum ut sic, circa quod semper est verus. Et quoniam in ordine ad proprium obiectum semper est verus, consequens est quod ex se sit semper verus: ratio namque propria in ordine ad proprium obiectum consistit. Ipso autem existente vero ex se, cum ad ipsum spectet omne iudicium, quoniam et principium omnis compositionis, et finis omnis resolutionis est *quod quid est;* oportet, si falsum intervenit, aliunde accidere. Omne aliud autem, sive componendi et dividendi officium, sive discursus, sive phantasia, etc., inferius est. Omnis igitur deceptio ex aliquo inferiori est. Unde notanter in littera dicitur, *ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi,* non curando quidquid illud esset. – Quod autem sic accipiatur intellectus in proposito, ex eo patet, quod dicitur quod *circa proprium obiectum semper est verus:* hoc enim, ut clare liquet, de intellectu quantum ad intelligendi officium, ut distinguitur contra officium componendi et discurrendi, interpretatur.

Posset quoque expeditius dici quod nomine phantasiae intellexit ipsam cum concomitantibus: et quia intelligere componendo et discurrendo est unum de concomitantibus eam, ut patet ex eo quod anima separata intelligit per modum substantiarum separatarum; ideo omnis deceptio dicta est provenire ex phantasia, etc.

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA

DE HIS QUAE ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET IUSTITIA

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xciv, Introd.

* Qu. xcvi.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis *. Et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiae quantum ad dominium super alia *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus [α] homo creatus fuerit in gratia. α

Secundo: utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio: utrum habuit virtutes omnes.

Quarto: utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PRIMUS HOMO FUERIT CREATUS IN GRATIA

II *Sent.*, dist. xx, qu. ii, art. 3; dist. xxix, art. 2; *De Malo*, qu. iv, art. 2, ad 22.

* Vers. 45.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I *Cor.* xv *, distinguens Adam a Christo, dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem; novissimus autem* [β] *in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia. β

*Qu. cxxiii (inter supposit. Aug.).

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti* *, quod *Adam non habuit Spiritum Sanctum.* Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum Sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

* Cap. x.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro *de Correptione et Gratia* *, quod *Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium.* Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis [γ] gratiam contulit. γ

4. Praeterea, Magister dicit, in xxiv distinctione libri II *Sent.*, quod *homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis: cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

6. Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

Sed contra, homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia: dicit enim Augustinus, XII *de Civ. Dei* *, quod *Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam.* Ergo et homo creatus fuit in gratia. * Cap. ix.

Respondeo dicendum quod quidam * dicunt quod primus homo non fuit quidem [δ] creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset: plurimae enim [ε] Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. — Sed quod etiam fuerit [ζ] conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud *Eccles.* vii *: *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim haec [η] rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae: quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit *. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. iv *de Div. Nom.* * Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale [θ] donum gratiae: non enim potest

* Alex. Halens., *Summ. Theol.*, p. II, qu. xci, membr. i, art. i; s. Bonavent., II *Sent.*, dist. xxix, art. 2, qu. 2.
δ
ε
ζ

* Vers. 30.
η

* Cf. *de Civ. Dei*, lib. XIII, cap. xiii; *de Peccat. Merit. et Remis.*, lib. I, cap. xvi.

* S. Th. lect. xix.

θ

α) *primus.* – Om. P*ab.*
β) *autem.* – *autem Adam* BFG, *Adam* D.
γ) *eis.* – *ei* PBCDEFG*ab.*
δ) *quidem.* – Om. PBD*ab.*
ε) *enim.* – *autem* P*ab.*
ζ) *etiam.* – Om. P*ab.* – Pro *in gratia, cum gratia* codices et *a.*
η) *haec.* – Om. P.
θ) *supernaturale.* – *supernaturalis* codices et *a b.*

esse quod effectus sit [ι] potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII *de Civ. Dei* *, quod *posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam* [κ] *poenam inobedientiae suae.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

* Cap. XIII.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est [λ] corpus animale: quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis* *, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis [μ] Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

* Ad Coloss. I, vers. 18.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco [ν], non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis iustis: sed quod *non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus,* qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem.

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam: sed quod prius ostendit quid [ξ] in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt [o] per auxilium gratiae confirmantis.

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum [π] qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. – Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod [ρ] posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

ι) *quod effectus sit.* – *effectus* codices.
κ) *reciprocam.* – *reciprocatam* AC, *receptam* BG.
λ) *si est.* – *sicut est* sB, *sicut* P.
μ) *ex verbis.* – *in verbis* Pab.
ν) *loco.* – *libro* Pab.
ξ) *quod prius ostendit quid.* – *quod ostendit quid prius* B, *ostendit quid* sF, *quod ostendit quid* P.
o) *sunt.* – *essent* P.
π) *illorum.* – *aliorum* (*eorum* pB) *scilicet illorum* DpB.
ρ) *quod.* – Post *habuit* ponit P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus: *in gratia* gratum faciente. – In corpore duo: primo, recitatur quaedam opinio; secundo, examinatur, et respondetur simul quaesito.

Quoad *primum*, duo referuntur ex opinione. Primum est, quod primus homo non est creatus in gratia. Secundum est, quod primus homo habuit gratiam antequam peccaret. – Haec de primo.

II. Quoad *secundum*, examinantur singula. Et primo, secundum approbatur, quia multi Sancti hoc sonant. – Deinde primum reprobatur ex ratione rectitudinis primi status; et sic directe respondetur quaesito affirmative, scilicet quod primus homo fuit creatus in gratia.

Probatur sic. Primus homo fuit factus in statu recto, in quo scilicet ratio Deo, inferiores vires rationi, et animae corpus subdebatur; et prima subiectio erat ratio secundae, et secunda tertiae. Ergo fuit factus in subiectione inferiorum supernaturali. Ergo in subiectione rationis supernaturali: quod est esse factum in gratia.

Antecedens, quoad primam partem, probatur auctoritate *Eccles.* VII. Quoad secundam, auctoritate Augustini. – Prima consequentia probatur: quia subiectio illa, si fuisset naturalis, remansisset post peccatum, quia non abstulit naturam. Et confirmatur ex daemonum naturalibus. – Secunda vero consequentia probatur ratione: quia effectus non potest esse potior causa.

Et confirmatur tota ratio auctoritate Augustini dicentis inobedientiam inferiorum esse effectum desertionis divinae gratiae. *Si* enim *negatio est causa negationis, affirmatio erit causa affirmationis* *. Et sic gratia subdens Deo rationem, erat ratio quare inferiora superioribus erant subdita: super quod tota ratio stat.

* Arist., Poster. lib. I, cap. XIII, n. 8. – S. Th. lect. XXIV.

III. Circa hunc locum, adverte quod Scotus, in Secundo, dist. XXIX, qu. I, quamvis teneat nobiscum quod ad subiectionem talem exigebatur aliquod donum supernaturale; discordat tamen in hoc, quod illud donum supernaturale non vult esse gratiam gratum facientem, seu caritatem, ut patet in responsione ad quartum *. Nec ullam ad hoc rationem adducit, nisi quia non oportet donum illud esse principium meriti.

* Loc. cit.

Posset tamen pro eo adduci, quia iustitia originalis stare potest cum peccato mortali: gratia autem gratum faciens nequaquam. Assumptum probatur ex eo quod Eva, post peccatum mortale, adhuc erat in illo statu; ut patet ex eo quod non erubescebat, cum tamen esset nuda.

IV. Ad hoc breviter dicitur quod non est doctrina s. Thomae quod iustitia originalis sit idem quod gratia: sed quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix iustitiae originalis, pro quanto subdit supremum hominis Deo; ut patet hic, et inferius qu. C, art. I, ad 2. Et propterea facti in iustitia originali, concluduntur etiam facti in gratia; quasi iustitia originalis fuerit quasi gratia quaedam gratis data, fundata super gratia gratum faciente.

Quomodo autem stetit cum peccato mortali, communis est difficultas: quia talis gratia concessa fuerat usque ad peccatum exclusive, sive fuerit cum gratia gratum faciente, sive non. Et dicendum mihi videtur quod per primum peccatum in mente sive in opere, perdita gratia, perdita quoque iustitia est originalis, non simpliciter, idest totaliter, sed quoad aliquid. Simpliciter vero adimenda reservabatur peccato Adae, secundum ordinem divinae providentiae, ea ratione, ut donum naturae a principio naturae primo auferretur, de quo principium naturae investiverat. Nec obstat quia potuisset Adam, post Evae peccatum, non peccare: quoniam praescientia casus in ratione ordinis fuit. – Et hoc consonat proportioni dictae: submota enim radice, possunt aliquandiu rami vivere.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN PRIMO HOMINE FUERINT ANIMAE PASSIONES

Art. seq., ad 2; *De Verit.*, qu. XXVI, art. 8.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones. Secundum enim passiones animae contingit quod *caro concupiscit adversus spiritum* *. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

* Ad Gal. v, vers. 17.

2. PRAETEREA, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

3. PRAETEREA, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis [α] perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, XIV *de Civ. Dei* *, quod erat in eis *amor imperturbatus in Deum,* et quaedam aliae animae passiones.

* Cap. x.

RESPONDEO DICENDUM quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV *de Civ. Dei* *: omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor et [β] dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut [γ] suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi: unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior [δ] appetitus erat rationi totaliter subiectus: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

* Ibid.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caro concupiscit adversus spiritum [ε], per hoc quod passiones rationi repugnant: quod in statu innocentiae non erat.

AD SECUNDUM DICENDUM quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra * dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

* Qu XCVII, art. 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas: *temperati* enim *est concupiscere sicut oportet, et quae oportet,* ut dicitur in III *Ethic.* *

* Cap. XII, n. 9. – S. Th. lect. XXII.

α) *moralis.* – Om. codices et *a b.*
β) *et.* – Om. C, *ut* P.
γ) *ut.* – *et* sF, *in* P*b.*
δ) *inferior.* – Om. ABCE.
ε) *spiritum.* – *animam* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, respondet quaesito de ipsis passionibus; secundo, de modo earum.

Quoad *primum*, unica distinctio, cum subdistinctione, et conclusionibus iuxta singula membra. Distinctio est. Passionum animae aliae circa bonum, aliae circa malum. Earum quae circa bonum, aliae circa bonum habitum, vel suo tempore habendum; aliae circa bonum non habitum, et tamen tunc habendum. – Probatur distinctio: quia passiones omnes sunt in appetitu habente pro obiecto bonum et malum.

Iuxta primam distinctionem, est conclusio negativa: Passiones circa malum non erant in statu innocentiae. – Probatur auctoritate Augustini: quia tunc nullum aderat.

Iuxta secundam, duae conclusiones. Prima: Passiones circa bonum non habitum, ut tamen nunc habendum, non erant in illo statu. Probatur eadem auctoritate: quia nullum bonum aberat, quod cuperet bona voluntas. – Secunda: Passiones circa bonum habitum, aut tempore suo habendum, erant ibi. Relinquitur per se nota: quia hae sunt naturales, et nullum malum ponunt.

II. Quoad *secundum,* ponitur talis distinctio. Passionum duplex est modus: per modum praevenientis et impedientis; et per modum consequentis et obedientis. – Probatur distinctio in nobis, ex eo quod appetitus sensitivus non est totaliter subditus rationi, et quodammodo rationi obedit in nobis.

Et iuxta hanc distinctionem, ponitur una conclusio: Passiones in illo statu non erant ut praevenientes, sed ut obedientes. – Probatur: quia appetitus sensitivus ibi totaliter erat rationi subditus.

III. Circa primam conclusionem, adverte quod Scotus, in Secundo, dist. XXIX, qu. I, dicit quod forte non oportet illam conclusionem tenere: eo quia visus potuisset triste visibile, et auditus triste audibile offendere; et consequenter appetitus sensitivus tristari de obiecto dissono, sicut de consono delectabili gaudet.

Ad hoc breviter dicitur quod, occurrentibus improportionatis aut tristibus sensibilibus, non fuisset fixa acies sensus in ea: ac per hoc, nulla subsecuta fuisset tristitia. Fuisset enim a tristitiis et doloribus, sicut a terroribus, status ille praeservatus: ita quod, sicut occurrentibus terribilibus non fuissent territi, ita oblatis tristibus non doluissent per aversionem, etc.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ADAM HABUERIT OMNES VIRTUTES

II *Sent.*, dist. XXIX, art. 3.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. PRAETEREA, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras [α], et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est *. Ergo nec huiusmodi virtutes.

* Art. praeced.

3. PRAETEREA, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. PRAETEREA, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. PRAETEREA, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit: importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, in quadam Homilia *: *Princeps vitiorum devicit* [β] *Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum.*

* *Serm. contra Iudaeos, Paganos et Arianos*, cap. II (inter supposit. Aug.). – Cf. Magistr., II *Sent.*, dist. XXIX.

RESPONDEO DICENDUM quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum [γ]. Dictum est enim supra * quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur *. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

* Art. I.

* Cf. Iª IIae, qu. LVI, art. 4; qu. LXIII, art. 2.

Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. – Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non [δ] repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret [ε] Deum per essentiam *, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis: unde fides [ζ] et spes esse poterant in primo statu *, et quantum ad habitum et quantum ad actum. – Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed [η] non secundum actum: ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim [θ] primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed [ι] non secundum actum: erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit, in IV *Ethic.* *, quod *verecundia*, quae est de turpi facto, *contingit studioso solum sub conditione: est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret.*

* D. 68.

* D. 73.

* Cap. IX, n. 7. – S. Th. lect. XVII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat [κ], inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status: poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. – Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est *. Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam

* In corpore.

α) *circa iras.* – *timiditas* ABCE, *contrarietas* G.

β) *devicit.* – *vincit* Pb, *dicit* ACEa, *dicitur* G, *dixit* sF, om. pF. – Pro *limo*, *luto* Pab. – Post *splendidum*, DpB addunt: *primos parentes illis donis ac tantis* (*donis creatis* pB) *expoliavit pariterque* (*pertinet* pB) *peremit*; cf. loco in marg. cit.

γ) *potest esse manifestum.* – *patet esse verum* Pab.

δ) *non.* – Om. A. – pro *nihilominus*, *tunc* D. – Pro *poterant*, *potuerunt* AFG, *poterunt* BCE.

ε) *ut videret.* – *quod videret* Pb. – Pro *haberet eum cum*, *haberet cum* codd. et a, *habetur cum* Pb.

ζ) *fides.* – *et fides* codices.

η) *sed.* – *licet* D, *et* P.

θ) *enim.* – *autem* PABFGab, om. DE.

ι) *sed.* – *et* Pab.

κ) *repellat.* – *repellant* AB, om. cet. b. – Pro *inquantum invenit*, *inquantum inveniunt* A.

circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timores [λ], sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

* In corpore.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt*.

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus: et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. – Alio modo, prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt *. * Ibid.

λ) *timores.* – *timorem* P, *terrores* ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito, habens duas partes: Homo in statu innocentiae habuit aliqualiter omnes virtutes. – Probatur, primo, quod habuit omnes virtutes; secundo, declaratur ly *aliqualiter*, quod est declarare modum habendi.

Primum probatur ex rectitudine primi status, sic. Ratio hominis erat subiecta Deo, et rationi inferiores vires: ergo in eo erant omnes virtutes.

Antecedens patet. – Consequentia probatur: quia virtutes nihil aliud sunt quam perfectiones subdentes superiora Deo, et inferiora rationi.

Secundum declaratur, distinguendo virtutes in duplicem ordinem: scilicet earum quae imperfectionem nullam continent, et hae secundum habitum et actum inerant; et quae imperfectionem important. Et hae duplices sunt: quia quarundam imperfectio illi statui non repugnabat, et hae similiter inerant secundum habitum et actum, ut fides et spes; quarundam vero illi statui repugnabat, ut poenitentia et misericordia. Et hae secundum habitum, non secundum actum erant: quia malum, et consequenter dolor et culpa non fuissent. – Omnia clara sunt. Et ex IV *Ethic.*, de verecundo habitualiter tantum, confirmantur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OPERA PRIMI HOMINIS FUERINT MINUS EFFICACIA AD MERENDUM QUAM OPERA NOSTRA

II *Sent.*, dist. xxix, art 4.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

* Vers. 5.

2. Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II *ad Tim.* ii *: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Et Philosophus dicit, in II *Ethic.* *, quod *virtus est circa difficile et bonum.* Sed nunc est maior pugna et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

* Cap. iii, n. 6, 10. - S. Th. lect. iii.

3. Praeterea, Magister dicit, xxiv distinctione II libri *Sent.*, quod *homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit.* Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur [α]. – Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex: scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium *, minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt: sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat [β]. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

* Marc. xii, vers. 41 sqq.; Luc. xxi, vers. 1 sqq.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem: magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam *, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

* D. 74.

α) *fruetur.* – *fruitur* P.

β) *superabat.* – *superabundabat* codices et *a b.*

γ * In corpore. δ

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent [γ] ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est *. Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile: promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest [δ] contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium [ε] non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est: unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo. ε

γ) *pertinent.* – *pertinet* ACDEFGpB.
δ) *Et tamen potest.* – *Potest autem* P*b*.
ε) *secundum opinionem ... meritorium.* – Om. pB; pro *meritorium, demeritorium* ceteri. – Pro *non habenti, in non habente* codices et *a*, *non habendo* ed. *b;* pro *gratiam, sensum* C.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, distinguit; secundo, iuxta singula distinctionis membra respondet.

Quoad *primum,* quantitas meriti ex duplici causa oritur: scilicet gratia, et quantitate operis. Et quia haec est duplex, scilicet absoluta et proportionalis, fit triplex radix: gratia, quantitas operis absoluta, et quantitas proportionalis. – Patent in littera omnia.

Quoad *secundum,* sunt tres conclusiones. Prima est: Opera primi hominis erant efficaciora ex parte gratiae. – Probatur: quia maior gratia. Probatur: quia nullo obstaculo impedita.

Secunda conclusio est: Opera primi hominis erant efficaciora ad meritum ex quantitate operis absoluta. – Probatur: quia maiora opera fecisset. Probatur: quia maioris virtutis erat.

Tertia est: Opera primi hominis erant minus efficacia ex quantitate proportionali operum. – Probatur: quia opera haec parva magis excedunt potestatem nostram, quam illa magna potestatem illius. Probatur: quia nos cum difficultate haec, ille sine difficultate illa. Et radix est, quia nos imbecilles, ille sanus et robustus.

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIAE COMPETEBAT

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

* Cf. qu. xcv, Introd.

Primo: utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur.

Secundo: utrum dominaretur omni creaturae.

Tertio: utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Quarto: utrum in illo statu homo hominibus dominaretur [α]. α

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ADAM IN STATU INNOCENTIAE ANIMALIBUS DOMINARETUR

II *Sent.*, dist. XLIV, qu. I, art. 3.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, IX *super Gen. ad litt.* *, quod ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

* Cap. XIV.

2. PRAETEREA, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. PRAETEREA, Hieronymus * dicit quod *homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit: praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum.* Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

* Conf. Bedam, *Hexaem.*, lib. I, super *Gen.* cap. I, vers. 26.

4. PRAETEREA, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur [β] nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

β

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *, de homine: *Praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

* Vers. 26.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod [γ] ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet [δ] ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem [ε], ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium: nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit, in I *Politic.* *, quod venatio sylvestrium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.

* Qu. xcv, art. I.

γ

δ

ε

* Cap. III, n. 8. - S. Th. lect. VI.

Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus: in homine autem invenitur [ζ] universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem. ζ

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod quidam * dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. - Sed hoc est omnino irrationabile. Non

* Alex. Halens., *Summ. Theol.*, p. II, qu. XCIII, membr. II. - Cf. s. Basil. Homil. XI *in Hexaem.*

α) *utrum ... dominaretur.* – *utrum homines hominibus dominarentur in illo statu* Pab.
β) *praeceptum non recte fertur.* – *praeceptum non recte profertur* AD, *praeceptum non proprie refertur* C.
γ) *eo quod.* – *quia* D, *quod* ceteri et *a.*
δ) *deberet.* – *debet* ACDEF*ab.*
ε) *quidem.* – Om. P*ab.*
ζ) *invenitur.* – Om. P*ab.*

enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, *Gen.* I *, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. – Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

* Vers. 30.

AD TERTIUM DICENDUM quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem: neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis [η] Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret *, quae eorum naturas designant.

* *Gen.* II, vers. 19.

AD QUARTUM DICENDUM quod alia animalia habent [θ] quandam participationem prudentiae * et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

* D. 1077.

η) *lignis.* – *per lignum* ABCE, *per ligna* D, *lignum* F. – Pro *vescebantur*, *reservabantur* ADsF, *reservantur* CE, *reservatur* pF, *reficiebantur* B super rasura.

θ) *alia animalia habent.* – *animalia aliqua habent* F, *omnia animalia habent* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Adam in statu innocentiae dominabatur animalibus. – Probatur. Omnia animalia naturaliter subiecta sunt homini: ergo in statu innocentiae illi obediebant. Quod est intentum.

Consequentia probatur: quia ante inobedientiam Dei, nulla erat subditorum inobedientia. Quod probatur: quia istorum inobedientia est effectus illius primae inobedientiae.

Antecedens autem probatur tripliciter. Primo, ex processu naturae: imperfectiora subsunt perfectis quidditative et usualiter. – Secundo, ex ordine divinae providentiae: quia inferiora per superiora gubernat. – Tertio, ex proprietatibus utriusque. Quia quod est per partem tale, subest naturaliter ei quod est universaliter tale: animalia sunt prudentia secundum partem, idest ad aliquid, homo universaliter: ergo.

II. Circa haec dicta occurrit dubitatiuncula: quoniam hic dicitur quod dominium super animalia est naturale homini; hic etiam dicitur quod perditum est tale dominium per peccatum. Constat enim naturalia non esse ablata per peccatum: quin ex hac ratione paulo superius * probatum est quod subiectio virium inferiorum rationi non erat naturalis, quia non remansit post peccatum. Par autem est hic ratio.

* Qu. XCV, art. I.

Ad hoc breviter dicitur quod distinguendum est inter subiectionem, et obedientiam. Subiectio enim et animalium homini, et virium inferiorum rationi, est naturalis. Obedientia vero utrorumque, et similium, erat supernaturalis: gratia enim perficiebat naturam, et quod natura subiecerat, gratia obsequens reddebat. Sic igitur utrobique obedientia perdita, quia supernaturalis, subiectio naturalis remansit cum pugna. Et ad utrumque insinuandum, in littera dicitur quod id quod naturaliter est subiectum homini, tunc non repugnabat: ubi expresse ambo explicata sunt.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HOMO HABUISSET DOMINIUM SUPER OMNES ALIAS CREATURAS

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III *De Trin.* *, *materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis.* Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

* Cap. VIII.

2. PRAETEREA, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi: ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

3. PRAETEREA, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem [α] mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in Epistola *ad Polycarpum* *. Ergo non dominabatur eis [β].

* Epist. VII.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *, de homine: *Praesit universae creaturae.*

* Vers. 26.

RESPONDEO DICENDUM quod in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu: et quod dicitur *omni creaturae*,

α) *rem.* – Om. ABcdFG. – Pro *mutare* utroque loco, *immutare* ceteri.

β) *eis.* – *eorum* codices et a. om. ed. *b*.

intelligitur *quae non est ad imaginem Dei.* – Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur [γ] anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur. – Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur [δ] non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

γ) *dominatur.* – *dominabatur* D. – Pro *Unde et, Unde tamen* G, *Unde* P*b*.

δ) *dominatur.* – *dominabatur* PD*b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio trimembris: Homo non dominabatur angelis; sed animalibus, imperando; plantis vero et inanimatis, utendo absque impedimento. – Probatur. Omnia sunt quodammodo in homine: ergo dominium hominis respectu aliorum est iuxta dominium inventum in ipso homine. Ergo non dominabatur angelis; sed animalibus, imperando; et reliquis, absque impedimento utendo.

Antecedens probatur: quia in homine sunt quatuor quibus cum omnibus communicat, ratio, sensus, vegetatio et corpus. – Prima consequentia est satis rationabilis: quoniam unicuique convenit praeesse vel subesse, secundum conformitatem ad gradum suum. Et nota quod non solum de dominio, sed de modo dominii agitur in consequentia; ut manifeste explicatur in sequenti consequentia. – Secunda vero consequentia, quoad primam partem, primo probatur: quia ratio in homine est sub ratione dominantis, et nulli in eo servientis. Deinde respondetur tacitae obiectioni: quia scilicet *Gen.* I dicitur de homine, quod *praesit omni creaturae.* Glossat: *non ad imaginem Dei.* – Quoad secundam partem, probatur: quia ratio praeest viribus sensitivis per imperium. – Quoad tertiam vero: quia ratio praeest parti vegetativae et corpori, non imperando nec immutando, ut patet, sed utendo absque resistentia: habet enim dominium despoticum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMINES IN STATU INNOCENTIAE FUISSENT AEQUALES

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales. Dicit enim Gregorius * quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus.* Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

* *Moral.* lib. XXI, cap. x; *de Regula Pastorali*, part. II, cap. vi.

2. Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis; secundum illud *Eccli.* xiii *: *Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi.* In illo autem statu inter homines abundabat [α] dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

* Vers. 19.

3. Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod [β] quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit: ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

Sed contra est quod dicitur *Rom.* xiii *: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei* *: *Ordo est parium dispariumque rerum* [γ] *sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

* Vers. 1.

* Cap. xiii.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum: quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. – Similiter etiam [δ] quantum ad aetatem: sic enim [ε] quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit [ζ] magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii.

Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus: cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

α) *abundabat.* – *abundat* P.

β) *quod.* – *eo quod* F. – Pro *quia, eo quod* F, *quod* ceteri codices et editio *a*.

γ) *rerum.* – Om. codices et *a b*.

δ) *etiam.* – *etiam et* codices et *a b*.

ε) *sic enim.* – *sic* CFGpABD et ed. *a*, *et sic* E, *sicut* sAB, *si* sD, *sic etiam* P. – Pro *quidam, quidem* D, *quaedam* BCEGpA; pro *miscebantur, nascebantur* sADE et *a b*.

ζ) *homo habet quod possit.* – *homo habet quod posset* BsA, *homo* (om. ed. *a*) *habet quod homo possit* (*posset* CpD)CFGpD et ed. *a*, *homo posset* E, *habet homo posset* pA, *habet quod possit* sD, *ratio habet quod homo possit* Pb.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque [η] respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et [θ] ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum * modum, absque aliquo defectu naturae. (* In corpore.)

η) *utrinque.* – *utrique* ABE*ab*, *utrumque* CFGpD.

θ) *et.* – Om. P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, respondet quoad necessarium; secundo, quoad possibile.

Quoad *primum,* conclusio est responsiva quaesito affirmativa de necessario: Necesse est aliquam disparitatem inter homines in statu innocentiae fuisse. – Et probatur quoad duo, scilicet sexum et aetatem: sexum quidem, quia aliter generatio non fuisset; aetatem vero, quia semper priores maiores filiis.

II. Quoad *secundum,* tria dicit: primo, quod inaequalitas fuisset quoad animam; secundo, quoad corpus; tertio, ostendit quomodo ista inaequalitas se habebat ad malum. Secundum animam inaequalitas ponitur possibilis et quoad intellectum ratione scientiae, et quoad voluntatem ratione iustitiae: quia liberum erat applicare se magis et minus ad sciendum vel operandum. – Secundum corpus vero ponitur inaequalitas possibilis ratione melioris complexionis, pulchrioris, robustioris, etc.: quia corpus humanum magis et minus participasset vel talem caeli influxum, vel tales naturae causas, etc. Omnia clara sunt. – Demum nulla inaequalitas in his qui minus habebant, esse poterat, quae haberet rationem mali, defectus aut peccati, sive spectantium ad animam sive ad corpus. Et per hoc omnis obiectio excluditur.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE HOMINI DOMINABATUR

Supra, qu. xcii, art. 1, ad 2; II *Sent.*, dist. xliv, qu. 1, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX *de Civ. Dei* *: *Hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.* (* Cap. xv.)

2. Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum, *Sub potestate viri eris,* ut dicitur *Gen.* iii *. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus. (* Vers. 16.)

3. Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset,* ut Augustinus dicit XIV *de Civ. Dei* *. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur. (* Cap. x.)

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur: unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur [α]: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod *liber est causa sui,* ut dicitur in principio *Metaphys.* *; servus autem ordinatur ad alium [β]. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et [γ] per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. (* Cap. ii, n. 9. – S. Th. lect. iii.)

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem [δ],

α) *dominaretur.* – *dominabatur* D. – Mox *in statu innocentiae* om. codices et *a*.

β) *alium.* – *alterum* codices et *a*.

γ) *et.* – Om. codices hic, et addunt mox ante *ideo*.

δ) *quidem.* – Om. P*ab*.

quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio *Politic.**, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. – Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam [ε] scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Pet. IV*: *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Unde [ζ] Augustinus dicit, XIX *de Civ. Dei**, quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.*

* Cap. II, n. 9. – S. Th. lect. III.

* Vers. 10.

* Cap. XIV, XV.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo dominii.

ε) *supereminentiam.* – *eminentiam* DFG.

ζ) *Unde.* – *Unde et* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore tria: primo, proponuntur conclusiones responsivae; secundo, probatur negativa; tertio, affirmativa.

Quoad *primum,* duo: distinctio bimembris; et conclusiones iuxta singula membra. – Distinctio est. Dominium duplex: ut distinguitur contra servitutem; et ut contra subiectionem qualitercumque. – Prima conclusio: Dominium primo modo non erat in statu innocentiae. – Secunda conclusio: Dominium secundum erat in illo statu.

Quoad *secundum,* probatur prima conclusio, negativa scilicet. Dominium primum importat ordinationem subditi ad bonum domini: ergo tristitiam subditi: ergo poenam. Ergo non fuisset tunc. – Antecedens probatur ex differentia inter servum et liberum, I *Metaphys.:* quia scilicet liberum est propter se, servus propter aliud, idest dominum. – Prima consequentia probatur: quia tristabile est unicuique proprium bonum propter alterum tantum oportere agere. Probatur: quia naturaliter amatur ad oppositum, scilicet propter seipsum. – Secunda consequentia est per se nota. Et similiter tertia.

Quoad *tertium,* probatur conclusio affirmativa. Et duo fiunt. Primo, describitur natura talis dominii: et dicitur quod est ordinativum subditi ad ipsius subditi vel commune bonum; quia est ad liberos, qui sunt propter se. – Secundo, probatur dupliciter. Primo, homo erat animal sociale: ergo opus erat uno dirigente, et intendente commune bonum. Antecedens patet. Consequentia probatur dupliciter: primo, quia multa multa per se intendunt, et unum unum; secundo, auctoritate Aristotelis. – Secundo, probatur conclusio ex disparitate hominum. Aliqui praestassent scientia et iustitia: ergo gubernassent alios. Probatur consequentia auctoritate Petri Apostoli, et Augustini, etc.

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA

DE HIS QUAE PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. XCIV, Introd.
* Qu. XCVIII.

DEINDE considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus *. Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei *.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo: utrum esset impassibilis.

Tertio: utrum indigeret cibis.

Quarto: utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE ESSET IMMORTALIS

Supra, qu. LXXVI, art. 5, ad 1; II *Sent.*, dist. XIX, art. 2, 4; IV, dist. XLIV, qu. III, art. 1, qu^a. 2; *De Verit.*, qu. XXIV, art. 9; *De Malo*, qu. V, art. 5; *Compend. Theol.*, cap. CLII; *ad Rom.*, cap. V, lect. III.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. PRAETEREA, *corruptibile et incorruptibile genere differunt*, ut dicitur in X *Metaphys.* * Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem α. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

* S. Th. lect. XII. – Did. lib. IX, cap. X, n. 1.

3. PRAETEREA, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam: quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam: quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud *Sap.* X *: *Eduxit illum a delicto suo;* ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

* Vers. 2.

4. PRAETEREA, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud *Apoc.* XXI *: *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

* Vers. 4.

SED CONTRA EST quod dicitur *ad Rom.* V *, quod *per peccatum intravit mors in mundum* β. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

* Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae: eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. – Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae: quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam: quia, ut dicit Augustinus in Epistola *ad Dioscorum* *, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest* γ *incorruptionis vigor.* – Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro *de Quaest. Vet. et Nov. Test.* *, *Deus* δ *hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem.* Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra * dictum est; conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

* Epist. CXVIII al. LVI, cap. III.
* Qu. XIX (inter supposit. Aug.).
* Qu. LXXVI, art. 1.

AD PRIMUM ERGO ET SECUNDUM DICENDUM quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

AD TERTIUM DICENDUM quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra * dicetur.

* Part. III, qu. XIV, art. 1, ad 1.

AD QUARTUM DICENDUM quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

α) *in invicem.* – *ad invicem* B, *invicem* PDI *ab.*
β) *in mundum.* – Om. codices et *a b.*
γ) *idest.* – *et* PBai.
δ) *Deus.* – *enim* addunt PABEF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito: Homo in statu innocentiae erat incorruptibilis effective, non formaliter. – Haec conclusio primo declaratur; secundo, probatur. Declaratur, distinguendo incorruptibile tripliciter: ex parte materiae, ex parte formae, ex parte efficientis. Primo modo, naturae; secundo, gloriae; tertio, innocentiae convenit. Omnia clara sunt in littera. – Probatur dupliciter. Primo, auctoritate Augustini. Secundo, suasoria adaptatione, quia anima excedit materiam corporalem, ut materia concors animae fieri posset.

II. Circa conclusionem hanc, adverte quod Scotus, in Secundo, dist. xix, qu. i, relata hac opinione, impugnat eam, nulla ratione ductus, sed quia se non videre fatetur quod qualitas in anima posita possit praeservare corpus passibile quin patiatur a contrario. Constat autem quod passio, magis facta, corrumpit. Ergo, etc.

Ad hoc breviter dicitur quod, si Scotus ocularia reverentiae ad beatum Augustinum habuisset, vidisset utique quod homo erat sibi auctor vitae, quandiu anima erat subdita Deo. Cum enim haec credita ex facto pendeant, et supernaturali virtute egeant; de his nulla maior ratio auctoritate divina est, per se vel per Sanctos suos.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE FUISSET PASSIBILIS

II *Sent.*, dist. xix, art. 3; IV, dist. xliv, qu. ii, art. i, qu^a. 4, ad i.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis. *Sentire* enim *est pati quoddam* *. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

* Arist., *de Anima*, lib. II, cap. xi, n. ii. - S. Th. lect. xxiii.

2. Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset; secundum illud *Gen.* ii *: *Immisit Deus soporem in Adam.* Ergo fuisset passibilis.

* Vers. 21.

3. Praeterea, ibidem subditur quod *tulit unam de costis eius.* Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori [α] primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset [β]. Et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam [γ] corruptibilis: quia *passio, magis facta, abiicit a substantia* *.

*Aristot., *Topic.* lib. VI, cap. vi, n. 21.

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie: et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis: in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. – Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur *pati quoddam* *.

* Arist., *de Anima*, lib. III, cap. iv, n. 2; S. Th. lect. vii. - Cf. supra, arg. i.

Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis: poterat enim passionem prohibere [δ], sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra * dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est [ε] in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

* Qu. xcii, art. 3, ad 2.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

α) *corpori.* – *corpus* BD; pro *aliquod corpus durum, alicui duro* D, *alicui corpori duro* B.
β) *passum fuisset.* – *pateretur* codices et *a b.*
γ) *fuit passibilis, fuit etiam.* – *fuit passibilis fuit a b, fuisset passibilis vel fuit* (*vel* expuncto, *fuisset* sB) *etiam* B, *fuisset passibilis fuisset* P.
δ) *prohibere.* – *vitare* F.
ε) *est.* – Om. P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore clarissime distinguit de passione; et iuxta utrumque membrum, singulis conclusionibus respondet quaesito. – Distinctio est. Passio duplex: proprie, et communiter. Illa remotiva a naturali dispositione, quia effectus actionis quae a contrario est; haec perfectiva naturae. – Prima conclusio: Passione communiter homo erat passibilis et anima et corpore. Quia sentiebat, etc. – Secunda conclusio: Passione proprie homo erat impassibilis et anima et corpore. Quia virtute animae prohibebat passionem, sicut et mortem.

II. Adverte hic quod Scotus, ubi supra *, tenet oppositum; nulla tamen ratione, nisi quia non videtur sibi quod innocentia excluderet omne pati proprie dictum. Et posset pro eo argui, quia omne agens in agendo repatitur: sed corpus hominis agebat in cibum: ergo repatiebatur ab eo. Ergo non excluditur omnis passio proprie a statu innocentiae.

* Cf. art. praec. Comment. n. ii

Ad hoc dicetur inferius in sequenti articulo, in responsione ad 2 *.

* Cf. Comment. num. iv.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE INDIGEBAT CIBIS

II *Sent.*, dist. XIX, art. 2, ad 2, 3; IV *Cont. Gent.*, cap. LXXXIII; *De Malo*, qu. V, art. 5, ad 8; *Compend. Theol.*, cap. CLVI.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed
α in corpore Adae, ut videtur [α], nulla fiebat deperditio: quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. PRAETEREA, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat
β ei cibus necessarius, ut videtur [β].

3. PRAETEREA, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare: quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. PRAETEREA, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

* Vers. 16.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: *De omni ligno quod est in Paradiso, comedetis.*

RESPONDEO DICENDUM quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam [γ], considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare: unde dicitur *Gen.* II *: *Factus est homo in animam viventem*, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

* Vers. 7.

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima: et ideo corpus illud dicebatur *animale* *, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro *de Anima* *, est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. – In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora *spiritualia* dicentur *. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt: sed in statu innocentiae eis indigebant.

* Cf. I *ad Cor.*, XV, vers. 44 sqq.
* Lib. II, cap. IV, [illegible] Th. lect. [illegible] III, cap. [illegible] (S. Th. lect. XIV).
* Cf. I *ad Cor.* loc. cit.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut dicit Augustinus in libro *de Quaest. Vet. et Nov. Test.* *: *Quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale* [δ] *enim non eget esca neque potu.* Dictum est enim supra * quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem; non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem [ε] caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

* Qu. XIX (inter supposit. Aug.).
* Art. I.

AD SECUNDUM DICENDUM quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet [ζ] ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit * ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

* Gen. II, vers. 16, 17.

AD QUARTUM DICENDUM quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium: unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. – Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

α ut videtur. – Om. PDab.
β videtur. – dicitur P.
γ evidentiam. – intellectum [illegible].
δ immortale. – immortalis codd. et [illegible].
ε actionem. – rationem [illegible] GeBD, hanc rationem F.
ζ scilicet. – sed ABCDEF.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo. Primo, ponitur differentia inter statum innocentiae et resurrectionis; et in differentia proponitur conclusio responsiva quaesito. Secundo, probatur utraque pars differentiae.

Quoad *primum*, differentia est inter utrumque statum, quia in statu innocentiae erat vita animalis egens alimento; in statu futuro erit vita spiritualis non egens alimentis. Prima enim pars differentiae est conclusio responsiva quaesito affirmative.

II. Quoad *secundum*, probatur utraque pars sic. Anima humana est anima et spiritus. Ergo, ut anima, congruebat primo statui: ergo secundum id quod convenit omni animato: ergo secundum opera partis vegetativae, alere, augere, generare, etc. – Et rursus: ergo, ut spiritus, convenit ultimo statui: ergo secundum id quod est proprium ei: ergo secundum immortalitatem, impassibilitatem, gloriam, etc. – Igitur in primo statu erat vita animalis cum alimentis; in ultimo, spiritualis sine eis.

Antecedens est per se notum. – Prima consequentia probatur auctoritate *Gen.* II: *Factus est homo in animam viventem*

ventem. Et fundatur super ratione: quia primum primo respondere debet. – Secunda vero probatur: quia anima, ut anima, communis est omni viventi. – Tertia vero probatur: quia primum in omni vivente apud nos, est pars vegetativa. – Aliae consequentiae ex alia parte patent per locum ab opposito.

III. In responsione ad primum, nota ultima verba, scilicet: *et ne totaliter consumeretur.* Ex hoc enim insinuatur quod aliqua deperditio humidi fiebat in illo statu: de qua vide in articulo sequenti.

IV. In responsione ad secundum, nota duas responsiones: primam, quod corpus hominis non patiebatur in nutritione; secundam, quod patiebatur, sed perfective. Prima salvatur quoad repassionem, qua omne agens repatitur: et hoc propter virtutem animae. Secunda id passionis quod accidit corpori ex nutriri, quidquid sit illud, manifestat quale sit, ex hoc ipso quod dicit quale esset pati, si nutriri consisteret in pati. Unde in materia sequentis articuli * notandae sunt ambae. Et sic solutum est dubium praecedentis articuli *.

* Cf. Comment. num. IV. V.
* Cf. Comment. num. II.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE PER LIGNUM VITAE IMMORTALITATEM CONSECUTUS FUISSET

II *Sent.*, dist. XIX, art. 4; *De Malo*, qu. V, art. 5, ad 8, 9.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem: effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile: alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est *. Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

* Art. praeced., ad 2.

2. Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales: quos [α] irridet Philosophus in III *Metaphys* *.

* S. Th. lect. XI. - Did. lib. II, cap. IV, n. 12, 13.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* III *: *Ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.*

* Vers. 22.

Praeterea, Augustinus, in libro *de Quaest. Vet. et Nov. Test.* *, dicit: *Gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat: denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae.*

* Qu. XIX (inter supposit. Aug.).

Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus.

Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit I *de Generat.* *, illud quod generatur [β] ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei: sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis [γ] additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit [δ] ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit: unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis [ε] dissolutio corporis. – Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae: habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *, quod *cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret.* Et in libro *de Quaest. Vet. et Nov. Test.* *, dicit quod *vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum* [ζ] *prohibebat.*

* Cap. V, n. 18. - S. Th. lect. XVII.
* Cap. XXVI.
* Ubi supra.

Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae: neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum *.

* In corpore.

α) *quos.* – *quod* FG*ab*.
β) *generatur.* – *adgeneratur* ABE. – Pro *aliquo, alimento* ABCEFG, *a*co D.
γ) *et magis.* – *et minus* P, om. A*a*.
δ) *sufficit.* – *sufficiat* BCDEFG*ab*.
ε) *naturalis.* – Om. P*ab*.
ζ) *hominum.* – *omnium* F, *omni* editio *a*, omittit G; *omnem* Augustinus.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva bimembris: Lignum vitae causabat immortalitatem quodammodo, non simpliciter. – Primo, probatur quoad primam partem: quia habebat vim fortificativam virtutis specificae contra defectum provenientem ex admixtione extranei. Declaratur hoc, distinguendo duplicem defectum in corpore nutribili: scilicet deperditionem humidi, et debilitationem virtutis ex admixtione, ut patet ex I *de Generat.* Deinde probatur duplici auctoritate Augustini.

Secundo, probatur quoad secundam partem, dupliciter. Tum quia virtus animae non inerat a ligno vitae. – Tum quia virtus finita non potest causare effectum durationis infinitae. Probatur. Quia quanto maior est virtus, tanto imprimit durabiliorem effectum: virtus autem ligni vitae, sicut cuiusque corporis, finita erat: ergo.

Tertio, declaratur modus quo verificabatur utraque pars. Et est conservatio per lignum vitae usque ad certum tempus; et deinde aut, iterata comestione, iterum conservaretur, etc.; aut translatus fuisset in vitam spiritualem, qualis erit post resurrectionem.

II. Circa utrumque istorum defectuum dubium occurrit. Quoniam si in statu innocentiae uterque fuisset, iam fuisset ibi passio proprie dicta. Deperditio siquidem humidi, cum fiat actione calidi, manifeste in passione proprie dicta consistit. Debilitatio quoque virtutis ex admixtione extranei, aperte naturam removet a naturali suo robore: igitur, etc.

III. Circa effectum ligni vitae, dubium occurrit ex Scoto, in Secundo, dist. XIX, qu. I. Arguit enim contra hoc quod lignum vitae erat conservativum virtutis specificae, et causabat immortalitatem. Et movetur tali ratione. Vis conversiva alimenti in Adam, etiam convertendo lignum vitae in substantiam suam, debilitabatur aliquantulum: quia omne agens physicum agendo debilitatur. Et patet in exemplo Aristotelis, I *de Generat.**, de vino cui apponitur aqua. Ergo secunda vice iterum debilitaretur, et sic tandem defecisset. Non ergo poterat hoc modo immortalitas haberi, etc.

* Loc. cit. in corp. art.

IV. Ad primum dubium *, videtur mihi distinguendum, et dicendum de primo defectu, quod fuisset actu, sed non sub ratione defectus: secundus autem fuisset tantum in potentia. Ad cuius evidentiam, notandum est quod passio proprie dicta pro tanto statui innocentiae repugnabat, pro quanto corpus hominis a naturali dispositione removebat, et non absolute. Et propterea notanter in littera articuli secundi descripta fuit passio non per corruptionem absolute, sed per remotionem corporis a naturali dispositione. Unde si qua abiectio contrarii esse potuit absque remotione corporis humani a naturali dispositione sua, hoc non repugnabat statui innocentiae. Nec propterea corpus humanum dicebatur proprie pati, eo quod ipsum nihil perdebat naturalis dispositionis: quamvis aliquid eius, puta humidum, pateretur proprie.

* Cf. num. II.

In proposito autem, inter deperditionem humidi et debilitationem virtutis tantum interest, quod deperditio humidi non necessario removet corpus a naturali dispositione, ut patet in pueris: immo *talis passio esset ad perfectionem naturae*, ut in responsione ad 2 in praecedenti articulo s. Thomas dixit. Debilitatio autem virtutis manifeste naturam a sua naturali integritate removet. Unde eadem ratione opponitur statui innocentiae, qua senectus, quae in tali debilitate consistit. Unde cum in littera dicitur quod lignum vitae occurrebat huic defectui, interpretandum est, non qui fuit, sed qui fuisset, nisi lignum vitae praevenisset. Ita quod succurrebat huic defectui praeveniendo, non restaurando, ut Scotus intellexit *. Et sic nullum inconveniens sequitur.

* Loc. cit. n. III.

V. Ad secundum dubium * dicitur quod, ut patet ex dictis etiam recitatis ab ipso Scoto *, causam immortalitatis ponit littera duplicem: alteram ex parte animae, et alteram ex parte corporis. Ex parte animae, vim quandam qua corpus, agendo in nutrimentum, non repatiebatur ab eo. Alteram ex parte corporis: et ista est lignum vitae, habens virtutem conservandi ad certum longum tempus. Unde iungendo has duas causas simul, ex sumptione ligni vitae nulla debilitatio sequebatur; quamvis debilitatio in nobis sequeretur ex ligno illo. Unde non viveremus immortales per illud, sed longo valde tempore. Propter quam diuturnitatem dictum est *, eiiciendo Adam, *Ne forte sumat de ligno vitae, et vivat in aeternum;* iuxta morem Scripturae, quo vocantur diuturna aeterna, ut *montes aeterni* *.

* Cf. num. III.

* Loc. cit.

* *Gen.* III, vers. 22.

* Psalm. LXXV, vers. 55.

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA

DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei *. Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae *.

* Cf. qu. XCVII, Introd.

* Qu. XCIX.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Secundo: utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN STATU INNOCENTIAE FUISSET GENERATIO

II *Sent.*, dist. XX, qu. I, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio. *Generationi* enim *corruptio est contraria*, ut dicitur in V *Physic.** Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

* Cap. V, n. 6. - S. Th. lect. VIII.

2. PRAETEREA, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest: unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. PRAETEREA, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum [α] divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit *. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

* *Etymol.* lib. V, cap. IV.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* I *: *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset: cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

* Vers. 28.

RESPONDEO DICENDUM quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim [β] per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae.

Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

AD TERTIUM DICENDUM quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum [γ], quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II *Politic.** Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum [δ] competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

* Cap. II. - S. Th. lect. IV.

α) *possessionum.* – *possessorum* ABCDEF.
β) *enim.* – *autem* PB et ed. *b.*
γ) *possessionum.* – *possessorum* CDFpAB.
δ) *eorum.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito: In statu innocentiae fuisset generatio, ad multiplicationem generis humani. – Probatur dupliciter. Primo, ducendo ad inconveniens: quod peccatum fuisset necessarium valde, propter tantum bonum.

Secundo, homo est secundum animam incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis. Ergo est medium, secundum naturam, inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles. Ergo ex parte corporis convenit naturaliter generatio: ex parte animae, quod multitudo individuorum sit per se intenta. Ergo ad multiplicationem humani generis, etiam in statu innocentiae, statuta est generatio.

Antecedens supponitur. – Et prima consequentia est clara. – Secunda vero, quoad utramque partem, declaratur et probatur ex differentia inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles in hoc, quod corruptibiles non sunt per se intentae secundum individua, sed secundum speciem; incorruptibiles vero et secundum individua, et secundum speciem. Quae differentia probatur ex hoc, quod intentio naturae per se est ad perpetuum, et non ad temporale. Probatur, ducendo ad inconveniens: quia alioquin cassaretur intentio naturae, temporali deficiente. Ex hac autem differentia implicite habetur alia, quod in rebus corruptibilibus generatio est naturaliter instituta propter speciem, quia ipsa sola est perpetua; in incorruptibilibus non oportuit generationem esse. Ex his autem manifeste patet consequentia quoad utramque partem. Et clarum est.

II. Sed sunt hic quaedam dubia. Primo, circa primam probationem: quoniam illud quod infertur pro inconvenienti, non est inconveniens, praesertim secundum doctrinam s. Thomae *. Quoniam Incarnatio Filii Dei, quae est maximum bonum, ex peccato consecuta est, ita quod peccatum fuit ad hoc necessarium, iuxta illud Gregorii *: *O certe necessarium Adae peccatum* etc. Ergo multo minus est inconveniens quod propter bonum multiplicationis humanae, fuerit peccatum necessarium.

* Part. III, qu. I, art. 3.
* In Benedict. Cerei Pasch.

III. Ad hoc breviter dupliciter respondetur. Primo, quod bona sunt duplicis ordinis: quaedam supponentia malum, ut poenitentia, patientia, martyrium, etc.; quaedam vero omnifariam bona. Et ad prima quidem opus est esse mala: ad secunda vero oportere fieri mala, inconveniens est. Multiplicatio autem humani generis est de genere bonorum omniquaque: pertinet enim ad ipsam perfectionem specificam. Incarnatio autem Verbi Dei, quamvis secundum se sit etiam bonum omniquaque, et ideo simpliciter non oportebat occasionari ex peccato; ut tamen revelata est nobis per Sanctos, est de genere bonorum supponentium mala; quoniam revelata est non nisi ut redemptrix, ac per hoc captivorum, ac per hoc peccatorum, etc. Et hoc ex ordinatione divina, quantum scimus.

Secundo dicitur, quod aliud est loqui de qualitate boni, et aliud de quantitate. Quamvis enim ad tale bonum possit opportunum esse peccatum, non tamen ad tantum: quoniam si bonum aliquod extat absque peccato, inconveniens est quod quantitas eius peccato egeat. Sic autem est in proposito: quoniam multiplicatio generis humani, supposito iam homine in statu innocentiae, dicit maioritatem boni stando infra limitem humanae bonitatis, et non plus; Incarnatio autem Filii Dei elevat naturam in aliam boni rationem. Et ideo haec dicit tale bonum, quamvis maximum; multiplicatio vero dicit tantum bonum. Unde in littera notanter dicitur inconveniens esse *tantum bonum* consequi ex peccato.

IV. Circa probationem quod temporale non sit per se de intentione naturae *, dubium occurrit: quia non videtur valere. Quoniam non sequitur quod, illo cessante, cassaretur naturae intentio; sed quod completa fuerit.

* Cf. num. I.

Ad hoc breviter dicitur quod, cum praesens sermo non sit de natura particulari huius agentis, puta Socratis aut Platonis (quoniam constat talia agentia, ut sic, particularia per se facere et intendere, ut patet XII *Metaphys.* text. XVIII *), sed de natura universali; consequens est quod ratio adducta efficax sit. Quoniam si universalis naturae intentio ad corruptibile per se intenderet, ex una parte, illo desinente, naturae universalis intentio non amplius salvaretur: et ex alia parte, quia est universalis, ac per hoc intendens ad universale bonum, ergo intentio cassa, vana frustraque est; nihil enim conferre poterit universo, corrupto illo particulari per se intento.

* S. Th. lect. III. – Did. lib. XI, cap. III, n. 6.

V. Circa rationem allatam in littera pro conclusione *, adverte miram subtilitatem processus. Quia enim generatio non est de numero entium propter se, sed propter aliud, ut patet, et finis proprius generationis sit conservatio esse specifici; et in proposito hic finis non poterat assignari: perspexit in esse specifico rationem finalizandi generationem, et cum ostendisset quod est perpetuitas, ut Aristoteles expresse II *de Anima* dixerat, text. XXXIV *, ostendit talem rationem inveniri in singulis individuis humanis ex parte animae. Ac per hoc, ipsa individua, ex parte animae, possunt esse per se fines generationis, quemadmodum in reliquis ipsa species, propter eandem rationem. Et sic, cum generatio naturalis sit, et appareat in homine; dempto illo fine, scilicet conservatione speciei, propter statum innocentiae, restat alius finis, non alia sed eadem finalizandi ratione, idest multiplicatio individuorum perpetuorum.

* Cf. num. I.
* Cap. IV, n. 2. – S. Th. lect. VII.

VI. Circa finem generationis in statu innocentiae assignatum *, dubium occurrit: quoniam hic expresse dicitur quod multiplicatio generis humani est finis per se intentus; superius autem in qu. XLVII, art. 3, ad 2, expresse tenetur quod nullum agens intendit per se multitudinem numeralem; et probatur, quia est infinita. Quomodo ergo stant haec simul?

* Cf. num. I.

Ad hoc brevissime dicitur quod haec dicta, si formaliter perspiciantur, suam aperiunt veritatem. Multitudo siquidem numeralis repugnat per se intentioni, quia non habet in se unde possit per se intendi: caret enim finitate, sine qua impossibile est aliquid per se intendi, ut patet II *Metaphys.* * Multitudo autem numeralis perpetuorum potest per se intendi, quia ex ly *perpetuorum* finita convincitur multitudo, ac per hoc intendibilis per seipsam. Constat enim quod perpetua per se spectant ad perfectionem universi. Eorum autem quae per se exiguntur ad integritatem alicuius finiti, numerum oportet esse taxatum et certum: alioquin nec quantitas totius esset certa, sive de quantitate molis, sive perfectionis accipiatur. Non ergo repugnat multiplicationem individuorum humanorum perpetuorum ponere per se intentam ut finem generationis: quoniam usque ad certum praedestinatorum numerum complendum erat futura, et non in perpetuum.

* S. Th. lect. IV. – Did. lib. I^a, cap. II, n. 9.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN STATU INNOCENTIAE FUISSET GENERATIO PER COITUM

II *Sent.*, dist. XX, qu. I, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit *, primus homo erat in Paradiso terrestri *sicut angelus quidam*. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, *neque nubent neque nubentur*, ut dicitur Matth. XXII *. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XI.
* Vers. 30.

2. Praeterea, primi homines in perfecta aetate

conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam *. (* Gen. IV, vers. 1.)

3. Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis: unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi XLVIII *: *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio. (* Vers 21.)

4. Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur *Gen.* I * et II **. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur. (* Vers. 27. ** Vers. 22.)

Praeterea, *Gen.* II * dicitur mulier esse [α] facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit [β] per coitum: quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam [γ] in statu innocentiae fuisset generatio per coitum. (* Vers. 18, 20.)

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum Doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde [δ] Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit *de Homine* *, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit * quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat. (* *De Hominis Opificio*, cap. XVII. * Ibid.)

Sed hoc non dicitur rationabiliter *. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per [ε] peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra * dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum. (* D. 664. * Qu. XCVII, art. 3.)

Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. – Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV *de Civ. Dei* *: *Absit ut suspicemur non potuisse* [ζ] *prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis.* (* Cap. XXVI.)

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX *super Gen. ad litt.* *, ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso eiecti sunt: vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum [η] tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum. (* Cap. IV.)

Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod [θ] delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis [ι] concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico *immoderate*, praeter [κ] mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate [λ] assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini *, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. – Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine. (* Cf. corp. in fine.)

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus

α) *esse.* – *est* PABDG*ab*.
β) *fit.* – *est* codices.
γ) *etiam.* – Om. PFG*ab*.
δ) *Unde.* – *Unde et* ABCDE.
ε) *per.* – *post* F*a*.
ζ) *non potuisse.* – Om. BCEpA. – Pro *seri*, *fieri* PFGsBD et *a b*; *sine* om. B. – Pro *animi*, *animae* P*ab*.
η) *determinatum.* – *determinandum* sBD. – Pro *acceperunt*, *acceperant* DFG*ab*. – Post *mandatum* FG*a* ponunt, et in fine solutionis tertii argumenti omittunt, *Et ideo continentia... absque libidine.*
θ) *quod.* – *eo quod* B, *quia* P*ab*.
ι) *quia vis.* – Om. codices et *a*. – Pro *inordinate*, *ordinate* CEpA; pro *effudisset*, *exercuisset* B, *excupisset* CDEpF, *extendisset* G, *inhaereret* sF, *excepisset* ed. *a*, *extulisset* P*b*.
κ) *praeter.* – *propter* PACE*ab*.
λ) *moderate.* – Om. codices. – Iidem pro *habet*, *sentit* ante *quam*.

Cap. xxvi. dicit XIV *de Civ. Dei* *, in illo statu *nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus*
D. 738. *uxoris* *. *Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis* [μ] *impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.* μ

μ) *maturitatis.* – *naturalis* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore tria: primo, opinio recitatur Gregorii Nysseni; secundo, improbatur; tertio, respondetur quaesito.

Quoad *primum,* quatuor refert. Primo, quorundam, et specialiter Gregorii opinionem, quod non per coitum. – Secundo, rationem eius: propter foeditatem illius. – Tertio, quod fuisset tamen multiplicatio hominum virtute divina, sicut angelorum. – Quarto, exclusionem obiectionis quoniam in statu innocentiae erat distinctio sexuum: quod hoc fecit Deus praescius futuri casus.

II. Quoad *secundum,* reprehenditur opinio haec. Quia naturalia per peccatum neque ablata neque data sunt: sed hoc est unum de naturalibus. – Probatur dupliciter. Primo, quia hoc est naturale omnibus animalibus perfectis. Secundo, ab effectu: quia natura dedit homini membra ad hunc usum; inconveniens est autem horum membrorum naturalem usum non fuisse, sicut aliorum.

III. Quoad *tertium,* conclusio responsiva est: Generatio fuisset per coitum quoad coniunctionem maris et feminae, non autem quoad immoderatam concupiscentiam. – Probatur conclusio dupliciter: primo, ratione; secundo, auctoritate. Ratio assignatur, distinguendo in coitu illa duo, et assignando radices proprias eorum. Ratio enim coniunctionis est coniunctio virtutis activae cum passiva. Ex hac enim probatur prima pars conclusionis sic. Generatio fuisset per applicationem virtutis activae ad passivam: ergo per coniunctionem maris et foeminae. Probatur sequela: quia ubicumque est distinctio sexuum, virtus activa est in mare, et passiva in femina. – Radix vero immoderatae concupiscentiae est inobedientia virium inferiorum ad rationis moderamen. Ex qua arguitur sic. In statu illo vires inferiores omnino subdebantur rationi: ergo non fuisset coitus quoad concupiscentiam immoderatam.

Auctoritas est Augustini, assignantis etiam modum; quo scilicet membra alia voluntario usu applicantur ad sua officia.

QUAESTIO NONAGESIMANONA

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM AD CORPUS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. xcviii, Introd.
* Qu. c.
* Qu. ci.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae *. Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam *; tertio, quantum ad scientiam *.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo: utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIAE, MOX NATI, VIRTUTEM PERFECTAM HABUISSENT AD MOTUM MEMBRORUM

II *Sent.*, dist. xx, qu. ii, art. 1; *De Verit.*, qu. xviii, art. 8.

* Al. *de Peccat. Merit. et Remiss.*, lib. I, cap. xxxviii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in libro *de Bapt. Parvul.* *, quod *infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis,* quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

3. Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. – Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum.

Constat autem per auctoritatem Scripturae *, quod *Deus fecit hominem rectum:* et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit *, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad [α] quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

* *Eccles.* vii, vers. 30.
* Cf. supra, qu. xcv, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit *, quod, *iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere.*

* Loc. cit in arg.

Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant: sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

α) *ad.* – *secundum* codices.

Ad TERTIUM patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore. – Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum [β].

AD QUARTUM [γ] DICENDUM quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset [δ] corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

β) *Ad tertium ... suum.* – *Ad tertium dicendum* (*dicendum* om. sA) *patet solutio per ea quae dicta sunt* A, om. ceteri et *a*; *Deficit solutio ad tertium argumentum* notat D. – Pro *res*, *eis* edd. aliquae.

γ) *Ad quartum.* – *Ad tertium* BCEFGpD et *a*.

δ) *fuisset.* – Om. D.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva bimembris: Pueri mox nati habuissent virtutem motivam membrorum sufficientem, non ad quoslibet actus, sed convenientes pueritiae. – Probatur conclusio sic. Ex natura pueri non habent sufficientem usum membrorum: ex auctoritate autem Scripturae, habuissent illum quoad convenientia pueritiae tantum. Ergo, etc.

In littera primo probatur consequentia, ex illa regula: In naturalibus debemus sequi naturam rei; in supernaturalibus autem auctoritatem Scripturae, quia haec sola fide tenemus, et auctoritati Scripturae innituntur *.

* *tenemus, quae ... innituntur* P.

Deinde probatur prima pars antecedentis. Homo habet naturaliter cerebrum maius ceteris animalibus: ergo habet in pueritia nervos non idoneos ad movendum membra: ergo non habet sufficientem naturam motivam. – Antecedens patet ex anatomia etc., intellectum proportionaliter ad corpus. – Consequentia prima probatur, cointellecta illa alia propositione, quod homo habet cerebrum humidissimum, et quod aetas infantilis est plenissima humiditatis. Ex his enim sequitur quod, cum in maiori quanto naturae et aetatis humidae sit maior humiditas, quod sit excellens humiditas ad nervos. Experimur autem sensu nervos infusos diu in aqua, ineptos esse ut stent: et proportionaliter in corpore ut sint firmi, et ducant spiritus vitales. – Secunda vero consequentia probatur: quia nervi sunt instrumenta naturae ad movendum membra. Cuius signum est, quod patientes in nervis, efficiuntur immobiles secundum illa membra.

Deinde probatur secunda pars. Homo factus est rectus, corpore subdito animae: ergo membra hominis non poterant deficere a recta hominis voluntate: ergo non ab actibus convenientibus. Ergo in pueritia obediebant ad actus convenientes tantum pueritiae. – Antecedens, pro prima parte, probatur auctoritate Scripturae: pro secunda, auctoritate expositionis Augustini. – Prima vero consequentia et manifeste patet, utpote inferens particularem ex universali: et nihilominus in littera confirmatur, quoniam sicut ex illa subiectione membra quoad esse nihil habebant repugnans voluntati, ita quoad operari. Et est argumentum a fortiori: quia usus membrorum est de genere voluntarii, non autem esse eorundem; et proptera, si esse eorum consonat voluntati, quanto magis usus! – Secunda vero consequentia probatur: quia voluntas ordinata est respectu actuum convenientium tantum. – Tertia vero consequentia probatur: quia non omnes actus sunt convenientes cuilibet aetati, sed pueriles tantum pueris.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN PRIMO STATU FEMINAE NATAE FUISSENT

II *Sent.*, dist. xx, qu. II, art. 1, ad 1, 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent. Dicit enim Philosophus, in libro II *de Generat. Animal.* *, quod *femina est mas occasionatus*, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

* Cap. III.

2. PRAETEREA, omne agens [α] generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. PRAETEREA, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit [β] necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

SED CONTRA EST quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur *Gen.* I * et II **. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

* Vers. 27. ** Vers. 22.

RESPONDEO DICENDUM quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod femina dicitur *mas occasionatus*, quia est praeter intentionem naturae particularis: non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra * dictum est.

* Qu. xcii, art. 1, ad 1.

AD SECUNDUM DICENDUM quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed

α) *agens.* – *generans* P.

β) *fuit.* – *fuisset* P.

quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut Philosophus dicit, in libro *de Animalibus* *, quod *ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum.* Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

* *De Animal. Histor.*, lib. VI, cap. XIX, n. 2. - Cf. *de Generat. Animal.*, lib. IV, cap. II.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam γ generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares. γ

γ) *sic etiam.* – *ita etiam* Bab, *etiam ita* ceteri.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva affirmative: In statu innocentiae fuissent natae feminae. – Probatur. In illo statu fuisset quidquid spectat ad complementum humanae naturae: ergo fuisset producta diversitas sexuum, ac per hoc feminae.

Antecedens est per se notum. – Consequentia probatur: quia sicut ad perfectionem universi pertinet diversitas graduum, ita ad perfectionem humanae naturae diversitas sexuum.

QUAESTIO CENTESIMA

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM AD IUSTITIAM

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam *. Et circa hoc quaeruntur duo.

* Cf. qu. xcix, Introd.

Primo: utrum homines fuissent nati cum iustitia.
Secundo: utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMINES FUISSENT NATI CUM IUSTITIA

Iª IIªᵉ, qu. lxxxi, art. 2; II *Sent.*, dist. xx, qu. ii, art. 3; *De Verit.*, qu. xviii, art. 7; *De Malo*, qu. iv, art. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati. Dicit enim Hugo de Sancto Victore * quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes*.

* De Sacram., lib. I, part. vi, cap. xxiv.

2. Praeterea, iustitia est per gratiam, ut Apostolus dicit ad *Rom.* v *. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

* Vers. 16, 21.

3. Praeterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro *de Conceptu Virg.* *, quod *simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret*.

* Cap. x.

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. – Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed [α] sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis: peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae *; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

* D. 1006 *a*.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus [β].

Ad secundum dicendum quod quidam * dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra * dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra * diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum [γ] habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

* Alex. Halens., *Summ. Theol.*, part. II, qu. xc, membr. 1, art. 1, 2.

* Qu. xcv, art. 1.

* Ibid.

Unde patet solutio ad tertium.

α *sed.* – *sed tantum* P, *sed tunc* ed. *b*.
β *actus.* – *ad actus* P.
γ) *cum.* – *quod* CEFGpA, *postquam* D. – Pro seq. *cum*, *quod* CEFGpA, *quando* B; *habuisset ... statim cum* om. pD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Homines fuissent nati cum iustitia. – Probatur. Homo generat sibi simile secundum speciem: ergo secundum accidentia: ergo secundum iustitiam originalem.

Antecedens patet. – Prima consequentia probatur ex differentia inter accidentia speciei et individui: quia secundum illa, assimilatio, secluso errore, qui in statu innocentiae locum non habet; secundum vero individualia accidentia, non opus est assimilari. – Secunda vero consequentia probatur dupliciter: primo, ex ipsa iustitia originali; secundo, ex eius opposito. Ex ipsa quidem, quia erat accidens speciei. Sed quoniam hoc potest male intelligi, distinguitur accidens speciei dupliciter: uno modo, consequens principia naturae; alio modo, collatum naturae, et sic est hic. – Ex opposito vero, quia peccatum originale est peccatum naturae, ac per hoc per generationem naturae traducitur: ergo et iustitia originalis est naturae. Et probatur sequela: quia opposita sunt unius generis, idest, habent idem genus subiectum, et eandem generationem opposito modo.

II. In responsione ad secundum, adverte quod, cum iustitia originalis, etiam pro gratia gratis data, sit principaliter in anima; non plus talis iustitia, pro quanto est in anima, traduceretur a generante, quam anima ipsa, quam constat produci a Deo immediate.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PUERI IN STATU INNOCENTIAE NATI FUISSENT IN IUSTITIA CONFIRMATI

II *Sent.*, dist. XX, qu. II, art. 3, ad 5, 7; *De Malo*, qu. V, art. 4, ad 8; *Quodl.* V, qu. V, art. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati. Dicit enim Gregorius, IV *Moralium* *, super illud Iob **, *Somno meo requiescerem* etc.: *Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur.* Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

* Cap. XXXI, al. XXVIII; in vet. XXXVI. — ** Cap. III, vers. 13.

2. PRAETEREA, Anselmus dicit, in libro *Cur Deus homo* *, quod *si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent.* Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

* Lib. I, cap. XVIII.

3. PRAETEREA, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. PRAETEREA, angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset [α]. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XIV *de Civ. Dei* *: *Tam* [β] *felix universa esset humana societas, si nec illi,* scilicet primi parentes, *malum quod in posteros traiicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

* Cap. X.

RESPONDEO DICENDUM quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia *. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem: quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei *. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

* D. 77. — * D. 383.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae. Possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter [γ] hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

AD SECUNDUM DICENDUM quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: *Videtur quod, si vixissent* etc.

AD TERTIUM DICENDUM quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis * apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent: quod est tantum in beatis.

* Loc. in arg. 2 cit.

AD QUARTUM DICENDUM quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post: non autem angelus, sicut supra * dictum est, cum de angelis ageretur.

* Qu. LXIV, art. 2.

α) *posset.* – *possit* AFG*a*.
β) *Tam.* – *Cum* C, *Tunc* P. – Post *malum* P om. *quod.*
γ) *propter.* – *per* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS: *confirmati,* idest impeccabiles omnino, et non solum mortaliter; ita quod non possent cadere a iustitiae rectitudine.

In corpore una conclusio responsiva: Pueri in statu innocentiae non fuissent nati confirmati in iustitia. – Probatur. Parentes, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia: ergo pueri non fuissent nati confirmati.

Consequentia probatur: quia pueri non plus perfectionis habuissent in sua nativitate, quam parentes quando eos generaverunt; quoniam effectus non excedit causam.

Antecedens probatur. Confirmati non possunt non inhaerere Deo, aut averti ab eo. Ergo, de lege communi, sunt beati per apertam Dei visionem. Ergo habent vitam spiritualem mente et corpore. Ergo non generant. Et sic status generationis et confirmationis repugnant: quia ille ad animalem, iste ad spiritualem vitam pertinet. – Antecedens patet ex terminis. – Consequentia probatur, ex prima quidem parte, quia visio Dei ipsam essentiam bonitatis offert: ex secunda vero, quia nihil amatur nisi sub ratione boni. – Secunda vero consequentia, cum tertia, est per se nota.

II. Circa probationem antecedentis dubium occurrit: quia in littera non probatur de confirmatis quod sint beati, sed e converso quod beati sunt confirmati; hoc enim probant media allata. Ex hoc enim quod Deus est essentia bonitatis, sequitur quod clare videntes non possint non inhaerere sibi; et similiter quod non possint averti, quia ad aliquod bonum diverteretur, in eo autem est omne bonum. Ergo beati sunt necessario confirmati. Sed non * valet e contra. Et tamen sua convertens erat probanda.

Sed unde edd. 08, 1514.

III. Ad hoc dicitur quod, dum in littera probatur quod beati sunt confirmati, reducitur effectus confirmationis in propriam causam, scilicet beatitudinem: ita quod intentio expressa litterae non est probare illam propositionem absolute, sed inquantum est reductiva effectus praedicati in propriam causam in subiecto positam. Constat autem quod, si effectus ponitur, quod ponitur eius propria causa, et e converso. Et ideo subtiliter est ostensum et quod beati sunt confirmati, et quod confirmati sunt beati. Et, ut novitii intelligant, quamvis ex ista, *beati sunt confirmati*, absolute et formaliter non sequatur sua universalis convertens; ex ipsa tamen causaliter intellecta causalitate propria, optime sequitur a priori sua convertens.

Et si quis obiiciat quod in littera probatur quidem quod beatitudo est causa confirmationis, sed non propria: facile respondetur. Tum quia sermo formalis de propria causa accipitur: cum scientia procedat ex propriis. Tum quia, apud theologos, hoc est per se notum de lege communi: quoniam in hoc differt comprehensor a viatore, scilicet in posse, et non posse peccare. Tum quia, apud philosophos, constat quod sola bonitatis essentia sufficit ad replendum, ac retinendum voluntatem in vero bono: quoniam cuilibet alteri, utpote particulari bono, malum aliquod annecti potest. Et propterea undique constat quod impeccabilitas voluntatis beatitudinis proprius effectus est.

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDAE QUANTUM AD SCIENTIAM

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam *. Et circa hoc quaeruntur duo.

* Cf. qu. xcix, Introd.

Primo: utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.
Secundo: utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM IN STATU INNOCENTIAE PUERI NATI FUISSENT IN SCIENTIA PERFECTI

II *Sent.*, dist. xxiii, qu. ii, art. 2; *De Verit.*, qu. xviii, art. 7.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra * dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia [α] perfecti.

* Qu. xciv, art. 3.

2. PRAETEREA, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit *. Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

* Cf. Iª IIªᵉ, qu. lxxxv, art. 3.

3. PRAETEREA, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam [β] scientiam habuissent.

SED CONTRA EST quod anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa* [γ] *in qua nihil est scriptum*, ut dicitur in III *de Anima* *. Sed eadem animae natura est [δ] modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

* Cap. iv, n. 11. - S. Th. lect. ix.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, de his quae sunt supra [ε] naturam, soli auctoritati creditur: unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra * dictum est: et ideo [ζ] anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in [η] processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo * vel addiscendo.

* Qu. xcix, art. 1.

* Qu. lv, art. 2; qu. lxxxiv, art. 7.

* D. 70, 592, 740, 1107 *a*.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor [θ] totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset: habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in vii *Cael. Hier.*

AD TERTIUM DICENDUM quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia [ι] principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus: et similiter aliorum universalium principiorum.

α) *in scientia.* – *scientia* P.
β) *etiam.* – Om. PG*ab*.
γ) *rasa.* – *nuda* BD, om. AEFG*a*.
δ) *eadem animae natura est.* – *eadem est natura* AG, *est natura* ceteri et *a*.
ε) *supra.* – *praeter* codices.
ζ) *ideo.* – *ideo etiam* codices.
η) *in.* – Om. codices et *a b*.
θ) *instructor.* – *institutor* AC.
ι) *per universalia.* – Ita plures editiones; *in universalia* F, *et universalia* ceteri et P*ab*. – Pro *quam multo, quae multo* BDF; pro *habemus, habeamus* AFG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio: Pueri non nascerentur perfecti in scientia, sed absque difficultate eam acquisivissent. – Probatur. Naturale est homini non habere scientiam congenitam, sed acquirere eam ex sensibus: ergo in statu innocentiae non nati fuissent scientes, etc.

Antecedens probatur: quia anima unitur corpori propter indigentiam illius ad hoc opus. – Consequentia vero probatur: quia ubi auctoritas Scripturae non opponitur, naturalia asserenda sunt.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PUERI MOX NATI HABUISSENT PERFECTUM USUM RATIONIS

II *Sent.*, dist. XX, qu. II, art. 2; *De Verit.*, qu. XVIII, art. 8.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia, ut dicitur *Sap.* IX* *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

Vers. 15.

2. PRAETEREA, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

SED CONTRA EST quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Qu. LXXXIV, a. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supra* dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu, et impeditis interioribus [α] viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum: et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius* est dictum.

* Qu. XCIX, art. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aggravatio additur [β] ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos: et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra* dictum est.

* Ibid.

α) *interioribus.* – *inferioribus* Pab.

β) *additur.* – *accidit* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio bimembris: Pueri non habuissent perfectum usum rationis, sed ad opera puerilia idoneum. – Probatur prima pars. Organa virium sensitivarum ex nimia humiditate fuissent impedita: ergo ipsae vires sensitivae: ergo usus rationis. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: quia actus earum pendent ex organis, quia sunt actus eorum. – Secunda consequentia probatur: quia usus rationis pendet ex viribus sensitivis, ut patet in phreneticis et dormientibus.

Secunda pars: quia par ratio est de usu rationis et membrorum, de quibus superius dictum est quod fuissent idonea ad actus pueritiae, et non simpliciter. Ex eadem siquidem radice, scilicet humiditate nimia cerebri, utrumque nascitur.

QUAESTIO CENTESIMASECUNDA

DE LOCO HOMINIS, QUI EST PARADISUS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus *. (* Cf. qu. xc, Introd.)
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum Paradisus sit locus corporeus.
Secundo: utrum sit conveniens locus habitationis [α] humanae.
Tertio: ad quid homo in Paradiso positus fuit.
Quarto: utrum in Paradiso debuit fieri.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM PARADISUS SIT LOCUS CORPOREUS

II *Sent.*, dist. XVII, qu. III, art. 2.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda * (*Strabus, in glossa super *Gen.* c. II, vers. 8.) quod *Paradisus pertingit usque ad lunarem circulum.* Sed nullus locus terrenus talis esse potest: tum quia contra naturam terrae esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

2. PRAETEREA, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet *Gen.* II * (* Vers. 10 sqq.). Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per Philosophum in libro *Meteor.* * (* Lib. I, cap. XIII, n. 21. - S. Th. lect. XVI.) Ergo Paradisus non est locus corporeus.

3. PRAETEREA, aliqui diligentissime inquisierunt [β] omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. PRAETEREA, in Paradiso describitur * (* *Gen.* II, vers. 9.) lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale: dicitur enim *Prov.* III * (* Vers. 18.), de sapientia, quod *est lignum vitae his qui apprehendunt* [γ] *eam.* Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. PRAETEREA, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur: cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur *Gen.* II * (* Vers. 8, 9.), post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, VIII *super Gen. ad litt.* * (* Cap. I.): *Tres sunt de Paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam.*

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit XIII *de Civ. Dei* * (* Cap. XXI.), *quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur.* Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro *Etymol.* * (* Lib. XIV, cap. III.), *locus in Orientis partibus constitutus, cuius* [δ] *vocabulum a graeco in latinum vertitur Hortus.* – Convenienter autem in parte orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera caeli, ut patet per Philosophum in II *de Caelo* * (* Cap. II, n. 9. - S. Th. lect. III.); dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo [ε].

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Bedae * (* Strabi.) verbum non est verum, si secundum sensum [ζ] manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi *perpetua aeris temperies,* ut Isidorus dicit * (* Loc. cit. in corp.), et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem.

Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi: quia dominium super huiusmodi [η] evaporationes maxime attribuitur lu-

---

α) *habitationis.* – *beatitudini* B.
β) *inquisierunt.* – *perquisiverunt* codices. – Pro *terrae, nostrae* AB CDEGpF et *a*, *terrae nostrae* sF.
γ) *his qui apprehendunt.* – *his qui apprehenderunt* BCGpF, *his qui apprehendent* pA, *his qui apprehenderint* sADF. Hoc quartum argumentum om. pD.
δ) *cuius.* – Om. B; *cuius ... hortus* om. G; pro *vertitur, convertitur* edd. *a b.*
ε) *a Deo.* – Om. ABCE.
ζ) *sensum.* – *situm* PACDEF*ab*, *situm tantum* B.
η) *quia dominium super huiusmodi.* – Om. F, qui pro *maxime attribuitur, quae maxime attribuuntur;* etiam *a* legit *attribuuntur.*

nae. – Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae: tum quia ibi est maxima intemperies; tum quia non est contemperatus [θ] complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII *super Gen. ad litt.* * (Cap. VII.), *credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?* [ι].

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores [κ] locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra * dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter: sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum *.

* Qu. XCVII, art. 4.
* Cf. I *Cor.* X, vers. 4.

Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum *, tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu. – Secundum alios vero Sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die *, et etiam ligna Paradisi: sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet *: *Plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio.*

* *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. IV; lib. VIII, cap. III.
* Cf. supra, qu. LXIX, art. 2.
* Vers. 8.

θ) *contemperatus.* – *temperatus* P*ab*.
ι) *credendum est... ignorat?* – «credendum est, quoniam (*quod quia* B, *quod* PC*ab*) locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina (*autem* add. P), quorum fontes noti esse dicuntur (*nati esse dicuntur* ABsF, *nati dicuntur* E, *noti dicuntur* G, *non esse dicuntur* pF, *non esse debent* ed. *a*), alicubi isse (*alicubi esse* PB et ed. *b*, *esse alicubi* E, *alicubi* DsF) sub terras (*subter terras* B, *subtentas* pF), et post tractus (*post status* DFG*b*, *prostratus* AC, *post stratus* E, *post* B, *primus status* ed. *a*) prolixarum regionum, locis aliis erupisse (*prorupisse* ed. *a*). Nam hoc solere nonnullas aquas facere (*ferre* ed. *a*), quis (*quas* B) ignorat?»
κ) *scriptores.* – *scrutatores* B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio habens duas partes: Paradisus est locus in Orientis parte constitutus. – Prima pars, scilicet quod sit locus, probatur: quia ea quae de Paradiso traduntur, per modum historiae narrantur. – Et confirmatur auctoritate Augustini, ponentis differentiam inter intellectum historicum et spiritualem quoad hoc et similia.

Secunda vero pars probatur auctoritate Isidori. – Et confirmatur ratione. Quia nobilior locus in nobiliori caeli plaga est: ergo in dextera: ergo in Oriente. Patent omnia.

II. In responsione ad primum, nota auctoritatem litterae et rationem contra id quod communiter dici videtur, scilicet quod Paradisus sit supra locum pluviarum. Dispositio siquidem illius aeris intemperata est valde humanae complexioni, quoniam abundat calido et subtilitate. Unde ad montium cacumina elevata supra pluvias, in quibus cineres inventi dicuntur in I *Meteor.* * (S. Th. lect. V.), spongiis olei aerem ingrossantibus uti dicuntur accedentes.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM PARADISUS FUERIT LOCUS CONVENIENS HABITATIONI HUMANAE

II *Sent.*, dist. XXIX, art. 5; *Compend. Theol.*, cap. CLXXXVII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit [α] locus conveniens habitationi humanae. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui [β] videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

3. Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanae [γ]. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum [δ] videtur a Deo institutus fuisse.

4. Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus [ε] temperatus: dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat [ζ] super summitatem capitum eorum qui

α) *fuerit.* – *sit* ABCDE.
β) *qui.* – *quod* sD.
γ) *habitationis humanae.* – *habitationi humanae congruus* B.
δ) *vanum.* – *vacuum* codices et *a*.
ε) *locus.* – Om. codices.
ζ) *pertranseat.* – *transeat* P*ab*.

ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

* De Fide Orth., lib. II, cap. XI.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit * de Paradiso, quod est *divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio* [η].

* Qu. XCVII, art. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra * dictum est (* Ibid. art. 4.): cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer: unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur: quia, ut Damascenus dicit * (* Loc. cit.), est locus [θ] *temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus.* Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caelum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae: quia, sicut Augustinus dicit in III *de Trin.* * (* Cap. IV.), *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem;* unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. – Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum [ι] non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis: sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis: sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali [κ] attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat [λ] aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit * (* Loc. cit.), *in Paradiso nullum irrationalium habitabat:* licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

AD TERTIUM DICENDUM quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum: sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit. – Quamvis, ut dicitur * (* Cf. s. Irenaeum, *Contra Haereses*, lib. V, cap. V.), nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.

AD QUARTUM DICENDUM quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo [μ] esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi [ν] in hac dispositione. – Aristoteles tamen, in libro *Meteor.* * (* Lib. II, cap. V, n. 13 sqq. – S. Th. lect. X.), expresse dicit quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius: quia terrae per quas [ξ] nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. – Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

η) *conversatio.* – *conservatio* PE.
θ) *locus.* – Om. codices et *a.*
ι) *cum.* – *cum homo* codices et *a.*
κ) *incorporali.* – *corporali* codd. et P*ab*, *spirituali* editiones aliquae. – Pro *ergo*, *enim* P*ab.* – Pro *congruens homini*, *congruus homini* sAB, *congruus hominis* ceteri.
λ) *competebat.* – *competit* P.
μ) *illo.* – *aequinoctiali* codices.
ν) *ibi.* – *hic* ACEsF, *hinc* G, om. DpF.
ξ) *per quas.* – *quas* sB, *quibus* ceteri et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio: Paradisus est locus conveniens habitationi humanae secundum primae immortalitatis statum. – Probatur. Homo habebat corpus corruptibile quidem ex se, sed praeservandum a virtute animae a corruptione: ergo habebat corpus corruptibile ab intrinseco et extrinseco: ergo egebat remedio alimentorum, et aeris temperati: ergo convenientissime habitabat in Paradiso.

Antecedens supponitur. – Prima consequentia et est per se nota, et probatur: quia poterat corrumpi per consumptionem humidi et debilitationem virtutis, et ab aere reliquisque extra. – Secunda vero patet: quia ista sunt propria remedia contra illos defectus. – Ultima autem probatur: quia in Paradiso concurrebat utrumque remedium, ut patet ex auctoritate Damasceni.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO SIT POSITUS IN PARADISO UT OPERARETUR ET CUSTODIRET ILLUM

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur *Gen.* III *. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum [α].
* Vers. 17 sqq.

2. PRAETEREA, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor [β]. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

3. PRAETEREA, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso: quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*
* Vers. 15.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Augustinus dicit VIII *super Gen. ad litt.* *, verbum istud *Genesis* [γ] dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem: operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur [δ], sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.
* Cap. x.

Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum: sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores [ε]: sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat: et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *ipsum.* – *ibi* P.
β) *violentus invasor.* – *invasor* ACDE, om. B. – *Sed ... invasor* om. FG*a*.
γ) *Genesis.* – Om. PB.
δ) *obtenebratur.* – *adtenebratur* ACDEGpF et *a*. – Statim *intenebratur* ACEFG, *adtenebratur* D.
ε) *invasores.* – *invasorem* P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duplex expositio illorum verborum. Omnia clara sunt.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM HOMO FACTUS FUERIT IN PARADISO

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

2. PRAETEREA, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est *. Ergo in Paradiso fieri debuit.
* Qu. XCVII, art. 1.

3. PRAETEREA, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

SED CONTRA EST quod dicitur *Gen.* II *: *Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso.*
* Vers. 15.

RESPONDEO DICENDUM quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis [α] secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non [β] humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod caelum empyreum est locus congruus angelis etiam [γ] quantum ad eorum naturam: et ideo ibi sunt creati *.
* [illegible]

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa [δ] congruunt animalibus secundum suam naturam.

AD TERTIUM DICENDUM quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

α) *hominis.* – *homini* B.
β) *non.* – *et non* [illegible]. – Idem pro *ipsum*, *eum*.
γ) *etiam.* – Om. P*ab*.
δ) *illa.* – Om. ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio: Homo est factus extra Paradisum, et deinde positus est in eo, transferendus post vitam animalem in caelum. – Haec conclusio probatur quoad primas partes simul: ultima autem relinquitur pro constanti. Probatur autem sic. Paradisus est locus conveniens homini ratione immortalitatis illius: ergo est conveniens gratuitis: ergo attributus divinae gratiae: ergo non in eo factus est homo, sed deinde in eo positus.

Antecedens supponitur ex secundo articulo. – Prima consequentia probatur: quia immortalitas illa non ex natura, sed dono gratiae erat. – Secunda vero est per se nota: quia unumquodque propriae causae attribuendum est. – Ultima autem probatur ex opposito. Quia si factus in eo fuisset homo, videretur locus eius ex natura: cum unumquodque naturaliter in naturali suo loco fiat, deductis impedimentis, quae in prima rerum factione non habent locum. Non ergo in eo factus, sed per gratiae donum deinde est in eo positus, utpote in convenientissimo loco naturae gratificatae.

Merito autem ultima pars relinquitur pro constanti, quia habitatio habitanti respondere debet. Paradisus autem et caelum in hoc manifeste differunt, quod ille ad vitam animalem deservit; istud vitae omnino spirituali, utpote immutabili, congruit. Et propterea dum homo vita degebat animali, habitator erat Paradisi: cum in vitam transferebatur spiritualem, caelum inhabitare convenientissimum erat, ut status post resurrectionem ostendit.

QUAESTIO CENTESIMATERTIA

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione *. Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis *.

* Cf. qu. xliv, Introd.

* Qu. civ.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum mundus ab aliquo gubernetur.
Secundo: quis sit finis gubernationis ipsius.
Tertio: utrum gubernetur ab uno.
Quarto: de effectibus gubernationis.
Quinto: utrum omnia divinae gubernationi subsint.
Sexto: utrum omnia immediate gubernentur a Deo.
Septimo: utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.
Octavo: utrum aliquid divinae providentiae contranitatur [α].

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM MUNDUS GUBERNETUR AB ALIQUO

Supra, qu. ii, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. lxiv; *De Verit.*, qu. v, art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem: quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur *Sap.* xiv *: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.* Et Boetius dicit, in libro *de Consol.* *: *O qui perpetua mundum ratione gubernas.*

* Vers. 3.

* Lib. III, metr. ix.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi * gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele * dictum, Tullius introducit in libro *de Natura Deorum* *.

* Cf. supra, qu. xxii, art. 2.

* Cleanthe.

* Lib. II.

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra * dictis patet. Cum enim *optimi sit optima producere* *, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est [β] in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat *. Quod est gubernare.

* Qu. xliv, art. 4; qu. lxv, art. 2.

* Cf. Plat. in *Timaeo*. - Did. vol. II, pag. 205.

* [illegible]

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales: et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem. - Aliquid autem dicitur moveri vel operari [γ] propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem: sicut sagitta movetur ad signum directa [δ] a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus [ε]. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est [ζ]), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra * patebit.

* [illegible]

α) providentiae contranitatur. - providentiae contrariatur [illegible]; providentiae contractatur [illegible].
β) uniuscuiusque est. - est uniuscuiusque [illegible].
γ) Aliquid ... moveri vel operari. - Aliquid autem movetur vel operatur D. Secundum quid autem aliquid dicitur moveri vel operari [illegible]. Aliquid autem dicitur operari vel moveri Pab. [illegible] aliquo [illegible].
δ) ad signum directa. - directa ad signum [illegible].
ε) comprehendamus. - apprehendamus [illegible].
ζ) quia ex nihilo est. - [illegible]

AD TERTIUM DICENDUM quod necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas qua sagitta agitur [η] ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae [θ]. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

η) *qua sagitta agitur.* – *qua* (*quam* FGpA) *sagitta patitur* codd. et *a.*

θ) *et non sagittae.* – Om. codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, refertur opinio falsa; secundo, improbatur, et simul respondetur quaesito.

Quoad *primum*, duo referuntur: opinio, et eius ratio. Opinio est tenens partem negativam, scilicet quod mundus non gubernatur ab aliquo. – Ratio est, quia omnia sunt fortuita.

II. Quoad *secundum*, dupliciter ostenditur opinio impossibilis. Primo, ex modo operandi naturalium, sic. In rebus naturalibus semper aut in pluribus provenit melius: ergo ab aliqua providentia diriguntur ad bonum: ergo gubernantur ab aliquo. – Antecedens patet. – Consequentia vero prima probatur: quia ordo manifestat ordinantem; ut patet in domo, et auctoritate Aristotelis * apud Tullium. – Secunda consequentia patet ex *quid nominis* gubernationis.

* Cleanthis.

Secundo, ex parte causae activae, sic. Divinae bonitatis est producere res: ergo ad perfectum ducere: ergo ad consecutionem finis: ergo gubernare. – Antecedens supponitur. – Prima consequentia probatur: quia *optimi est optima producere.* – Secunda vero: quia ultima perfectio cuiusque consistit in consecutione finis. – Tertia autem patet ex *quid nominis.*

III. Nota hic duo. Primo quod, cum sint tres opiniones, altera dicens omnia casualia, altera omnia necessaria, et alia media quaedam necessaria et quaedam casualia, et haec sola sit vera; non allata est opinio dicens omnia necessaria, sed tantum dicens casualia. Quia ista negat gubernationem: illa vero, ponendo omnia determinata, gubernationem affirmat, ut patet ex responsione ad 2.

Nota secundo, quod prima ratio litterae non solum contradictorium opinionis recitatae probat, sed rationem illius confutat, dum naturalia evenire semper aut frequenter ait. Constat enim casualia extra semper et frequenter versari, ex II *Physic.* *

* Cap. v, n. 5, 10. – S. Th. lect. viii, ix.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM FINIS GUBERNATIONIS MUNDI SIT ALIQUID EXTRA MUNDUM

III *Cont. Gent.*, cap. xvii; XII *Metaphys.*, lect. xii.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua [α] perducitur, est aliquod bonum in ipsa re: sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum [β] in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. PRAETEREA, Philosophus dicit, I *Ethic.* *, quod *finium quidam* [γ] *sunt operationes, quidam opera,* idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum: operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

* Cap. I, n. 2. – S. Th. lect. I.

3. PRAETEREA, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est *tranquillitas ordinis,* ut Augustinus dicit XIX *de Civ. Dei* *. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

* Cap. xiii.

SED CONTRA EST quod dicitur *Prov.* xvi *: *Universa propter se operatus est Dominus.* Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum [δ].

* Vers. 4.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra * dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum.

* Qu. xliv, art. 1.

Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum *. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

* D. 293.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum [ε] habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem

α) *aliqua.* – *gubernata* B.

β) *aliquod bonum.* – Om. codices.

γ) *quidam.* – *quaedam* codices et *a b*; mox *quaedam sunt* codices, *quaedam* edd. *a b.*

δ) *Sed contra est ... quoddam bonum extrinsecum.* – Omittunt codices et editio *a.*

ε) *bonum.* – Om. codices.

possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut [ζ] repraesentatum: sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII *Metaphys.* *

* S. Th. lect. XII. – Did. lib. XI, cap. X, n. 1.

ζ) *seu habitum, vel etiam sicut.* – *seu habitum seu* B, *seu habitum vel etiam seu* PACEFG, *vel habitum vel etiam* edd. *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio: Finis gubernationis mundi est bonum extrinsecum a toto universo. – Probatur dupliciter. Primo, principium rerum est extrinsecum ab universo: ergo finis. – Antecedens patet ex dictis. – Consequentia probatur: quia finis respondet principio et secundum esse, et secundum cognosci.

Secundo, finis universalis omnium rerum est bonum universale: ergo est bonum per essentiam: ergo non est aliquod infra universum: ergo est bonum extrinsecum a toto universo. – Antecedens probatur dupliciter: primo, quia finis habet rationem boni; secundo, quia finis particularis alicuius est bonum particulare. – Prima consequentia probatur ex differentia inter bonum universale, et particulare: quia illud est ipsa bonitatis essentia, hoc participative bonum. – Secunda consequentia probatur: quia nihil est in universo nisi participative bonum. – Ultima est per se nota.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM MUNDUS GUBERNETUR AB UNO

Supra, qu. XI, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. LXIV; *De Verit.*, qu. V, art. 3; Opusc. XV, *de Angelis*, cap. XVI; XII *Metaphys.*, lect. XII.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur [α] et operantur: quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam [β] aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duos quam unum,* ut dicitur *Eccles.* IV *. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

* Vers. 9.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur; secundum illud Apostoli I *ad Cor.* VIII *: *Nobis est unus Deus, Pater, et Dominus unus.* Quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra * dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

* Vers. 6.

* Qu. XIII, art. 8.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III *de Consol.* *, per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est: unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque [γ] rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. – Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim [δ] quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius [ε] esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. – Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod

* Prosa XI.

α) *moventur.* – *gubernantur* P, *gubernentur* edd. *a b.* – Pro *enim contingenter*, *enim scilicet contingenter* AEab, *scilicet contingenter* CFG, *enim sunt contingentia* P.

β) *imperitiam.* – *aut insipientiam* addunt Pb.

γ) *uniuscuiusque.* – *alicuius* I, *illius* G, om. ceteri.

δ) *enim.* – *autem* DG.

ε) *convenientius et melius.* – *convenientius* post *causa unitatis* Pab.

* S.Th. lect. XII. - Did. lib. XI, cap. X, n. 14. Philosophus dicit in XII *Metaphys.* *: *Entia nolunt* [ζ] *disponi male: nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum quod motus est *actus mobilis a movente* *. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra * dictum est; non ex diversitate gubernantium.

* Cf. infra, art. 5, ad 2.

* Qu. XLVII, art. 1, 2; qu. XLVIII, art. 2.

Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum: sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ζ) *nolunt.* – *non volunt* codices et *a.* – Pro *nec bonum pluralitas principatuum, ne pluralitas tollat principatuum* A, *ne bonum tollat pluralitas participativum* G, *ne bonum pluralitatis principatuum* edd. *ab*; *ne* etiam CDEpBF.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio: Mundus gubernatur ab uno. – Probatur dupliciter. Primo, ratione. Finis gubernationis mundi est bonum per essentiam, ac per hoc optimum: ergo gubernatio mundi est optima: ergo est ab uno.

Antecedens patet, cum prima consequentia. – Secunda vero fundatur super duas propositiones. Altera est, quod omnis gubernatio intendit unitatem. Secunda est, quod unitas melius causatur per unum quam per multos. Ex his manifeste consequentia tenet: quoniam gubernatio optima, quia gubernatio, est ad unum, ex prima propositione; quia optima, est ab uno, ex secunda propositione.

Prima propositio probatur in littera sic. Gubernatio est directio ordinatorum in finem: ergo bonum: ergo unum. – Probatur haec ultima sequela, primo, auctoritate Boetii. Secundo, ratione eius ex naturali appetitu, qui aeque est ad bonum et unum. Quod declaratur tum a priori, quia est ad esse: tum a posteriori, quia resistit dividenti: tum etiam a posteriori, quia dissolutio, quae opponitur unitati, provenit ex defectu in esse.

Secunda vero propositio probatur: quia unitatis per se causa est per se unum. Quod manifestatur ex eo, quia multi non causant unum, nisi inquantum aliquo modo uniuntur. Convenientius autem unumquodque fit per propriam causam, quam per causam per accidens. Ergo.

Secundo, confirmatur auctoritate Aristotelis, hanc rationem paucis verbis tangentis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM EFFECTUS GUBERNATIONIS SIT UNUS TANTUM, ET NON PLURES

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi [α] sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Praeterea, ab uno natum est unum tantum [β] procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est *. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

* Art. praec.

3. Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum [γ] propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi [δ] sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit *, quod *Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa* [ε] *implet.* Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

* *De Div. Nom.*, cap. XII. - S.Th. lect. I.

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. – Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis: scilicet conservatio rerum in bono [ζ], et motio earum ad bonum. – Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum: quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt *.

* In corpore.

α) *mundi.* – Om. codices et *a b.*
β) *tantum.* – Om. codices et *a b.*
γ) *tantum.* – Om. codices et *a b.*
δ) *comprehendi.* – *apprehendi* ABCE.
ε) *seipsa.* – *per seipsam* A, *seipsam* PBCDE*b.*
ζ) *in bono.* – Om. codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore est una conclusio trimembris: Effectus gubernationis principalis est unus; generales sunt duo; in particulari, sunt nobis innumerabiles. – Haec conclusio probatur, et declaratur. Probatur autem etiam quantum ad ipsam trimembrem distinctionem, sic. Effectus operationis est pertinctio ad finem: ergo effectus actionis ex fine pensari potest: ergo effectus gubernationis mundi ex bono per essentiam accipi potest. Ergo tripliciter sumi potest: scilicet et ex parte ipsius finis; et ex parte fundamenti in generali; et particulariter. Ergo principalis est unus; generales sunt duo; et particulariter, innumerabiles.

Antecedens patet, cum prima consequentia et secunda: quia assimilatio ad summum bonum est id ad quod omnia gubernata tendunt. – Tertia vero consequentia, cum sit de possibili, manifesta fit ex sufficientia ordinis ad finem. Aut enim ipsa est consecutio finis: et sic est effectus ex parte ipsius finis se tenens; quoniam ipse effectus est idem finis cum fine extrinseco, sicut idem est finis apud avarum, puta pecunia et possessio eius. Aut ex parte fundantium istam consecutionem: et sic numerantur iuxta numerum eorum per quae finem assequuntur. Et hoc quidem in generali, finitum est: in particulari vero, sine numero. – Ultima autem consequentia probatur, explanando quod primum est assimilatio ad summum bonum; in secundo loco sunt conservatio in bono, et motio ad bonum; in tertio, conservatio huius in hoc bono, haec motio huius ad hoc bonum.

II. Adverte hic quod, quia gubernatio non facit res gubernandas, sed supponit eas; ideo non creatio, sed conservatio ponitur primus gubernationis effectus. Et quia naturaliter res prius in se conservatur, quam promoveatur ad bonum; ideo secundus effectus ponitur motio ad bonum, sub qua comprehenditur actio post conservationem. – Et nota quod semper utitur boni nomine in hac materia, ut formaliter loquatur, ut consuevit: gubernatio enim non est, quae ad bonum ut sic non intendit.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM OMNIA DIVINAE GUBERNATIONI SUBDANTUR

Supra, qu. XXII, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. LXIV, XCIV, CXIII; *Compend. Theol.*, cap. CXXIII.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur. Dicitur enim *Eccles.* IX * [* Vers. 11.]: *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

2. Praeterea, Apostolus, I *ad Cor.* IX * [* Vers. 9.], dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

3. Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest: cum habeat dominium sui actus, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi [α].

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *de Civ. Dei* * [* Cap. XI.], quod *Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia dereliquit.* Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum [β]: quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem [γ] pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra * [* Qu. XLIV, art. 1, 2.] ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra * [* Art. 2.] ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra * [* Qu. XLIV, art. 4; qu. LXV, art. 2.] dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia * [* Cf. Averr., XII *Metaphys.*, comment. XXXVII, LII.], aut etiam res humanae * [* Cf. Tullium, *de Divinat.*, lib. II.] non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX * [* Vers. 9.]: *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum [δ] solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt [ε], sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius [ζ] gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non [η] cognoscunt: et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit *tempus et casum;* quia

α) *subsunt divinae gubernationi.* – *sunt divinae gubernationi subdita* Pab.
β) *earum.* – *rerum* PA, *eorum* ed. *a.*
γ) *gubernantem.* – *gubernationem* BG.
δ) *motum.* – *ortum* Pab. – Pro *solis*, *solum* CE, om. B.
ε) *fiunt.* – *sunt* codices, om. ed. *a.* – *sunt* om. pAD.
ζ) *alicuius.* – *alicui* codices, *alieni* ed. *a.*
η) *non.* – Om. ACE.

scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis a movente,* ut dicitur in III *Physic.* * Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista [θ] gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.

* Cap. III, n. 1. - S. Th. lect. IV.

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi [ι] et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

θ) *ista.* – *ita* ABpD et *b,* om. ed. *a.*

ι) *regi.* – *regulari* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, ponitur conclusio responsiva quaesito; secundo, retunditur error.

Quoad *primum,* conclusio est: Omnia divinae gubernationi subduntur. – Probatur dupliciter. Primo, ex parte causae efficientis. Eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare: ergo secundum eandem rationem convenit Deo esse causam rerum, et gubernatorem earum: ergo convenit ei esse gubernatorem universalem totius entis. Ergo nihil esse potest quod eius gubernationem subterfugiat. – Antecedens patet, cum prima consequentia. – Secunda vero probatur ex eo, quod Deus est causa universalis totius entis. – Tertia quoque ex eo, quod nihil esse potest quod non sit causatum a Deo.

Secundo, ex parte finis. Gubernatio se extendit secundum extensionem proprii finis: ergo divina gubernatio se extendit iuxta extensionem suae bonitatis: ergo ad omnia. – Antecedens est per se notum: alioquin non esset proprius finis. – Prima consequentia probatur: quia divina bonitas est finis proprius gubernationis mundi, ut patet ex dictis. – Ultima vero probatur: quia nihil esse potest quod non ordinetur in divinam bonitatem ut finem; oportet enim ipsam per essentiam bonitatem finalizare respectu bonorum omnium.

II. Quoad *secundum,* infertur per modum corollarii, stultam esse opinionem triplicem, scilicet inferiora, vel singularia, vel humana subtrahentem gubernationi. Et affertur Ezechiel.

Circa hos errores, essent multa dicenda de Averroe * et Avicenna *: sed quoniam superius, cum de divina providentia tractaretur *, dicta sunt multa, et inferius in hac eadem quaestione * aliquid dicetur, hic non oportet immorari.

* Loc. citato in corp.
* Cf. *Metaphys.* tr. IX, cap. VI.
* Qu. XXII, art. 2.
* Art. seq.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM OMNIA IMMEDIATE GUBERNENTUR A DEO

Supra, qu. XXII, art. 3; infra, qu. CXVI, art. 2; III *Cont. Gent.,* cap. LXXVI, LXXVII, LXXXIII, XCIV; *Compend. Theol.,* cap. CXXX; Opusc. XV, *de Angelis,* cap. XIV.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus * reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem [α] primi dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit [β] quorundam daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

* Nemesius, *de Nat. Hom.,* cap. XLIV: al. lib. VIII *(de Providentia),* cap. III.

2. Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII *Physic.* * Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

* Cap. VI, n. 4. - S. Th. lect. XII.

3. Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet: sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III *de Trin.* *: *Quemadmodum corpora crassiora* [γ] *et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium* [δ] *et iustum, et ille per ipsum Deum.*

* Cap. IV.

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa [ε] providentia; et executio. Quantum

α) *quidem.* – *dixit esse* addit B.
β) *dixit.* – *esse dixit* ACE; *esse* ante *daemonum* addit B.
γ) *crassiora.* – *grossiora* PBsAD et ed. *b, transitoria* pD. – Pro *inferiora, infirmiora* B.
δ) *pium.* – *et pium* ABCE.
ε) *ipsa.* – *in ipsa* ACEpD.

igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat: quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel [ζ] cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus: sicut optimus medicus est, non qui [η] considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus [θ] omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat.

Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis [ι] causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum [κ] fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores [λ] habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem: quia ex ordine [μ] ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

ζ) *genere vel ratione vel.* – *genere et* ABCD, *genere* E, *ratione et* FG*a*.
η) *non qui.* – *qui non* PG*ab*; *non* om. pB, ante *sola* ponit sB.
θ) *Deus.* – *et Deus* ACEFG, *etiam Deus* B. – *etiam* om. D; *particularium* om. ABCE.
ι) *aliis.* – Om. pD, *alii* P.
κ) *totum.* – *melius* addunt P*b*. – Pro *quod fit, sed quod fit* editio *b*.
λ) *executores.* – *executorem* P*ab*.
μ) *ex ordine.* – *ordine* P*b*. – Pro *regia, regis* PC.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, proponitur conclusio responsiva; secundo, probatur quoad utramque partem.

Quoad *primum*, duo sunt: distinctio concurrentium ad gubernationem; et ipsa conclusio. Distinctio est, quod ad gubernationem exiguntur duo: ratio, et executio. – Conclusio est habens duas partes: Deus gubernat omnia quantum ad rationem, immediate; quantum ad executionem vero, quaedam mediantibus aliis.

II. Quoad *secundum*, conclusio probatur, primo, quoad primam partem. Ratio gubernationis attribuenda est Deo secundum sui optimum: ergo secundum cognitionem usque ad minima particularia. Ergo Deus immediate gubernat, quoad rationem. – Antecedens probatur: quia unumquodque quod attribuitur Deo, ponendum est secundum optimum gradum et modum, etc. – Consequentia vero probatur ex illa universali: Optimum in omni genere cognitionis practicae, consistit in cognitione usque ad particularia. Quae probatur ratione, et inductione. Ratione, quia particularia sunt in quibus, ut terminis et ut subiectis, est actus, seu operatio rationis practicae. Inductione vero, ex differentia inter medicum cognoscentem in universali, et cognoscentem universaliter et particulariter: constat enim quod hic est optimus. Et similis differentia est in omni genere artis.

Deinde probatur secunda pars. Gubernatio tanto est melior, quanto maiorem perfectionem gubernatis communicat: ergo divina gubernatio sic gubernat res, ut quasdam illarum in gubernando causas instituat. – Antecedens probatur: quia gubernatio est perductiva gubernatorum ad perfectionem. – Consequentia vero probatur, primo: quia maior perfectio est quod aliquid et sit in se bonum, et sit aliis causa bonitatis, quam in se tantum sit bonum. Secundo, manifestatur exemplo magistri et discipulorum quos faceret aliorum doctores.

III. Circa differentiam assignatam inter partes conclusionis penes mediationem et immediationem, dubium occurrit, an sit sermo de mediatione et immediatione virtutis, an suppositi, vel utriusque. Si enim est de immediatione suppositi, falsum est Deum, quantum ad rationem, omnia immediate gubernare: cum mediet ratio humana respectu humanorum actuum, etc. – Si vero est sermo de immediatione virtutis, falsum est quod Deus, quantum ad executionem, mediate gubernet: quoniam quidquid exequitur quodcumque ens, exequitur media virtute divina, et non e converso, ut in III *Contra Gent.*, cap. LXVII, diffuse ostenditur. – Si forte dicatur quod in uno membro est sermo de una mediatione, et in alio de alia: sequitur quod differentia assignata non est penes idem, nisi secundum vocabulum. Quod ab arte et tanta doctrina alienum esse oportet.

IV. Ad hoc dicitur quod, formaliter loquendo, de neutra mediatione est sermo, sed de mediatione propria unicuique, scilicet rationi et executioni; quamvis prima pars verificetur de immediatione virtutis, secunda de mediatione suppositi. Ad quorum evidentiam, scito quod inter rationem rectricem seu gubernatricem, et res rectas, esse rationem mediam contingit dupliciter. Uno modo, ut supplentem notitiam et regulationem rationis principalis; ut puta quia principalis dedit regulas universales, ordinavit principalia, dedit modum etc., et inferioribus curam aliorum reliquit secundum particularia occurrentia: ut in hominibus frequenter contingit. Alio modo, ut ministram tantum rationis principalis; ut puta quia principalis haec agenda quoad omnia discussa, inferiori tradit exequenda; ut in ministris artium contingit, praeostensis omnibus a magistris. Inter hos autem duos modos interest, quod primo modo mediat ratio ut ratio, quia ut coniungens notitiam et regulationem universalem particularibus: in secundo vero mediat ratio ut minister, rationalis tamen. In primo, ratio principalis non se extendit ad ultima immediate: quia non absque media ratione ea novit, aut regulam eorum habet. In secundo vero, immediate ad ultima, quae particularia sunt, se extendit. Et quoniam in omnibus secundum propria procedendum est, ideo, de ratione loquendo, de tali mediatione intellexit. Quia autem talis mediatio coincidit cum mediatione virtutis, idcirco gratia materiae, primum membrum intelligitur de immediatione virtutis.

Quemadmodum autem de media ratione distinctum est, ita de medio executore distingui potest. Constat enim quod inter executorem ut sic, et effectum, dupliciter contingit medium executorem poni: uno modo, ad supplendam potentiam executivam prioris; alio modo, ad ministrandum tan-

tum priori. Et primum quidem per accidens se habet ad executoris rationem: quoniam non convenit ei nisi ratione impotentiae *, quae accidit executori; non enim est necesse executorem esse impotentem. Secundum vero convenit executori inquantum executor est: exequi enim de ratione sua importat ministerium quoddam, ut de se patet. Unde cum de mediatione vel immediatione executionis est sermo, proprie loquendo, de medio non supplente, sed ministrante, est sermo. Et quia medium ut ministrans est medium ut suppositum, non ut virtus; ideo secundum membrum de mediatione suppositi, gratia materiae, verificatur.

* *alienae* addunt edd. 1508, 1514.

Stat ergo responsio, quod hic est sermo de mediatione et immediatione propria singulis; et quod differentia inter rationem et executionem est, quod illa immediate per negationem proprii medii, ista mediate per positionem proprii medii est. Nec est differentia secundum vocem tantum, aut in aequivoco. Et quoniam proprium medium illius esset medium virtutis, istius esset medium suppositi; ideo materialiter, non formaliter, ibi verificatur de una, et hic de alia. Et respicere ad hoc materiale, dat causam dubitandi.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ALIQUID PRAETER ORDINEM DIVINAE GUBERNATIONIS CONTINGERE POSSIT

Supra, qu. XIX, art. 6; qu. XXII, art. 2, ad 1.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius, in III *de Consol.* *, quod *Deus per bonum cuncta disponit.* Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus [α].

* Prosa XII.

2. PRAETEREA, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. PRAETEREA, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis: quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

SED CONTRA EST quod dicitur *Esther* XIII *: *Domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati.*

* Vers. 9.

RESPONDEO DICENDUM quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem: sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam [β] aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter [γ] totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis: sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum *: quia malum semper fundatur in bono *, ut supra ** ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

* D. 837.
* D. 291.
** Qu. XLVIII, art. 3.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, *nihil fit casu in mundo*, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *

* Qu. XXIV.

AD TERTIUM DICENDUM quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas *, quae in suis effectibus deficere possunt: non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

* D. 324.

α) *in rebus.* – *rebus* PC.
β) *aliquam.* – Om. P*ab*.
γ) *universaliter.* – Om. P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis. – Probatur. Nullus effectus potest evenire praeter ordinem causae universalis: divina gubernatio est universalis causa non in uno genere, sed totius entis: ergo nihil potest praeter ipsius ordinem evenire.

Probatur maior ex differentia inter causam particularem et universalem in hoc, quod praeter particularem potest effectus contingere, praeter universalem non. Et probatur differentia: quia praeter particularem est alia causa sibi non subdita, ex qua potest effectus impediri; praeter universalem vero nulla est, quia omnes causae reducuntur in illam, et sic sub illius ordine cadit quidquid per quamcumque causam fit. Declaratur hoc exemplo indigestionis.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM ALIQUID POSSIT RENITI CONTRA ORDINEM GUBERNATIONIS DIVINAE

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae. Dicitur enim Isaiae III *: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

Vers. 8.

2. PRAETEREA, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. PRAETEREA, quaelibet res est subiecta [α] ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

SED CONTRA EST quod dicit Boetius, in III *de Consol.* *: *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit;* ut dicitur *Sap.* VIII *, de divina Sapientia.

Prosa XII. — Vers. I.

RESPONDEO DICENDUM quod ordo divinae providentiae [β] dupliciter potest considerari: uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet [γ] quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: *nullus enim respiciens ad malum operatur,* ut Dionysius dicit *. – Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra * dictum est, omnis inclinatio alicuius rei [δ] vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt [ε] vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter.*

* *De Div. Nom.,* cap. IV. - S. Th. lect. XXII. — * Art. I, ad 3; art. 5, ad 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum: sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod ex hoc quod [ζ] una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari: non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

α) *est subiecta.* – *subiicitur* Pab.
β) *providentiae.* – *sapientiae* Pab.
γ) *scilicet.* – Om. Pab. – Pro *ex aliqua causa, ex causa* ed. *a, a causa* Pb.
δ) *alicuius rei.* – Om. G; post *voluntaria* codices addunt *cuiuscumque rei.*
ε) *agunt.* – *aguntur* P.
ζ) *ex hoc quod.* – *in hoc quod* codices, *quando* edd. *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS. Circa titulum dubium occurrit: quia hic articulus videtur superfluus, aut coincidere cum praecedente, aut saltem male ordinatus. Si enim conclusum est quod praeter ordinem divinae gubernationis nihil potest contingere, superfluum est sollicitari an contra illum possit aliquid fieri: *praeter* enim claudit in se et *praeter* et *contra.* Superfluit ergo; aut pars est praecedentis; aut prius debebat quaeri *utrum contra,* et deinde *utrum praeter,* quia stat quod non contra, et tamen praeter, sed non e converso, ut patet.

Ad hoc dicitur quod iste articulus est omnino distinctus, et optimo loco necessario quaesitus. Differt enim a praecedente: quia ille de eventu, iste de renitentia quaerit. Unde differunt quasi sicut actus, et promptitudo ad actum. In illo enim quaeritur an possit aliquid contingere praeter divinam gubernationem: hic non quaeritur utrum aliquid possit facere contra divinam gubernationem, sed utrum aliquid sit renitens, idest aut non obediens, vel difficile obediens divinae gubernationi; hoc enim renitentia importat. Unde post decisionem quod nihil praeter divinam gubernationem evenit aut evenire potest, merito reliquum fuit discutere utrum res promptae sint ad hoc ipsum quod fieri diximus, idest ordinem divinae gubernationis implendum; an aliquae contra renitantur, idest resistant, quamvis oppositum facere non possint.

II. In corpore duo: primo, proponitur conclusio; secundo, probatur. – Quoad *primum,* ponitur una distinctio et conclusio. Distinctio est. Ordo divinae sapientiae dupliciter: in generali, et in speciali. Primo modo, est in gubernatore universali: secundo, in gubernatoribus specialibus. – Conclusio est bimembris: Nihil contranititur ordini divinae gubernationis in generali, sed in speciali.

Quoad *secundum,* probatur quoad primam partem, dupliciter. Primo, unaquaeque res sua operatione et conatu tendit ad bonum: ergo non contranititur divinae gubernationi in generali. – Antecedens probatur: quia *nihil operatur aspiciens ad malum,* ut Dionysius dicit. – Consequentia probatur: quia ipsa divina gubernatio totaliter tendit in bonum.

Secundo, omnis inclinatio, sive naturalis sive voluntaria, est impressio quaedam a primo movente: ergo omnia agentia tam naturaliter quam voluntarie, tendunt quasi sponte ad id ad quod divinitus ordinantur. – Antecedens supponitur ex supra dictis: et manifestatur exemplo impressionis in sagitta. – Consequentia patet ex eisdem. Et confirmatur: quia hinc dicitur Deus *disponere omnia suaviter.*

Secunda pars ut nota relinquitur.

III. Circa distinctionem, et explanationem membrorum eius, adverte quod non materialiter, sed formaliter intelligenda sunt: ita quod gubernatio in generali est prout egreditur a gubernatore universali ut sic; in speciali vero, ut egreditur a causa particulari executiva ut sic. Dico autem utrobique *ut sic,* quoniam Deus non nisi ut gubernator totius, clauditur sub primo membro; et ipsemet Deus, ut dans praecepta moralia, ut ordinans Ecclesiam, et secun-

dum similes rationes speciales, clauditur sub secundo membro; quoniam est ut causa particularis executiva per seipsam quandoque. Non enim ut faciens aliquod horum, ordinat omnia entia, sed quaedam tantum, vel secundum quasdam tantum dispositiones. Et hoc si notaveris, solves multas argumentationes de peccato mortali, quomodo est contra Deum, et contra amicitiam et praecepta eius immediate, sive in homine sive in angelo, etc.

IV. In responsione ad primum, adverte quod peccantes mortaliter duo inspiciunt: alterum intentum, et hoc constat esse aliquod bonum, et sic implent aliquem ordinem divinae gubernationis; alterum praeter intentionem, et hoc est deformitas actus consistens in privatione debiti ordinis, etc., et in hoc declinant a quodam determinato ordine boni, et contra illum nituntur. Et sic nulla ex parte contra divinam gubernationem in generali agunt; sed in speciali.

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA

DE EFFECTIBUS DIVINAE GUBERNATIONIS IN SPECIALI

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali *.

* Cf. qu. CIII, Introd. et art. 4; qu. CV, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

Secundo: utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio: utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto: utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CREATURAE INDIGEANT UT A DEO CONSERVENTUR

III *Cont. Gent.*, cap. LXV; *De Pot.*, qu. V, art. I; *In Ioan.*, cap. V, lect. II; *Hebr.*, cap. I, lect. II.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse: sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse. – Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse: sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de angelis dictum est *; et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra * dictum est de corporibus caelestibus. Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse: potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum [α] non sit in potentia ad aliam formam.

* Qu. L, art. 2, 5.

* Qu. LXVI, art. 2.

2. Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante: sicut, cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae: quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo huiusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. – Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae: quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum: quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur *Hebr.* I *: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

* Vers. 3.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. – Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum [β] scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi

α) *cum.* – *ut* ACDEGpI.

β) *et directe, inquantum.* – *directe quando* P.

operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit *.

*Moral. lib. XVI, cap. XXXVII, al. XVI, in vet. XVIII.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. – Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod [γ] agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma [δ]: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus [ε] dependet ab agente, non autem esse ipsius. – Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente: sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia: et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua [ζ] est in igne: unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam [η] est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis: et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura [θ] ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut [ι] Augustinus dicit IV *super Gen. ad litt.* *, *virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Et in VIII * eiusdem libri dicit quod, *sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur.*

* Cap. XII.

* Cap. XII.

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione [κ] cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

γ) *Quia si aliquod.* – *quod si aliquod* ABCDE, *in quibus quod* (*cum* sF) *agens* F, *et in aliquod* G.

δ) *est talis forma.* – *talis formae* D.

ε) *effectus.* – Om. Pab; *tunc fieri ... in agente* om. E.

ζ) *qua.* – *secundum quam* codices et *a b*.

η) *secundum quam.* – *qua* ABCEFGpD et *a b*.

θ) *creatura.* – *secundum esse creatum* addit B.

ι) *ideo, ut.* – *ideo* Pab.

κ) *sua operatione.* – *sua actione* Pab. – Eaedem ante *illius* omittunt *esse*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo principaliter: primo, proposita conclusione responsiva, distinguit de conservatione, et iuxta duo distinctionis membra, duas conclusiones ponit; secundo, prosequitur secundam conclusionem.

Quoad *primum,* conclusio simpliciter responsiva quaesito est affirmativa universalis, scilicet: Omnia conservantur in esse a Deo. Et hoc tam fide, quam ratione.

Distinctio est. Conservare dupliciter: directe, et indirecte. Indirecte quidem, per remotionem corrumpentium: directe vero, per manutentionem dependentis a se. – Conclusio prima est: Non omnia conservantur indirecte. Probatur: quia non omnia egent remotione corrumpentium; quoniam quaedam sunt quae nulla habere possunt corrumpentia, ut angeli et corpora caelestia, etc. – Conclusio secunda est: Omnia conservari egent a Deo directe. Probatur auctoritate Gregorii.

II. Quoad *secundum*, tractatur secunda conclusio ratione. Et intenditur ratio talis. Effectus alicuius causae non solum in fieri sed in esse, eget conservari directe ab illa: sed omnis creatura est effectus dependens a Deo in fieri et esse: ergo omnis creatura eget conservari a Deo directe. – Maior probatur ex illa maxima: Omnis effectus dependet a sua causa secundum quod est causa eius; scilicet si in fieri, in fieri; et si in esse, in esse. – Minor vero ex illa, quod solus Deus est ens per essentiam: reliqua enim participatione ipsius sunt entia.

Unde ad evidentiam huius rationis, in littera primo dicitur quis sit effectus quoad esse, respectu alicuius causae; secundo, quae sit causa quoad esse effectus, ibi: *Manifestum* *; tertio, applicantur haec ad creaturas et ad Deum, et sic infertur intenta conclusio, ibi: *Sic autem se habet* *.

* Cf. num. iv.
* Cf. num. v.

III. Quoad primum, sunt tria: distinctio; descriptio distinctorum; et manifestatio per exempla. Distinctio est. Effectuum aliquis ab agente causatur secundum fieri, et non secundum esse directe; aliquis vero et secundum fieri, et secundum esse directe. Et bene notato ly *directe:* quoniam stultum est dicere fieri alicuius causari ab aliquo, et esse illius non; cum fieri rei nihil aliud sit quam acquirere esse. Non ergo distinguitur inter effectum in fieri tantum, et in esse et fieri simul, absolute; sed subintellecto illo modo dependendi, scilicet directe. Ita quod, licet omnis effectus a sua sufficiente causa habeat et fieri et esse, aliquis tamen est cuius esse non directe causatur ab agente, sed fieri tantum, esse vero concomitanter, ut domus respectu aedificatoris; aliquis vero, cuius et fieri et esse directe ab agente pendet, ut lumen a sole.

Descriptiones sunt. Effectus alicuius in esse, est cuius forma per se respicitur a tali agente: effectus in fieri tantum, est cuius forma non per se respicitur a tali agente.

Explanationes sunt in exemplo de domo, in quo aperitur quomodo forma non fit directe a domificatore, sed fieri tantum. Et intendit inductionem in ceteris artificialibus.

IV. Quoad secundum *, sunt tria: distinctio causarum; diversa distinctorum proportio ad effectus; et manifestatio dictorum a posteriori. Distinctio est clara. Agentium quaedam sunt eiusdem rationis cum effectibus; et quaedam diversarum.

* Cf. num. ii. fine.

Diversa proportio est secundum duo ordinate se consequentia: primo, secundum respectum ad formam; secundo, secundum influentiam ad esse vel fieri. Differunt igitur primo hae causae, quia causae univocae non possunt esse causae per se formarum effectus sui; causae vero aequivocae possunt esse causae per se formae effectus. Secundo differunt, quia causae univocae sunt causae tantum fieri effectus; causae vero aequivocae possunt esse causae esse effectus. – Prima differentia probatur ex illa maxima: Causa per se alicuius, est causa illius in quocumque invenitur secundum eandem rationem. Ergo si causa univoca, puta Socrates, causat formam humanitatis per se, dum generat Platonem, sequitur quod causaret etiam humanitatem suam, cum sit in eo eiusdem rationis. Secunda vero differentia sequitur ex prima. Quia ex quo causa univoca non causat per se formam, et aliquid causat; ergo causat applicationem seu coniunctionem formae in materia. Hoc autem est esse causam fieri effectus. Et quoniam in causa aequivoca non salvatur forma effectus secundum eandem rationem, non repugnat ei esse per se causam formae effectus, et consequenter esse causam et fieri et esse effectus.

Manifestatio autem praedictae diversae proportionis fit a testimonio sensibilium in differentia inter calorem aquae et lumen aeris, quorum neutrum inest ab intrinseco, in hoc quod ille remanet absque conservante, istud non: quia calor est eiusdem rationis in calefaciente et calefacto; lumen autem non in illuminato et lucente.

V. Quoad tertium *, tria: vis applicationis praedictorum; explanatio eius ex proportione ad solem et lumen; et auctoritates Augustini. Vis est, quia Deus est causa essendi omnibus, directe causans esse omnium, quia est ens per essentiam, cetera sunt entia per participationem: et sic creaturae sunt effectus Dei in esse, et Deus est causa earum in esse. Explanatio est proportio Dei ad solem, et creaturae ad aerem illuminatum. Quae Augustini auctoritate firmatur duplici. Et clare patet littera.

* Cf. ibid.

VI. Circa distinctionem effectuum *, dubium occurrit de illa modificatione, scilicet *directe.* Omne enim agens, non dico disponens, sed perficiens, quod scilicet inducit formam, agit directe sibi simile secundum formam qua agit: ergo directe agit ad formam effectus. Probatur consequentia: quia sola forma effectus est ratio assimilationis effectus ad causam; unde forma praesente, cessat motus, ut dicitur in I *de Generat.** Non ergo distinguitur per hoc effectus in fieri ab effectu in esse, quod illius esse non directe est a propria causa, istius vero directe: immo hoc fictitium videtur.

* Cf. num. iii.
* Cf. *Physic.* lib. III. cap. i, n. ii. - S. Th. lect. iii.

VII. Circa descriptiones quoque eorundem *, dubium occurrit, quid intelligatur per formam per se causari aut respici a causa. Cum enim sermones doctrinales sint formales, oportet accipi *per se* ut est modus causandi active vel passive. Sic autem invenitur manifeste falsum quod dicitur. Quoniam forma tunc per se respicitur ab agente, quando non per accidens respicitur, ut patet et in I *Poster.*, cap. de *per se* *, et V *Metaphys.* **: ut statua per se respicitur a statuifico, per accidens autem a Polycleto, et similiter domus ab aedificatore, et sanitas a medico, etc. Constat autem quod multorum formae per se, et non per accidens, fiunt ab agentibus a quibus non dependent in esse; ut patet in exemplis datis. Igitur ista ratio seu descriptio effectus in esse, nulla est.

* Cf. num. iii.
* Did. cap. iv. num. 6.- S. Th. lect. x.
** S. Th. lect. iii. - Did. lib. IV, cap. ii. n. 0.

VIII. Circa rationem assignatam in diversa proportione inter causas univocas et aequivocas *, dubium occurrit, unde, aut quantum valet haec conclusio: Si Socrates esset causa per se formae in Platone, esset causa sui ipsius, quia est eiusdem rationis in utroque. Haec enim fundatur super illa propositione: Causa per se alicuius formae, causat illam in quocumque invenitur. Sed hanc esse falsissimam, et ratione et inductione manifestatur. Inductione quidem, quia sic corpora caelestia non causarent per se corpora inferiora, nec substantiae superiores substantias inferiores, nec Deus entia: illa enim sunt corpora, hae sunt substantiae, et hic est ens; et sic causarent seipsa, si in quocumque illud invenitur, oportet causare. – Ratione autem, quia ista propositio destruit illam maximam: Omne agens agit per se sibi simile secundum formam quae est ratio agendi. Si enim per se agit sibi simile, ergo esse per se activum supponit in agente fundamentum assimilationis. Et si, ex alia parte, esse per se activum exigit activitatem in omne, in quocumque invenitur tale fundamentum; igitur non supponit. Et sic haec duo principia contradicunt. Quare, etc.

* Cf. num. iv.

IX. Ad primum dubium dicitur * quod in aequivoco laborat ratio. Quoniam cum dicitur quod omne agens agit sibi simile, intelligitur indistincte, sive in fieri, sive in fieri et esse simul. Cum vero dicitur quod alicuius effectus esse non directe fit, iam non indistincte est sermo, sed de esse ut distinguitur contra fieri. Unde non repugnant ad invicem. Non enim hic negatur effectum directe fieri et intendi

* Cf. num. vi.

similem agenti; sed quoad esse non semper directe intendi et fieri.

* Cf. num. VII.

X. Ad secundum dubium * dicitur quod *per se*, etiam ut modus causandi, cum sumatur dupliciter, scilicet ut distinguitur contra *per accidens*, et contra *per aliud*; in proposito sumitur ut distinguitur contra *per aliud*. Ita quod sermo est de forma aliqua non materialiter, sed formaliter; et de dependentia a causa activa, quae convenit ei per se primo. Quod enim naturae alicuius formae conveniat per se primo dependentia ab agente, patet de proprio respectu proprii subiecti: homini siquidem convenit per se primo quod ab eo fluat risibilitas; et e converso risibilitas exigit ex intrinseco quod sit ab homine. Intentio igitur litterae est quod forma quae per se primo exigit dependentiam a tali agente, est ab eo secundum esse et fieri; quae autem non hoc exigit, est ab eo secundum fieri tantum. Et manifestatur hoc sic. Dependentia ad causam activam per se primo conveniens formae, non convenit ei ratione sui fieri precise (quia fieri, ut distinguitur contra esse, nec est intrinsecum rationi formae, nec necessario comitatur ipsam; alioquin, cessante fieri, non maneret forma): dependentia autem illa convenit formae per se primo: igitur convenit ei secundum esse. Omnis ergo forma per se primo dependens ab aliquo, est effectus illius in esse, et e converso, ut in littera dicitur. Cum enim idem sit iudicium de forma et esse, intelligi nequit quod aliquis effectus secundum esse ab aliquo dependeat active et directe, et tamen non secundum formam per se primo. Si enim formae eius non per se primo convenit dependentia ad talem causam, sed per aliud dependet a tali agente; per separationem illius alius, poterit non dependere ab ipso. Et sic simul effectus erit dependens secundum esse, et non dependens secundum formam, ab eodem agente: quod implicat duo contradictoria.

Ad obiectiones vero in oppositum iam patere potest responsio: quia huiusmodi propositiones loquuntur indistincte de causa per se et effectu per se, non distinguendo secundum esse directe, vel secundum fieri tantum. – Potest quoque, iuxta nunc dicta, dari secunda responsio: quod licet in instantiis adductis, et similibus, sit causa et effectus per se ut distinguitur contra *per accidens*, non tamen ut distinguitur contra *per aliud*; quia sunt effectus per fieri, quod est aliud ab eis.

* Cf. num. VIII.

XI. Ad tertium dubium * dicitur quod verum est consequentiam illam fundari super illo principio, scilicet: Causa per se alicuius, causat illud in quocumque invenitur. Sed, ut iam * dictum est, intelligitur de causa per se primo alicuius, ita quod perseitas seu primitas se teneat ex parte utriusque, scilicet tam causae quam effectus, proportionaliter tamen, sic quod B conveniat per se primo dependere ab A, et A conveniat per se primo esse activum B. Principium autem hoc non eget probatione, sed est per se notum. Quoniam si B convenit per se primo dependentia ab A, in quocumque invenitur, est cum tali dependentia: impossibile est enim separare aliquid ab eo quod convenit sibi per se. Et similiter si A convenit per se primo quod sit activum B, in quocumque reperitur, est activum ipsius B. Et sic si A et B sunt eiusdem rationis, idem est per se primo activum sui ipsius: quod est impossibile in littera deductum.

* Num. praeced.

XII. Instantiae autem ad oppositum adductae, ex littera solvuntur, in qua expresse dicitur quod haec dicuntur de effectu eiusdem rationis. Ita quod sensus illius principii, *Causa per se alicuius, causat illud in quocumque reperitur*, est: *Causa per se alicuius, causat illud in quocumque reperitur secundum eandem rationem;* nec oportet quod causet illud in quocumque aequivoce seu analogice invenitur. Et in promptu huius sanae glossae causa est: quia quando aliquid convenit alicui per se, non oportet propterea quod conveniat suo aequivoco aut analogo; sed satis est, et exigitur, quod conveniat sibi in quocumque secundum suam rationem invenitur. Unde si corpora caelestia causant corporeitatem inferiorum per se, et substantiae immateriales substantialitatem, etc., patet responsio: quia non est eiusdem rationis substantia aut corporeitas in causatis, et in huiusmodi causis. De Deo autem constat quod est causa per se primo entis inquantum entis; et non sequitur, Ergo causat ens in seipso; sed, Ergo causat ens in quocumque invenitur secundum eandem rationem qua invenitur in causatis. Modo, falsum est quod in Deo inveniatur secundum eandem rationem, cum ipse sit ens per essentiam, cetera non: sed reliqua sunt quodammodo eiusdem rationis, inquantum entia, quia sunt entia per participationem. Et hoc bene nota: quoniam Metaphysica haec multos latuit illustres viros.

Et ex his patet responsio ad rationem in oppositum. Quoniam esse per se activum supponit fundamentum assimilationis, non tamen semper secundum eandem rationem quam effectus habebit; sed quandoque secundum altiorem, quam effectus imitabitur. Et similiter, ex alia parte, esse per se activum exigit activitatem in quodcumque in quo fundamentum similitudinis invenitur, non qualitercumque, sed secundum eandem rationem qua invenitur in effectu. Et idcirco per se primo activum non repugnat omni causae; sed univocae ut sic, ut in littera dicitur. Unde illa duo principia, sane intellecta, ut decet, non contradicunt, sed consonant.

XIII. Circa explanationem praedictae differentiae inter causam univocam et aequivocam *, dubium est de illa redditione causae quare aqua retinet calorem, et aer non conservat lumen. Videtur enim quod causa assignata falsa sit. Quoniam cum aqua calefit a sole, conservat etiam calorem remota a sole: et tamen non est susceptiva formae caloris secundum eandem rationem qua est in sole, ut patet. Unde si ratio esset bona, aqua calefacta a sole non conservaret calorem; sicut aer non servat lumen. – Potest quoque argui ex parte luminis. Quoniam cum illuminatur aer a lucerna, est susceptivus formae illuminantis secundum eandem rationem, quia communicant in materia: et tamen non retinetur, sed dependet in fieri et conservari a lucerna. Ergo, etc.

* Cf. num. IV, *Manifestatio.*

XIV. Ad utramque obiectionem eadem responsione dicitur quod, cum iudicium de rebus non nisi ex propriis fieri debeat, id rebus simpliciter et optime attribuitur, quod convenit eis ex propriis causis: quod autem in ordine ad causas communes competere eis invenitur, aut resecatur ab arte, aut propriorum iudicium non impedit. Unde cum calor et lumen in hoc differant manifeste, quod calor secundum esse quod habet in propria causa, quam constat esse ignem, sit secundum eandem rationem participabilis ab his inferioribus per calefactionem; et lumen secundum esse quod habet in propria causa, quam constat esse quintam essentiam, sive in sole tantum sive in omni parte astrata, non sit participabile per illuminationem: ad propria respiciens, divus Thomas optimam rationem reddidit quare calor remanet, et lumen non; quia scilicet ille secundum esse quod in propria habet causa, per calefactionem est participabilis secundum eandem rationem, lumen vero non.

Unde ad obiectiones dicitur quod ideo calor a sole factus remanet, quia calor est talis forma quae nata est a materia aeris suscipi secundum esse quod habet in propria causa; non in causa communi, quae est sol. Et similiter lumen a lucerna non remanet, quia lumen est talis forma quae non est nata haberi secundum eandem rationem qua est in propria causa, non in lucerna. Quamvis etiam aer, nec eius materia possit per illuminationem pervenire ad habendum lumen secundum eandem rationem qua est in lucerna; sed per aliquam aliam actionem. Et quod haec vera sint, ex eo patet quod tam ab igne quam a sole uterque provenit effectus, scilicet calor et lumen. Sed quoniam respectu caloris sol est causa communis, respectu luminis propria; ignis quoque respectu caloris est causa propria, respectu luminis causa est non ut ignis, sed ut cum caelesti natura communicat, ut dicitur in II *de Anima* *: ideo propria causa caloris ut sic, et ut calefaciens, participabilis est secundum eandem rationem in aliis; et ideo calor in aliis conservatur, utpote non dependens in esse, quia eius propria causa est univoca aliis. Propria vero causa luminis ut sic, ut illuminans, non est participabilis ab aliis secundum eandem rationem: et ideo lumen non retinetur, utpote dependens in esse et fieri, non repugnante huic propria causa, quoniam non est univoca aliis. Et sic patet intentio et subtilitas litterae.

* Cap. VII, n. 2. – S. Th. lect. XIV.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEUS IMMEDIATE OMNEM CREATURAM CONSERVET

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est *. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

* Art. praeced., ad 4.

2. PRAETEREA, unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari [α] quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa [β] conservante.

3. PRAETEREA, effectus conservatur in esse ab [γ] eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causae nisi movendo, ut supra * habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

* Qu. xlv, art. 3.

SED CONTRA EST quod per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse [δ] effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. – Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet [ε] aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae [ζ], et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum: sicut Philosophus dicit, in XII *Metaphys.* *, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. – Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

* Art. praeced.

* S. Th. lect. vi; Did. lib. XI, cap. vi, n. 10, 11. – Cf. *de Gen. et Corr.*, lib. II, cap. x, n. 3, 4; Supplem. ad Comm. S. Th. lect. x.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus immediate omnia creavit: sed in ipsa rerum creatione [η] ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen [θ] ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

AD TERTIUM DICENDUM quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem [ι] conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

α) *ei communicari.* – *ei communicare* BD, *communicare* C, *communicari* FGab.

β) *absque aliqua media causa.* – *absque aliqua alia media causa* P, *absque aliqua alia causa media* D, *absque alia media causa* FGa, *absque aliqua alia causa* Pb.

γ) *ab.* – *sub* ACF. – Pro *causa*, *esse* P.

δ) *esse.* – Om. PpD.

ε) *Invenitur ... dependet.* – *in quibus invenitur etiam ab aliqua creatura dependere* F.

ζ) *mediae causae.* – *aliae causae mediae* BD.

η) *creatione.* – *reparatione* P.

θ) *tamen.* – *autem* ABD, FGab, *et ita mox* ACDEFab; *causa alterius ... ei praestari quod sit* om. G.

ι) *vel dispositionem.* – Om. P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore, una conclusio responsiva: Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis. – Haec conclusio primo declaratur quantum ad hoc *conservat*; deinde probatur. Declaratur quidem, repetendo distinctionem de conservatione dupliciter, indirecte et directe; et dicendo quod hic utroque modo verificatur.

Probatur autem quoad conservationem indirecte, ex manifesto testimonio rerum corporalium, quarum multas videmus prohibere corruptionem aliquorum, ut sal respectu carnium, etc.

Quoad conservationem vero directe, probatur. Ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Ergo multae sunt causae essentialiter ordinatae respectu alicuius effectus secundum esse. Ergo idem effectus dependet in esse, primo quidem a Deo, secundario ab aliis, et tanto magis quanto causa est proximior primae. – Antecedens est per se notum. – Prima quoque consequentia est manifesta ex vi praecedentis articuli, in quo decisum est quod omnis creatura dependet a Deo secundum suum esse. – Secunda similiter est ex se evidens, etiam quoad ordinem dependentiae adiectum. Qui tamen ordo specialiter confirmatur et auctoritate Aristotelis, attribuentis primo

motui conservationem perseverantiae motus, motui vero secundo alternationis; et auctoritate astrologorum, dantium Saturno, qui est supremus, res fixas. Ex hoc enim liquet quod causa, quanto superior, tanto magis causat ac conservat effectum.

II. In responsione ad primum, adverte quod, cum conclusio sit particularis, scilicet quod quaedam res conservantur a Deo mediate; et argumentum in oppositum non concludit universaliter, sed de rebus creatis ut sic, non autem de aliis alio modo productis: facile potuisset responderi quod omnes creaturas, quoad conditiones creatas, immediate conservat Deus, quoad conditiones vero aliter productas, mediate. Sed quoniam in prima rerum institutione omnia fuerunt creata, etiam illa quorum conservatio pendet ex causis secundis, ut patet de primis individuis leonum et boum, etc.; idcirco argumentum applicatum ad prima instituta, difficilius est, ut patet; et ad intentum respicit responsio.

Ad cuius evidentiam, scito quod res sunt in duplici ordine: quaedam sunt, quibus creari convenit per se; quaedam vero, quibus convenit per accidens. Per se autem convenire dico, non quod exigant quod creentur; sed quia exigunt quod, si fiunt, eorum factio sit creatio. Per accidens vero, quae possunt fieri per creationem, et per aliam viam. Ea quae per se creantur, a solo Deo conservantur: et in his est necessario verum quod eadem actio est conservationis et creationis. Talia sunt autem substantiae immateriales, et universaliter ingenerabilia et incorruptibilia. Ea vero quae per accidens creantur, non oportet a solo Deo conservari: et in his conservatio non est creatio. Imaginandum est enim quod Deus, creando bovem, supplet vicem omnium mediarum causarum, quoad hoc quod est dare illi esse: sed statim quod dedit esse, desinit supplere vicem aliarum causarum respectu bovis illius, et faciet unamquamque causam in suo ordine habere influxum super illum, ac si fuisset ab eis productus. Et sic Deus in suo ordine cum aliis causis mediis conservat hunc bovem, quem tamen solus creavit. Et hoc est quod in hac responsione breviter dicitur, quod Deus immediate omnia creavit, sed ordinem instituit ut quaedam ab his dependerent, a quibus conservarentur. Hoc enim est verum quoad creata per accidens, quae immediate post creationem subiecit ordini causarum secundarum; et consequenter conservandas instituit a causis secundis, et a se principaliter.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID IN NIHILUM REDIGERE

Supra, qu. IX, art. 2; *De Verit.*, qu. V, art. 2, ad 6; *De Pot.*, qu V, art. 3; *Quodl.* IV, qu. III, art. I.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus, in libro
* Qu. XXI. *Octoginta trium Quaest.* *, quod *Deus non est causa tendendi in non esse.* Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. PRAETEREA, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in
* Lib. I, cap. XXXII. libro *de Doct. Christ.* *, *inquantum Deus bonus est, sumus.* Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. PRAETEREA, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio
α terminatur ad aliquod ens; unde etiam [α] actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

* Vers. 24. SED CONTRA EST quod dicitur Ierem. X *: *Corripe me, Domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

RESPONDEO DICENDUM quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut
* Qu. XIX, art. 4. non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra * est habitum, haec positio est falsa, et a fide catholica penitus [β] aliena, quae confitetur Deum β
res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi *: *Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit.* Hoc igitur quod Deus creaturae esse * Psalm. CXXXIV, vers. 6.
communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res [γ] in esse conservat, nisi inquantum eis con- γ
tinue influit esse, ut dictum est *. Sicut ergo an- * Art. I, ad 4.
tequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere [δ]; ita postquam iam δ
factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere *. * D. 896.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non esse non habet causam per se *: quia nihil potest esse causa * D. 782.
nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

AD SECUNDUM DICENDUM quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae, res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

AD TERTIUM DICENDUM quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

α) *etiam.* – Om. P.
β) *penitus.* – Om. codices et *a.*
γ) *res.* – Om. P*ab.*
δ) *facere.* – *faceret* ABCDEF*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, error oppositus; secundo, conclusio responsiva.

Quoad *primum*, duo. Primo, error est quod Deus non potest aliquid in nihilum redigere. Probatur. Deus produxit res de necessitate naturae: ergo non potest non dare esse. Antecedens supponitur. Et consequentia probatur: quia Deus non est naturae mutabilis. – Secundo, reprobatio erroris auctoritate Scripturae.

II. Quoad *secundum*, conclusio responsiva: Deus potest omnia in nihilum redigere. – Probatur. Communicare esse ex libera provenit voluntate Dei: ergo et conservare: ergo Deus potest non conservare, quod est annihilare. – Antecedens supponitur. – Prima consequentia probatur: quia nihil aliud est conservare, quam influxum essendi continuare. – Secunda vero probatur: quia sicut potest non dare esse antequam det, ita non continuare postquam dedit.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ALIQUID IN NIHILUM REDIGATUR

Supra, qu. LXV, art. 1, ad 1; *De Pot.*, qu. V, art. 4; art 9, ad 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII *Physic.* * probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

[* Cap. x, n. 1. – S. Th. lect. xxi.]

3. Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

[Vers. 14.] Sed contra est quod dicitur *Eccles.* III *: *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.*

Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra * dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli I *ad Cor.* XII *: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem;* et postmodum, inter cetera, subdit de miraculorum operatione.

[* Qu. cv, art. 6.] [* Vers. 7.]

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem: cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res [α] in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt [β], declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli *Hebr.* I *: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

[* Vers. 3.]

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant [γ] influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat [δ], sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

α res. – eas ABCDE.
β fuerunt. – fuerant [illegible]
γ percipiant. – *participent* B, *recipiant* C, *participant* FG.
δ remaneat. – *remanet* P. – Mox *remaneant* G, *remanet* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Nihil omnino in nihilum redigitur. – Probatur. Naturae creaturarum respectu naturalium, et gratiae manifestatio respectu mirabilium, ostendit quod res non rediguntur in nihilum: ergo nihil omnino in nihilum redigitur.

Antecedens, quoad primam partem, probatur, discurrendo per naturas: quia aut materiales, et remanet materia; aut immateriales, et manet tota. – Quoad secundam vero, quia non pertinet ad gratiae manifestationem annihilatio. Probatur: quia magis divina bonitas et potentia ostenditur con-

servando. – Consequentia vero probatur, distinguendo res quae fiunt in duos ordines, scilicet naturalium, et miraculosorum; et aperiendo quod res naturales ex naturis, miraculosae ex gratiae manifestatione pensantur, quod probatur auctoritate Apostoli I *ad Cor.* XII.

II. In responsione ad secundum, esto cautus, nec intelligas propter habere aut non habere contrarium, res esse naturae aeternae aut temporalis: sed haec est manifestatio a posteriori. Quia enim caelum et Intelligentiae sunt talis naturae, ideo aeterno conservantur a Deo, et exemptae a contrariis; et non e converso, ut patet in I *Caeli* *. Et similiter quia haec inferiora sunt talia, ideo non sunt ex se conservabilia aeterna, et sunt impedibilia a contrariis ne sint et divinum influxum percipiant, etc.

* Cap. III, n. 4. – S. Th. lect. VI.

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae, qui est mutatio creaturarum [α] *. Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia *.

α * Cf. qu. civ, introd.
* Qu. cvi.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo [β]: utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo: utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio: utrum possit movere intellectum.

Quarto: utrum possit movere voluntatem.

Quinto: utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto: utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus [γ] inditum.

Septimo: utrum omnia quae sic [δ] Deus facit, sint miracula.

Octavo: de diversitate miraculorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM DEUS POSSIT IMMEDIATE MOVERE MATERIAM AD FORMAM

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII *Metaphys.* *, formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia: quia simile facit sibi simile [ε]. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

* S. Th. lect. vii. – Did. lib. VI, cap. viii. n. 5, 6.

2. Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum [ζ] per aliquid aliud: ut enim in III *de Anima* * dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

* Cap. xi, n. 4. – S. Th. lect. xviii.

3. Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra * habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

* Qu. civ, art 2.

Sed contra est quod dicitur *Gen.* ii *: *Formavit Deus hominem de limo terrae.*

* Vers. 7.

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum, a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra * habitum est. Unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens: quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

* Qu. xiv, art. 11; qu. xliv, art. 2.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur [η] ad determinatos effectus, est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

α) *creaturarum.* – *a Deo* addunt Pab. et omittunt post seq. *creaturarum.*
β) *Primo.* – *quaeritur* addunt Pab.
γ) *rebus.* – *in rebus* BD.
δ) *sic.* – Om. BD.
ε) *sibi simile.* – *in materia* addit P.
ζ) *ipsum.* – *unum* P. – *per* om. CL.
η) *ordinantur.* – *determinantur* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Deus potest immediate movere materiam ad formam. – Probatur. Ens in potentia passiva potest immediate reduci in actum, a potentia activa quae eam in potestate sua continet. Ergo materia potest reduci in actum per divinam potentiam immediate. Ergo potest moveri ad formam a Deo immediate. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: materia continetur sub divina potentia. Quod probatur: quia est producta a Deo. – Secunda consequentia probatur: quia actus materiae est ipsa forma.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM DEUS POSSIT IMMEDIATE MOVERE ALIQUOD CORPUS

Opusc. XI, *Resp. de XXXVI Art.*, art. XIII.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Physic.* *, oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius: dicit enim Dionysius, in I cap. *de Div. Nom.* *, quod *Dei non est aliquis tactus.* Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

* Cap. II. - S. Th. lect. III, IV.

* S. Th. lect. III.

2. Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII *Physic.* *, quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra * habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

* Cap. X, n. 2. - S. Th. lect. XXI.

* Qu. XXV, art. 2.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur *Gen.* I *: *Congregentur aquae in locum unum.* Ergo Deus immediate potest movere corpus.

* Vers. 9.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus.

α Et hoc quidem consequens [α] est ad ea quae supra * dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam [β], sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens: vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam: ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

* Art. I.

β

Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec [γ] tangit nec tangitur. γ Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum [δ] a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem. δ

Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII *Physic.* * intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione: Virtus primi motoris est infinita [ε] (quod probat * per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in [ζ] magnitudine. ζ Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam: cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis

* Cap. X. - S. Th. lect. XXI sqq.

ε * Ibid. num. 9. - S. Th. lect. XXIII.

α) *consequens.* – *conveniens* P*b*.
β) *ad aliquam formam.* – *ad aliquam* D, *ad formam* ed. *b*, *formam* P.
γ) *nec.* – *non* P.
δ) *notum.* – *motum* PACDEFG*ab*.
ε) *infinita.* – *virtus infinita* ABCDE. – Pro *quod probat*, *quod probabat* ed. *a*, *quod quidem probabat* ed. *b*.
ζ) *sit non in.* – *non potest in* pB, *non sit in* sB, *sit in non* ceteri.

ad aliud tempus est aliqua proportio. – Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva: Deus potest immediate movere quodcumque corpus. – Probatur dupliciter: primo, necessario; secundo, rationabiliter. Primo ergo, sic. Erroneum est Deum non posse per seipsum facere omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam: ergo Deus potest immediate movere, etc. – Antecedens supponitur discussum in qu. XXV*. – Consequentia probatur: quia unus effectuum creatarum causarum est movere corpora, ut patet.

* Art. 3.

Secundo, probatur sic. Omnis motus vel est via ad formam, vel consequitur ipsam: ergo est ab eodem a quo est forma: ergo potest esse a Deo. – Antecedens declaratur inductione. – Prima consequentia probatur: quia eiusdem est dare formam, et disponere ad eam, et dare consequentia. Quod declaratur in igne. – Secunda vero consequentia probatur: quia Dei est dare formam, ut patet ex praecedentibus *.

* Cf. art. praec.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM DEUS MOVEAT IMMEDIATE INTELLECTUM CREATUM

I^a II^ae, qu. CIX, art. 1; *Compend. Theol.*, cap. CXXIX.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX *Metaphys.* * Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

* S. Th. lect. VIII. – Did. lib. VIII, cap. VIII, n. 9.

2. PRAETEREA, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum, in III *de Anima* *. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

* Cap. VII, n. 1, 2. – S. Th. lect. XII.

3. PRAETEREA, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis [α], sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

SED CONTRA, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur in Psalmo *. Ergo Deus movet intellectum hominis.

* Psalm. XCIII, vers. 10.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente [β]. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae.

Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. – Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum [γ], inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda: sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur [δ] intelligenti quod intelligere possit.

AD SECUNDUM DICENDUM quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio [ε] dependens.

AD TERTIUM DICENDUM quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra * habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est *.

* Qu. XII, art. 2; qu. LVI, art. 2.

* Qu. XII, art. 4.

α *nobis*. – *a nobis* P.
β *in intelligente*. – Om. Pa.
γ *creatum*. – Om. Pb.
δ *datur*. – *est ipsi* BD, *est ceteri et a b*.
ε *et a primo principio*. – *a primo et primo* cd. *b*, *et ab ipso primo principio* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus; et clarior erit in corpore. – In corpore tria: primo, declarat quid et quotuplex sit movere intellectum; secundo, respondet quaesito; tertio, epilogat.

Quoad *primum,* duo. Primo, quid. Et dicit quod movere intellectum est dare formam quae est principium intellectualis operationis. Declaratur a simili in corporibus, ex quibus nomen translatum est ad intellectus: quia movere dicitur dans formam. – Secundo, quotuplex. Et dicit quod est duplex, iuxta duplicem formam, scilicet virtutem intellectivam, et speciem intelligibilem.

II. Quoad *secundum,* conclusio responsiva bimembris est: Deus movet intellectum creatum utroque modo, scilicet dando virtutem, et dando speciem intelligibilem. – Probatur prima pars, primo. Deus est primum ens immateriale: ergo primum intelligens: ergo est causa omnis virtutis intelligendi. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: quia intellectualitas sequitur immaterialitatem. – Secunda vero: quia primum in quolibet ordine est causa ceterorum.

Deinde probatur secunda pars. Deus est primum ens: ergo in ipso omnia praeexistunt intelligibiliter: ergo rationes intelligibiles omnium primo sunt in eo: ergo ab eo derivantur in omnes intellectus. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur, et quoad praeexistentiam, quia est prima causa: et quoad modum, quia sunt in eo per modum eius; ipsum enim supponitur intellectualem esse. – Secunda est ex se evidens. – Tertia similiter ex illa propositione: *Primum in quolibet ordine.* Veruntamen in littera manifestatur ex hoc, quod ab ipso derivantur omnia in esse naturae, ut sint.

III. Quoad *tertium,* epilogus patet. – Et nota quod lumen infusum non numeratur inter species, sed inter virtutes intellectivas: quia non se habet ut ratio intelligendi, sed ut efficaciam praestans intellectui, confortando et elevando ipsum; ut superius * de lumine gloriae dictum est. * Qu. xii, art. 5.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DEUS POSSIT MOVERE VOLUNTATEM CREATAM

Infra, qu. cvi, art. 2; qu. cxi, art. 2; Iª IIªᵉ, qu. ix, art. 6; III *Cont. Gent.,* cap. lxxxviii, lxxxix, xci; *De Verit.,* qu. xxii, art. 8; *De Malo,* qu. iii, art. 3; *Compend. Theol.,* cap. cxxix.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntarie [α] moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

* Vers. 13. Sed contra est quod dicitur *ad Philip.* ii *: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est * (* Art. praec.), movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen [β] sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale *. (* D. 752.) Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum [γ] universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.

Similiter autem et [δ] virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim [ε] nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale [ζ] est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem: sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur [η] deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco: sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est *; ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. * In resp. ad 2.

α) *voluntarie.* – *voluntatem* PACDEFG*ab.*
β) *tamen.* – *autem* P*ab.*
γ) *bonum.* – *bonus* B. – Pro *universale, universaliter* codices et editiones *a b.*
δ) *et.* – Om. codices et *a b.*
ε) *enim.* – *autem* PC.
ζ) *universale.* – *universaliter* ACDEFG.
η) *movetur.* – *moveatur* ABCDEF*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, dicit quotuplex est movere voluntatem; secundo, respondet quaesito.

Quoad *primum*, dicit quod voluntatem movere dupliciter: uno modo, sicut obiectum; alio modo, sicut dans ipsam virtutem volendi. – Declaratur a simili in intellectu, ex praecedenti articulo. Et nota quod non assimilat motionem voluntatis motioni intellectus, quoad habere similitudinem ab obiecto, quae sit principium actus: quia in voluntate non est talis progressus qualis in intellectu. Sed assimilat quoad motionem absolute: quia scilicet uterque movetur ab obiecto, quamvis dissimiliter.

II. Quoad *secundum*, conclusio responsiva est: Proprium est Dei movere voluntatem utroque modo, et maxime secundo, scilicet interius inclinando. – Haec conclusio declaratur, et probatur. Primo, quoad primum modum, scilicet motionem obiectivam, declaratur quod intelligitur de motione sufficienti et efficaci; idest quod ex natura obiecti sufficiat non ad alliciendum, sed ad efficaciter ducendum voluntatem in actum secundum respectu sui. Et hoc ad differentiam aliorum: non enim differt Deus ab aliis per hoc quod ipse solus possit voluntatem obiective movere, quoniam hoc potest quodlibet bonum; sed per hoc quod ipse solus potest sufficienti efficacia obiective voluntatem movere. – Probatur autem sic. Sola virtus activa excedens aut adaequans virtutem passivam, potest sufficienti efficacia ipsam movere: ergo solum bonum universale potest sufficienter efficaciterque voluntatem movere: ergo solus Deus implet voluntatem, et sufficienter eam movet. – Antecedens patet. – Et prima consequentia probatur: quia virtus passiva voluntatis se extendit ad bonum universale. Quod probatur: quia est eius obiectum. Quod manifestatur: quia intellectus obiectum est ens universale. – Secunda consequentia probatur: quia quaelibet creatura est bonum particulare, Deus autem universale.

Deinde probatur quoad secundum modum movendi, scilicet dando virtutem volitivam, sic. Inclinare in bonum universale est primi moventis: ergo inclinare in obiectum voluntatis: ergo dare velle: ergo dare virtutem volitivam. – Antecedens probatur: quia finis ultimus proportionatur primo moventi. Quod manifestatur exemplo in civilibus. – Prima consequentia probatur: quia bonum universale est obiectum voluntatis. – Secunda: quia velle nihil aliud est quam inclinatio in tale obiectum. – Tertia est per se nota: eiusdem enim est dare actum ab intrinseco, et potentiam. Immo per hoc dicitur dare actum ab intrinseco, quia dat principium eius. – Et nota vim huius rationis, quod non loquitur de velle tali vel tali, idest specificato ad tale obiectum; sed de velle absolute, cuius proprium obiectum est bonum, non tale aut tale, et principium est, non voluntas sic aut sic affecta, sed voluntas ut sic. Et propterea, si Dei est dare hunc actum qui est velle, oportet ut eius sit dare voluntatem.

Ultima autem pars, scilicet quod maxime proprium Dei sit movere secundo modo, propterea dicta est, quia movere obiective voluntatem communicatur aliis, quamvis non sufficienti efficacia; movere autem ab intus nulli communicatur. Solus enim Deus illabi potest libero arbitrio, qui solus fecit et conservat illud.

Ea quae de motione voluntatis essent hic disserenda, iam determinata sunt superius *.

* Qu. LXIV, art. 2, Comment. n. VIII, XVI; qu. LXXXII, art. 1, 2, Comm.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DEUS OPERETUR IN OMNI OPERANTE

II *Sent.*, dist. 1, part. 1, qu. 1, art. 4; III *Cont. Gent.*, cap. LXVII; *De Pot.*, qu. III, art. 7; *Compend. Theol.*, cap. CXXXV.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda [α]. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. PRAETEREA, una operatio non est simul [β] a duobus operantibus: sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest [γ] esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. PRAETEREA, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

SED CONTRA EST quod dicitur Isaiae XXVI *: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

* Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod Deum operari in quolibet operante aliqui * sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. – Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det [δ] virtutem agendi. – Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit [ε] propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

* Saraceni. – Cf. Averr. IX *Metaphys.*, comment. VII; XII comment. XVIII.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem [ζ] non est principium actionis, sed se habet

α *attribuenda.* – *adscribenda* codices.
β *est simul.* – *potest simul esse* codices.
γ *potest.* – *poterit* ACDEFG.
δ *det.* – *dat* ABCDE.
ε *omnis res sit.* – *omnes* (*omnis* sI) *res creatae sit* I., *omnes res sint* PA et *a b*.
ζ *quidem.* – Om. *Pab.*

ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo [η] quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. – Similiter etiam [θ] considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi [ι]: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium [κ] agentium. – Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex [λ] applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse [μ] causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob x *: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* * Vers. 11.

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus [ν] ad modum primi agentis: nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est *. * In corpore.

η) *primo.* – *primum* Pab.
θ) *Similiter etiam.* – *Similiter* Pab. – Pro *si sint*, *licet sint* A, *cum sint* G.
ι) *primi.* – *agentis* addunt codices.
κ) *omnium.* – Ante *actionum* ponunt Pab.
λ) *sicut etiam artifex.* – *sicut artifex etiam* AEGpF, *sicut artifex* BDsF, *artifex autem* C. – Pro *securim*, *virtutem securis* F; pro *scindendum*, *incindendum* F, *incidendum* ceteri.
μ) *esse.* – Om. P. – Pro *colorum*, *corporum* ACE.
ν) *rebus.* – *nobis* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo principaliter: primo, excludit quendam errorem; secundo, respondet quaesito.

Quoad *primum*, tria: unum suppositum; aliud est ipse error; tertio, reprehensio. Supponitur hic quasi pro constanti, Deum operari in omnibus; sed de modo videtur tota quaestio.

Error ergo est circa modum operandi. Quidam enim, quos refert Averroes IX *Metaphys.*, comm. vii, dicunt Deum operari in omnibus sic quod nulla alia virtus operatur aliquid.

Reprehenduntur autem hi dupliciter, ducendo ad impossibilia. Primo, quia periret ordo causarum; et consequenter esset impotentia in Deo. Tenet sequela: quia impotentis est non posse facere alia cooperativa sibi. – Secundo, quia frustra essent virtutes operativae rerum; immo res omnes. Probatur prima consequentia, quoad primam partem: quia non operarentur. Quoad secundam: quia imperfectum est propter perfectius in eodem; ergo actus primi propter secundos; ergo res omnes propter operationes suas; ergo operationes sunt fines rerum; ergo sine eis frustra. Antecedens patet. Et consequentia nota est: et confirmatur, sicut materia propter formam. Cetera sunt clara.

* Cf. num. iv. II. Quoad *secundum*, tria facit*. Primo, proponit conclusionem responsivam in universali: Deus operatur in omni operante sic quod ipsae res habent proprias operationes.

Secundo, distinguit genera causarum. Ubi dicit tria: numerum, quod sunt quatuor; differentiam respectu agere, quia unum, scilicet materia, non principium, sed subiectum, cetera sunt principia actionis; et ordinem, quia primo finis, secundo agens, tertio forma.

III. Nota hic duo. Primo quod, quia hic non egemus generibus causarum in ordine ad esse, sed ad operari, ut patet ex titulo; ideo littera non accepit formam in agente aut in effectu, sed in instrumento, quoniam forma instrumenti non est nisi propter operationem.

Secundo, quod littera distinguit genus causae formalis ab efficiente et aliis, in ordine ad operationem. Factum est autem hoc, iudicio meo, non quod supponatur decisa haec quaestio, an forma sit causa operationis in genere causae formalis; sed propter duo, alterum manifestum, alterum occultum. Manifestum est, quod causare operationem ut forma, et ut agens, distinguuntur sicut causare *ut quo*, et *ut quod*. – Occultum vero est, an omnis operatio sequens formam, sequatur eam effective, finaliter vel materialiter, et nulla sequatur eam formaliter. Consuetus enim sermo obtinuit, ut dicamus etiam causas formales in operando, in his in quibus operatio resultat ex ea quasi esse quoddam, ut in exemplo de lumine in littera adducto patet, et in his quae pertinent ad intellectum contingit. Ratio autem ad oppositum videtur. – Quovis autem modo sit, ut sermo praesens omnibus opinionibus supersit, distinctum est Deum esse non causam formalem, sed causam ratione formae principiantis, omnis operationis, ut etiam operationes attributas magis formis quam agentibus, intime comprehenderet.

IV. Tertio *, proponit conclusionem responsivam in speciali, iuxta haec tria membra: Deus in quolibet operante operatur secundum haec tria, scilicet finem, et agentem, et formam. – Et probat quoad singulas partes singillatim. Et primo, in ratione finis. Finis omnis operationis est bonum * Cf. num. ii.

verum aut apparens: ergo participans similitudinem summi boni: ergo ipsum summum bonum.

Deinde similiter in ratione agentis. Primum agens movet secundum ad agendum: ergo agit in virtute ipsius: ergo ipse est causa omnium actionum agentium.

Demum secundum formam. Ubi duo: primo, dicit modum, quomodo hoc convenit Deo; secundo, deducit duo corollaria ordinate. Deus est causa operationum secundarum non solum ut applicans, nec solum ut dans principia actionum, sed ut dans, applicans et conservans formas, quae sunt principia actionum. Ergo est causa omnium operationum secundum formam. – Antecedens declaratur, et excludendo membra exemplo artificis, et generantis grave; et declarando intentum exemplo solis et luminis respectu manifestationis.

Primum corollarium est: Deus operatur in omnibus intime. Probatur. Forma est intra rem: ergo quanto ut prior et universalior considerata, est interior: ergo secundum esse est intima: ergo ut est a Deo: ergo Deus intime operatur in omnibus. Totus processus est clarus ex se. Penultima vero consequentia probatur ex eo, quod Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus, ut patet ex superioribus *. – Secundum corollarium: Operationes naturae propterea attribuuntur Deo in Scriptura, ut in Iob x. * Qu. VIII, art. 1; qu. XLV, art. 5.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM DEUS POSSIT FACERE ALIQUID PRAETER ORDINEM REBUS INDITUM

Infra, qu. CVI, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. XCVIII, XCIX; *De Pot.*, qu. VI, art. 1; *Compend. Theol.*, cap. CXXXVI.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, XXVI *Contra Faustum* * (Cap. III.): *Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem [α] rebus inditum.

2. Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae: faceret enim tunc [β] aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

3. Praeterea, ordinem naturae [γ] Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum* * (Ibid.), quod *Deus aliquando aliquid* [δ] *facit contra solitum cursum naturae.*

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines: quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias [ε] dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret [ζ], faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. – Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel [η] producendo aliquos effectus ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum* * (Ibid.), quod *Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam* [θ] *nullo modo facit, quam contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam: ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis * (D. 628.), a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. – Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum* * (Ibid.), quod *id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus* [ι], *numerus et ordo naturae.*

Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae

---

α *ordinem.* – *huiusmodi ordinem* ACEGab, *huiusmodi ordinem naturaliter* BD. – *Ergo Deus ... inditum* repetit pB in primo ut P; *praeter ordinem ... facere aliquid* (vide seq. argum.) om. F.

β *tunc.* – Om. CEFGpA et *a b*.

γ *naturae.* – *naturalem* co[illegible].

δ *aliquid.* – Om. ACE.

ε *ex patrefamilias.* – *patrefamilias* E, *a patrefamilias* ceteri, *et a patrefamilias* edd. *a b*.

ζ *si faceret.* – *contra rerum ordinem faceret si* ABCEG, *contra rerum ordinem* DF. – Post *praescientiam* pD omittit *aut voluntatem*, Pab omittunt *aut voluntatem aut bonitatem*; cf. III *Cont. Gent.*, cap. XCVIII.

η *vel.* – *vel etiam* ABCEFG.

θ *tam.* – *naturae* B, *tamen* D, *etiam* sA, omittunt PEab, pro *quam*, *qui* C, *quoniam* sA, *quia* PDsB et editio *b*; *quam contra seipsum non facit* omittit editio *a*.

ι *modus.* – *motus* DsB.

est regula [κ] omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid [λ] ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

κ) *regula.* – *causa respectu* B.

λ) *quid.* – *quod* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *possit facere* non est quaestio de potentia, sed de actu exercito ipsius; an scilicet de facto possit exire in actum faciendi aliquid praeter ordinem inditum. – In corpore duo: primo, distinguit ly *ordinem;* secundo, respondet quaesito *.

* Cf. num. IV.

Quoad *primum*, quatuor sunt: distinctio ordinum; ordinatio eorum *; habitudo causarum ad eos; et explanatio exemplaris. Distinctio est. Ordines multiplicantur secundum multiplicationem causarum. – Probatur. Quaelibet causa habet rationem principii: ergo a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: ergo ordines multiplicantur secundum multiplicationem causarum.

* Cf. num. III.

II. Circa primam consequentiam huius probationis, dubitatur unde valeat. Ex hoc enim quod habet rationem principii, bene sequitur, *Ergo est caput ordinis inter se et effectum:* sed non sequitur, *Ergo ab ea est aliquis ordo in effectibus;* cum non oporteat omnem causam habere plures effectus, in quibus ponat ordinem, ut patet de causis univocis.

Ad hoc dicitur quod, cum hic sit sermo de causa principali in aliquo ordine, et non de instrumentali (quae non *causa,* sed *causae instrumentum* dici debet, ut XII *Metaphys.*, comm. XXIV *, dicit Alexander); et in consequente duo includantur, scilicet pluralitas effectuum, et ordo in eis a causa: si recte perspiciamus, ordo directe infertur ex antecedente; pluralitas autem effectuum supponitur aut universaliter, aut accommode. Unde consequentia potest habere duos sensus. Primus est, supponendo quod omnis causa habeat plures effectus. Et tunc consequentia est optima: quia, cum pluralitas non sit sine ordine, alioquin esset confusio; et causa habet rationem principii, a quo scilicet illi derivantur; ergo ab ea est ordo illorum.

* Apud Averr.

Secundus est, accommodando consequens ad causas habentes plures effectus. Et tunc etiam consequentia est optima: Causa est principium; ergo in causis habentibus plures effectus, a causa est ordo illorum, ratione iam dicta. Et ista via est planior, et sufficit proposito: causa enim eo quod habet rationem principii, et negative in illo ordine et positive sequitur, Ergo ab ea est ordo in effectu sive ad ipsam causam, sive in seipso multiplicato. Et sic ubi sunt plures effectus, aperte sequitur ordinem in eis esse, et esse a causa. Plures autem effectus dicuntur vel plures differentiae, ut partes organicae viventium respectu generantis; vel plures passiones, ut liquefactio cerae et induratio luti; vel plures cooperationes secundum pluralitatem inferiorum, ut generatio bovis et leonis ut sunt a sole; vel plures effectus ordinate se consequentes, ut levitas sequitur formam ignis geniti, etc. – Et sic potuit supponi pluralitas effectuum universaliter, et consequenter sustineri potest primus sensus: quoniam nulla est causa per se et principalis, quae non sit causa saltem duorum, veluti subiecti et passionis.

III. Ordinatio vero horum ordinum * est, quod unus continetur sub altero. Probatur: quia causa continetur sub causa. – Habitudo autem causarum ad ordines hos est, quod causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. – Manifestatio demum est ab exemplo in politicis, in patre et ordine domus, rectore et ordine civitatis, rege et ordine regni. Et clara est littera.

* Cf. num. I.

IV. Quoad *secundum* *, respondetur quaesito duabus conclusionibus, iuxta duos ordines illatos ex praemissis. Distinctio ex praemissis illata est, quod in rebus est duplex ordo: unus, ut sunt a prima causa; alter (et hic est multiplex), ut sunt a causis secundis.

* Cf. ibid.

Prima conclusio responsiva est: Deus non potest facere contra ordinem rerum, ut dependet a prima causa. – Probatur ducendo ad impossibile: quia si faceret contra talem ordinem, faceret contra praescientiam suam; quod est impossibile. – Adverte hic, ex III *Contra Gent.*, cap. XCVIII, quomodo potest dupliciter intelligi ista conclusio: scilicet aut quoad res ordinatas, aut quoad rationem ordinis. Et quod secundo modo intelligitur hic, non primo, vide ibi circa principium capituli.

V. Secunda conclusio responsiva est: Deus potest facere praeter ordinem rerum, prout pendet ex qualibet secundarum causarum. – Probatur, declaratur, et confirmatur. Probatur quidem. Talis ordo ei subiicitur, ut procedens ab eo per arbitrium voluntatis: ergo potest praeter talem ordinem agere. – Antecedens habet tres partes. Prima patet ex praemissis *: quia scilicet causa superior non subiicitur inferiori ordini, sed e converso. Secunda pro constanti supponitur, ex quo omnia sunt a Deo. Tertia vero probatur: quia potuisset alium ordinem instituere. – Consequentia autem hic, brevitatis causa, relinquitur quasi evidens. Sed in III *Contra Gent.*, cap. XCIX, in principio, probatur ex differentia inter agens naturale et liberum in hoc, quod naturale oportet agere secundum ultimum virtutis suae, et consequenter effectum simillimum, et consequenter non potest immediate agere effectum proprium causarum secundarum: causam vero libere agentem non oportet sic agere, sed potest agere immediate imperfectissimum effectum, utendo virtute sua ut vult; ut patet in artifice perfectissimo, potente tamen, si vult, facere opus imperfectum, quale novitius in arte faceret.

* Cf. num. III.

Declaratur vero, ponendo duos modos quibus Deus praeter hunc ordinem facit. Et patet in littera. – Confirmatur autem auctoritate Augustini non solum haec, sed prima conclusio simul, ut patet in littera.

VI. Circa utramque conclusionem simul dubium occurrit. Quia aut hic est sermo de posse Dei absolute: et sic constat quod potest Deus contra utrumque ordinem, nec sequitur aliquis defectus praescientiae divinae. Aut est sermo de posse Dei quoad exercitium actus de facto: et sic etiam nulla est differentia inter utrumque ordinem. Quoniam sicut Deus praescivit primum ordinem, ita et alios: et quemadmodum si praeter primum ordinem faceret, faceret contra praescientiam, ita si praeter alios ordines faceret, faceret contra praescientiam suam. Et sic tota littera ruere videtur.

VII. Ad hoc breviter dicitur quod, ut in titulo patet *, hic est sermo de potentia Dei secundo modo. Et quod, quamvis uterque ordo sit praescitus et institutus a Deo ab aeterno, agere tamen praeter primum laederet praescientiam, praeter alios autem non. Ad cuius evidentiam, scito quod omnis executio causae secundae infert executionem in causa prima, quia ab actione illius pendet omnis actio: non autem e converso, quia potest causa prima per seipsam solam exequi et perficere aliquid. Et inde est quod fieri aliquid praeter executionem primae causae est impossibile: fieri autem aliquid praeter executionem cuiuscumque et omnium simul causarum secundarum, non inconvenit. Cum autem ordo rerum ad primam causam attendatur penes executionem primae causae, ordo autem earum ad alias causas attendatur penes executiones illarum; ratio primi ordinis in divina praescientia oportet quod contineat quidquid per ipsam primam causam qualitercumque exequendum est; ratio autem cuiuscumque alterius ordinis in divina praescientia non continet nisi quidquid est per talem causam exequendum. Et ideo non inconvenit aliquid fieri praeter istos ordines et rationes, ac praescientias partiales, ut ita dixerim, eorum. Sed inconveniens manifeste esset, quod praeter ordinis primi rationem aliquid fieret: sic enim de-

* Cf. num. I.

ficiens aut mutabilis divina praescientia convinceretur. Quoniam, ut dictum est, debetur tali rationi comprehensio omnium executioni mandatorum qualitercumque per primam causam; extra quae nihil fieri de facto potest, quamvis de potentia absoluta multa possibilia restent, quae numquam erunt.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM OMNIA QUAE DEUS FACIT PRAETER ORDINEM NATURALEM RERUM, SINT MIRACULA

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. I, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. CI; *De Pot.*, qu. VI, art. 2; II *Thessal.*, cap. II, lect. II.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem: non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. PRAETEREA, miraculum dicitur * *aliquid arduum et insolitum supra* [α] *facultatem naturae et spem admirantis proveniens*. Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum [β]. – Nec etiam sunt insolita: cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur *. – Nec etiam sunt supra facultatem naturae: ut cum aliqui sanantur a febribus. – Nec etiam supra spem: sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet [γ] praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

* Cf. Aug., *de Utilitate Credendi*, cap. XVI.

* *Act.* V, vers. 15.

3. PRAETEREA, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis: sicut cum Apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes *. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

* *Act.* II, vers. 4.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, XXVI *Contra Faustum* *, quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque* [δ] *naturae, magnalia vel mirabilia nominantur.*

* Cap. III.

RESPONDEO DICENDUM quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio *Metaphys.* * Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet [ε] habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

* Cap. II, n. 8. - S. Th. lect. III.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae: cum haec ad ordinem [ζ] naturae non pertineant.

AD SECUNDUM DICENDUM quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae. – Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat; sed quia est praeter naturalem consuetudinem. – Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti; sed etiam propter modum et ordinem faciendi. – Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

AD TERTIUM DICENDUM quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis [η] apparebat.

α) *supra.* – *praeter* Pb.
β) *aegrorum.* – *aegrotorum* sB, *equorum* ceteri et *a*. Vide quoad haec exempla, miracula Elisaei in libro IV *Regum*.
γ) *fiet.* – *fient* ACDEsF, *fiunt* B.
δ) *solitumque.* – *solitum* ACEFG*ab*.
ε) *scilicet.* – Om. codices et *a*.
ζ) *ordinem.* – *facultatem* Pb.
η) *mirabilis.* – *miraculum* BG*a*, *miraculis* ed. *b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus ex articulo praecedenti. – In corpore una conclusio responsiva affirmative: Omnia quae fiunt a Deo praeter causas nobis notas, miracula dicuntur. – Probatur. Miraculum dicitur ab admirationis plenitudine: ergo quae fiunt a Deo praeter causas nobis notas, dicuntur miracula.

Antecedens supponitur. Et manifestatur quid importet, ostendendo quid habeat ex admiratione, scilicet causam ignotam effectus patentis; et quid ex plenitudine, scilicet occultationem causae non respectu huius vel illius, sed simpliciter. Et hic insinuatur quaedam probatio antecedentis ex differentia inter *mirum* et *miraculum*: quia illud dicitur ex parte, scilicet respectu huius; hoc non nisi ex toto, scilicet respectu omnium.

Consequentia probatur: quia Deus est causa simpliciter occulta. Unde per causas *nobis notas* idem intendit in conclusione, quod per causas *secundas*, seu *naturales*, in titulo.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM UNUM MIRACULUM SIT MAIUS ALIO

I IIae, qu. cxiii, art. 10; III *Cont. Gent.*, cap. ci.

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio. Dicit enim Augustinus, in Epistola *ad Volusianum* * [* Ep. CXXXVII, al. III, cap. II.]: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. PRAETEREA, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

SED CONTRA EST quod Dominus dicit, Ioan. XIV * [* Vers. 12.], de operibus miraculosis loquens: *Opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.*

RESPONDEO DICENDUM quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae XL * [* Vers. 15.]: *Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno [α] modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis. – Secundo [β] aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo: et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenent secundum locum in miraculis. – Tertio modo [γ] excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione [δ] et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer [ε] divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis * [* I *Reg.* XII, vers. 18.] et Eliae ** [** III *Reg.* XVIII, vers. 44, 45.]. Et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. – Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

α) *Uno.* – *quidem* addunt ACDEFG.
β) *Secundo.* – *modo* addunt edd. *a b.*
γ) *modo.* – Om. codices et *a.*
δ) *curatione.* – *cursitatione* ABCD, *curiositate* E, *certificatione* F, *iustificatione* G, *creatione* ed. *a.*
ε) *aer.* – *mare* codices et *a b.* – Pro *densatur, condensatur* ante *virtute* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Unum miraculum est maius alio. – Probatur. Miraculum dicitur non per comparationem ad divinam potentiam, sed facultatem naturae excessae: ergo unum est maius alio.

Antecedens, quoad primam partem, patet: quia respectu divinae potentiae, quodlibet est minimum. Quod probatur auctoritate Isaiae, omissa ratione de infinitate potentiae divinae. – Quoad secundam vero partem, relinquitur per se nota, quasi per locum a divisione.

Consequentia vero probatur. Quia natura secundum triplicem gradum excedi potest: primo, secundum substantiam facti; secundo, secundum materiam in qua; et tertio, secundum modum faciendi, etc. Omnia clara sunt.

II. Circa primum gradum miraculorum dubium occurrit. Quoniam hic dicitur quod excedentia facultatem naturae secundum substantiam facti, tenent summum locum in miraculis. In responsione autem ad primum praecedentis articuli, dictum est quod creatio et iustificatio impii non sunt proprie miracula, quia non sunt nata fieri per causas secundas. Igitur si ratio haec ibi assignata est bona, excessus naturae secundum substantiam facti, minuit rationem miraculi. Ergo non constituit summum gradum eorum, ut hic dicitur.

Ad hoc dicitur quod excedentia secundum substantiam facti, sunt in duplici differentia: quaedam pertinent ad communem influentiam; quaedam vero ad specialem influxum. Pertinentia ad communem influentiam sunt et quae Deus ut primum agens, quasi suprema natura, facit, ut creatio, conservatio, ordinatio universi, et partium eius non aliter possibilium quam per creationem, etc.; et quae Deus ut tale agens, puta glorificator, manifestato nobis ordine, facit, ut iustificatio impii, collatio gratiae, etc. Et haec merito minuunt rationem miraculi, quia a Deo sunt non ut ignota causa. Et de his dictum est in praecedenti articulo quod non sunt proprie miracula. Et ratio ibi assignata, quia scilicet non sunt nata fieri per causas secundas, optima est, si ponderetur ly *nata fieri,* et applicetur negatio ad medias causas tantum; quasi diceretur: Haec sunt de genere eorum quae sunt nata fieri, idest habent quasi naturalem cursum in universo, et non per medias causas secundas. Oportet enim ad miraculi rationem, et quod sit praeter causas secundas; et non sit a Deo quasi secundum naturam, quia sic est causa nota; ut tamen sunt ista quae pertinent ad communem influentiam. – Ad specialem autem influxum Dei pertinent quae solus, praeter causas secundas, secundum ordinem sibi soli notum, facit, etc. Et talia excedentia secundum substantiam facti naturam, sunt in primo gradu miraculorum; ut transubstantiatio panis in corpus Christi, et incarnatio Verbi, etc.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA

QUOMODO UNA CREATURA MOVEAT ALIAM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam * [Cf. qu. cv, Introd.]. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant * [Qu. cxv.]; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi * [Qu. cxvii.].

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, quomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem * [Qu. cx.]; tertio, quomodo in homines * [Qu. cxi.].

Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione angelorum * [Qu. cvii.], et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum * [Qu. cviii.], quam malorum * [Qu. cix.].

Circa illuminationem quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo: utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio: utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

Quarto: utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNUS ANGELUS ILLUMINET ALIUM

Infra, qu. cxi, art. 1; II *Sent.*, dist. ix, art. 2; dist. xi, part. ii, qu. i, art. 2; *De Verit.*, qu. ix, art. 1, 5; *Compend. Theol.*, cap. cxxvi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ierem. xxxi * [Vers. 34.]: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam neque nunc [α] unus angelus illuminat alium.

2. Praeterea, triplex est lumen in angelis: naturae, gratiae [β] et gloriae. Sed angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante; lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis *a solo Deo formatur, nulla interposita creatura*, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* * [Qu. li.] Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, viii cap. *Cael. Hier.*, quod *angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae.*

Respondeo dicendum quod unus angelus illuminat alium * [D. 147.]. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud *ad Ephes.* v * [Vers. 13.]: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae [γ] veritatis alteri tradere; secundum quem modum Apostolus dicit, *ad Ephes.* iii * [Vers. 8, 9.]: *Mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec* [δ], *illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, vii cap. *Cael. Hier.*, quod *theologi plane monstrant* [ε] *caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias.*

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra * [Qu. cv, art. 3.] diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. – Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo [ζ] angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capa-

α) neque nunc. – nunc Pab. – [illegible] non [illegible] illuminat.
β) gratiae. – et gratiae Pab.
γ) cognitae. – agnitae PlGab. – Pro alter., alii Pab.
δ) haec. – Om. Pab.
ε) monstrant. – demonstravit BD.
ζ) ergo. – vero Pab. – Pro universaliter, [illegible] P.

citati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, xv cap. *Cael. Hier.*: *Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem* [η] *analogiam.*

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur: unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia [θ] seipsum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod angeli *existentium illuminantur rationibus.*

* S. Th. lect. i.

Ad secundum dicendum quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae [ι] et gloriae, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei: vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

η) *ductricem.* – *doctricem* CDEpA.
θ) *quia.* – *qui* codices.
ι) *gratiae.* – *et gratiae* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

In titulo, adverte quod, quamvis locutio angelorum sit naturaliter prior illuminatione, quoniam nihil aliud est quam locutio quaedam, scilicet illuminativa; illuminatio tamen est prior locutione, ut est mutatio, atque gubernationis divinae effectus: quoniam illuminatio per se importat actionem perfectivam alterius, locutio autem non. Et ideo hoc in loco prius de illuminatione quam de locutione determinatur. – Potest quoque et alia ratio huius ordinis reddi: scilicet quod illuminatio est naturaliter prior locutione, sicut naturale animali, et hoc secundum nominis rationem: quamvis, secundum suppositionem in tali materia, secundum veritatem locutio sit prior illuminatione. Quaestiones enim ordinantur secundum rationes quaesitorum in communi, et non secundum ordinem conclusionum decidendarum.

II. In corpore tria. *Primo,* proponitur conclusio responsiva affirmative, scilicet: Unus angelus illuminat alium.

Secundo, determinat quid sit illuminare in angelis. Et dicit quod est manifestare alii veritatem cognitam. – Et probatur dupliciter. Primo, ex ratione illuminationis; quae habetur ex auctoritate *ad Ephes.* iii, et trahitur ex ratione luminis assignata *ad Ephes.* v. Secundo, ex auctoritate Dionysii, vii cap. *Cael. Hier.*

Adverte hic quod manifestare aliquod ignotum contingit dupliciter. Uno modo, per simplicem praesentationem obiecti; sicut habens pomum occultatum, proferens illud in medium, manifestat videntibus. Alio modo, per adhibitionem luminis adiuvantis ut pateat alicui quod occultum erat; sicut addens candelam dicitur manifestare quod priori lumine discerni non poterat. Manifestare primo modo non est illuminare, ut de se patet: sed manifestare secundo modo, est illuminare. Unde in littera, ad significandum quod illuminare non est quodcumque manifestare, dicitur quod illuminare *est manifestationem agnitae veritatis tradere.* Ubi expresse utrumque posuit de ratione illuminationis: scilicet offerre veritatem cognitam; et manifestationem illius, quod est per lumen adhibitum. Unde et in hoc differt, ut patebit *, locutio angelica ab illuminatione: quia illa obiectum simpliciter offert, ista vero obiectum simul cum lumine.

* Qu. seq., art. 2.

III. *Tertio,* ponit duos modos quibus unus angelus illuminat alium angelum; et sic ponitur conclusio responsiva in speciali, bimembris: Unus angelus illuminat alium angelum et ex parte virtutis intellectivae, et ex parte similitudinis rei intellectae. – Probatur primo prima pars; et secundo, secunda. Prima pars probatur, et declaratur, sic. Virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis: ergo virtus intellectualis inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum: ergo unus angelus illuminat alium, fortificando virtutem intellectivam. – Antecedens declaratur exemplariter in minus et magis calido. – Consequentia vero probatur: quia hoc facit ordo conversionis in spiritualibus, quod ordo propinquitatis in corporalibus.

Secunda vero pars probatur sic. Superior angelus veritatem sic universaliter novit, ut improportionata sit inferiori: ergo distinguit, ut ab inferiori capiatur: ergo illuminat illum ex parte similitudinis rei cognitae. – Antecedens patet ex supra dictis *. – Prima consequentia probatur: quia connaturale est inferiori particularius recipere. Et declaratur exemplo, apud nos, magistri et discipuli. Et confirmatur auctoritate Dionysii, xv cap. * – Secunda consequentia est per se nota.

* Qu. lv, art. 3.
* *Cael. Hier.*

IV. Circa primam partem conclusionis, et eius probationem *, occurrit dubium tactum a Durando ** et Aureolo ***, consistens in hoc. Confortatio ista aut fit per actionem unius in alium; aut per concursum amborum ad unum communem effectum. Si per actionem, dupliciter potest intelligi: aut causando intensius lumen intellectus; aut adhibendo aliquod novum lumen. Sed nullo horum modorum potest verificari. Ergo. – Quod enim ibi non sit intensio luminis, patet ex eo quod lumen virtutis intellectivae, de quo est sermo, non suscipit magis et minus: cum sit naturalis potentia in natura invariabili. – Quod etiam non causetur ibi novum lumen secundum esse intentionale, ut quidam dicunt, ex eo patet quod unus angelus, apud s. Thomam *, non potest causare in alio speciem obiecti, quam constat habere esse intentionale, et esse quoddam intentionale lumen.

* Cf. num. praec.
** II *Sent.*, dist. xi, qu. iii.
*** II *Sent.*, dist. ix, qu. i, art. 3.
* Cf. *de Verit.*, qu. ix, art. i, ad 10.

Quod autem ista confortatio non fiat per concursum utriusque intellectus ad intelligendum idem, patet dupliciter. Primo, ex eo quod impossibile est duas intellectivas virtutes creatas eundem actum intelligendi causare: cum intellectio sit actio immanens; nec unum accidens possibile sit esse in duobus. – Secundo, ex eo quod etiam in corporalibus, unum agens non confortatur ex concursu alterius ad idem, nisi ipsum aliquid recipiat ab illo concurrente. Unde et in littera dicitur quod minus calidum fortificatur ex praesentia magis calidi, quia crescit in calore. Ubi ergo solus fit concursus ad tertium, non est fortificatio.

Simili modo potest dubitari de illo ordine conversionis in spiritualibus posito in littera, quid sit ista conversio. Aut scilicet est activa in inferiorem; aut solum concursiva ad eundem effectum; et cetera ut supra.

V. Ad hoc dicitur quod conversio et confortatio ista fit per actionem unius in alium, et per concursum utriusque ad idem, non per modum naturae, sed artis cooperantis naturae; non per influxum pertinentem ad agens naturale, sed per influxum pertinentem ad docentem ut sic.

Ad cuius evidentiam, scito quod, quantum ad propositum spectat, differentia inter ea quae fiunt a natura, et quae fiunt ab arte non quacumque, sed cooperante naturae, est quod illa fiunt ab agente extrinseco, ut patet in generatione rerum naturalium; ista vero fiunt partim ab extra et partim ab intra, ut patet de sanitate adepta per curam medicorum. Nec est dubium quin hoc modo in nobis scientia per doctrinam fiat, ut inferius * latius patebit: nunc vero supponatur.

* Qu. cxvii, art 1.

Scito secundo, quod actio docentis ut sic, non est praebere prius aliquod lumen, et deinde offerre veritatem cognitam; sed offerre veritatem cognitam ut illuminatam. Sic enim illuminatur intellectus ad videndam veritatem illam; et consequenter fortificatur ex participatione luminis superioris, participati per receptionem illius veritatis illuminatae. Veritas autem illustrata est, cum lumine intellectuali claret; claret autem, cum intellectuali intuitu penetratur. Et sic, de primo ad ultimum, cum aliquod occultum non per solam absentiam, sed propter difficultatem vel excellentiam etc., ut cognitum proponitur, ut illustratum profertur. Et quamvis contingat illud non videri ab eo cui offertur, propter debilitatem intellectualis visus; tamen quantum in se est, ut illustratum proponitur. Et haec est prima radix illuminationis intellectualis in angelis: profert enim quisque superior inferiori obiectum ut cognitum et illustratum. Et quoniam ex hoc solo non sequitur, Ergo profertur obiectum ut illustratum huic inferiori; eo quod cognitum a superiore claret ut obiectum ipsius, non ut obiectum cuiuscumque, sicut cognitum a magistro claret ut obiectum illius, et non addiscentis plerumque: ideo cum hac prima radice concurrit secunda, scilicet particulatio conceptuum habilium ut percipiantur a tali inferiori; ut etiam apud nos contingit. Et sic, dum angelus illuminat alium, regulariter uterque modus illuminationis coniungitur: quoniam et obiectum proponitur illuminatum; et proportionatum inferiori ut participanti hoc novum lumen. Sed prius natura est lumen quam divisio. Et illud se tenet ex parte vis intellectivae: est enim intellectus ex illo non solum potens ad hoc percipiendum, sed alia, ad quae prius non se extendebat. Haec autem se tenet ex parte speciei, idest conceptus.

VI. Et per haec iam patere potest responsio ad obiecta *. Superior enim angelus convertit se ad inferiorem eo modo quo doctor ad discipulum, sublata tamen discursus imperfectione. Haec autem conversio non consistit in actione aut concursu per modum naturae, ut obiectiones procedunt: sed in actione in alium per modum artis cooperativae naturae. Et est in superiore activa ordinatio conceptus proprii illustrantis et commensurantis rem conceptam inferiori. In inferiore vero est applicatio intellectus sui ad formandum in se conceptum correspondentem ostenso conceptui de eadem re: sic enim participat superioris lumen per modum disciplinae. Sic quodammodo fit in inferiore novum lumen, propter participationem praedictam, qua redditur de potentia illuminatus, actu illuminatus. Sic quodammodo lumen inferioris intenditur, quia efficacior fit ad intelligendum: non quod sit proprie intensio. Sic quodammodo est duorum concursus ad tertium, pro quanto doctor nihil prius dat discenti, sed ad formandum in ipso discente conceptum verum, proprium et clarum, et de re illa, suum conceptum convertit et ordinat: hoc enim modo spiritualia continuantur, et confortantur continuatione, et crescunt; et non per praevium aliquid adipisci, ut in corporalibus contingit. Haec si non credis, lege quaest. IX *de Veritate* art. I.

* Cf. num. IV.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM UNUS ANGELUS POSSIT MOVERE VOLUNTATEM ALTERIUS

Infra, qu. CXI, art. 2; I[a] II[ae], qu. IX, art. 6; III *Cont. Gent.*, cap. LXXXVIII; *De Verit.*, qu. XXII, art. 9; *De Malo*, qu. III, art. 3.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra * inducta [α]. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per [β] consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

* Art. praeced. in arg. *Sed Contra*.

2. PRAETEREA, sicut Dionysius dicit VII cap. *Cael. Hier.* [γ], *nomina angelorum designant eorum proprietates*. Seraphim autem [δ] *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes:* quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. PRAETEREA, Philosophus dicit, in III *de Anima* *, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

* Cap. XI, n. 3. - S. Th. lect. XVI.

SED CONTRA, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare: cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, voluntas immutatur dupliciter: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra * dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit, *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur *Exod.* XXXIII *. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua

* Qu. CV, art. 4. — * Ibid. — * Vers. 18, 19.

α) *inducta.* – *dicta* Pab.
β) *esse per.* – *pertinere ad* B.
γ) *Cael. Hier.* – *De Div. Nom.* codices et a b
δ) *autem.* – Om. D, *enim* P.

bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis.

Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit: sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus [ε] est auctor intellectualis naturae. Unde unus [ζ] angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum [η] et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est *. Et ideo [θ] etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia *; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI cap. *Eccl. Hierar.*, quod *in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis* [ι] *essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens.* Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

* Art. praeced.

* D. 540.

Ad secundum dicendum quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra * dictum est.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ε) *solus.* – *Deus* addunt P*b*.
ζ) *unus.* – Om. P.
η) *intellectum.* – *et intellectum* ABEFG.
θ) *Et ideo.* – *Ideo* P.
ι) *subiectis.* – *substantiis et* P. – Pro *eas scientiam ducens, scientiam ducens* G, *scientiam inducens* P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. *Possit* intelligitur de potentia sufficiente: alioquin non dicitur posse nisi secundum quid. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Unus angelus non potest movere voluntatem alterius. – Probatur haec conclusio tali ordine: primo, distinguitur ly *movere voluntatem* in duo membra; secundo, probatur conclusio quoad primum membrum; et tertio, quoad secundum.

Distinctio est. Voluntas potest moveri dupliciter: ex parte obiecti, et ex parte potentiae. Et rursus ex parte obiecti est duplex movens: scilicet ipsum obiectum, et ostendens obiectum. Omnia sunt clara ex supradictis.

Probatio conclusionis quoad primum membrum, continet duo. Primo, quid non possit: scilicet quod unus angelus non potest movere voluntatem alterius ex parte obiecti. Et arguit sic. Bonum universale tantum movet sufficienter voluntatem obiective, et hoc a solo Deo ostenditur: ergo unus angelus non potest voluntatem obiective movere. Consequentia nota est. Et antecedens, quoad primam partem, probatum fuit superius. Quoad secundam vero, insinuatur probatio ratione, et auctoritate. Ratio est, quia solus Deus sufficit praesens facere obiectum beatitudinis, scilicet Deum ut per essentiam videndum. Auctoritas: *Ego ostendam tibi omne bonum.* – Secundo, continet quid possit angelus ex hac parte: scilicet quod potest inclinare voluntatem utroque modo, idest ut amabile, et ut ostendens amabile. Quia est quoddam bonum, quoad primum: et quia potest suadere, quoad secundum.

Probatio vero conclusionis quoad secundam partem, scilicet: Voluntas non potest ex parte potentiae ab angelo, sed a solo Deo moveri, est. Solus Deus est auctor naturae intellectualis: ergo solus ipse tribuit potentiam volendi: ergo solus potest immutare inclinationem illius in volitum: ergo solus potest immutare operationem voluntatis: ergo solus potest movere eam ex parte potentiae. – Antecedens supponitur ex dictis *. – Prima consequentia relinquitur per se nota. – Secunda vero probatur. Solus auctor naturae quam sequitur inclinatio naturalis, potest illam inclinationem mutare: ergo solus auctor intellectualis naturae, quam sequitur inclinatio voluntativa, potest illam mutare. – Tertia vero consequentia probatur: quia operatio voluntatis nihil aliud est quam inclinatio voluntatis in volitum. – Ultima vero consequentia relinquitur per se nota.

* Qu. xc, art. 3.

II. Circa hanc rationem dubium occurrit. Quia quaestio est de motione voluntatis ad actum proprium: probatio autem procedit de motione voluntatis ad actum extraneum; procedit enim de mutatione inclinationis actualis ipsius voluntatis. Unde dicet quispiam quod, licet solus Deus possit variare inclinationem voluntatis, angelus tamen movere ipsam voluntatem ad aliquas suarum inclinationum actualium potest.

III. Ad hoc dupliciter * dici potest. Primo, negando quod probatio litterae loquatur de immutatione, idest variatione voluntatis a proprio opere ad extraneum. Dicam enim quod probatio fundatur super hoc tantum, quod operatio per modum inclinationis a nullo extrinseco inesse potest, nisi a datore virtutis. Haec enim est differentia inter operationem absolute, et operationem per modum inclinationis convenientem, quod illa ab extra esse potest, ista non. Exemplum: grave potest descendere et ascendere; sed ascendere non inest sibi ut inclinatio, sed descendere sic; et ideo grave a nullo extrinseco potest per se moveri deorsum, nisi a generante. Sub hac propositione posita in littera in illis verbis: *Inclinationem solus potest mutare qui dat virtutem* etc., posita est minor, immo praeposita, scilicet quod omnis operatio voluntatis convenit ei ut inclinatio, quia velle nihil aliud est quam inclinatio actualis volentis in volitum. Igitur voluntas non potest educi de potentia ad actum volendi, ex parte potentiae, ab aliquo extrinseco, nisi a datore voluntatis. Et haec ratio convincit intellectum, et est per se nota. Constat enim quod moveri ad actualem inclinationem ut sic, non nisi a se, aut a sui factore, a quo habitualem habet inclinationem, esse potest: inclinationis enim rationem habere non potest respectu alicuius quod ab extra venit.

* Cf. num. seq.

IV. Si quis autem contendat ex superficie litterae, et non ex ratione inclinationis, sed variatione inclinationis, processum hunc interpretandum omnino vult: potest dari secunda responsio, dicendo quod, quia eiusdem rationis est moveri appetitum aliquem ex parte potentiae ad suum actum naturalem, et moveri ad oppositum; ideo ex negatione potentiae motivae ad oppositum, optime infertur negatio potentiae motivae ad actualem inclinationem. Quod autem eiusdem rationis sit movere ex parte potentiae ad propriam inclinationem, et variare inclinationem, ex eo patet

quod variari inclinatio non potest nisi variata virtute quam sequitur inclinatio. Non enim potest imaginari quod varietur inclinatio lapidis respectu motus localis, nisi facta mutatione circa gravitatem: stante enim illa, semper motus deorsum sequitur ut inclinatio; alii autem motus possunt quidem ei inesse, sed non ut inclinatio actualis. Et ratio est in promptu: quia inclinatio actualis supponit habitualem, et est ab ea; ideoque non potest actualis variari, nisi variata habituali. Constat autem quod variare habitualem inclinationem est datoris naturae cuius est illa virtus. Unde non variatur inclinatio terrae, nisi transmutata terra de gravi in leve; quod sine substantiali transmutatione fieri nequit. Mutare igitur inclinationem etiam actualem non potest nisi dator virtutis, propter necessariam connexionem inter actualem inclinationem et habitualem, qua prohibetur agens extrinsecum attingere inclinationem actualem nisi media habituali. Haec autem est ratio quare extrinsecum agens non potest educere appetitum aliquem de potentia ad actum secundum suum: quia scilicet actus ille inest ut inclinatio, inclinatio autem ut sic non potest ex parte potentiae attingi, nisi media inclinatione habituali. Ac per hoc, si aliquod extrinsecum potest educere per se habitualem inclinationem in actualem, oportet quod possit dare talem habitualem inclinationem. Et sic patet quomodo praedictus processus valet. – Prima tamen expositio brevior et formalior est.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS INFERIOR SUPERIOREM ILLUMINARE POSSIT

Infra, qu. CVII, art. 2; *De Verit.*, qu. IX, art. 2.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat: unde et superna Ierusalem dicitur *mater nostra*, *Gal.* IV *. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud Apostoli, I *ad Cor.* XIV *: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur*. Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

(* Vers. 26. — * Vers. 31.)

2. PRAETEREA, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est *, Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque ^α^ etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

(* Qu. CV, art. 6.)

3. PRAETEREA, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra * dictum est. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare: et ita potest illuminare superiores.

(* Art. 1.)

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit * *hanc legem esse divinitatis* [β] *immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora*.

(* *Cael. Hier.*, cap. IV; *Eccl. Hier.*, cap. V.)

RESPONDEO DICENDUM quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra * dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo [γ] ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet [δ] ad ordinationem hominum in Deum: cum operationes angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium [ε] corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

(* Qu. CV, art. 6.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores: et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes: et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

AD SECUNDUM DICENDUM quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae [ζ] spiritualis, ut dictum est *. Unde ratio non sequitur.

(* In corpore.)

AD TERTIUM DICENDUM quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in angelis instituit.

α *quandoque*. – Om. Pab.
β *divinitatis*. – *divinitus* B.
γ *ordo*. – *ordinatur* addunt codices.
δ *pertinet*. – *pertineret* ACEG.
ε *visibilium*. – *sensibilium* codices.
ζ *naturae*. – Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. *Possit*, potentia naturali et ordinaria: non de potentia Dei absoluta est quaestio.

In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Angeli inferiores nunquam illuminant superiores, sed e contra. – Haec conclusio continet duo: scilicet regularem ordinem inter illuminatum et illuminantem, quia scilicet supe-

riores sunt illuminantes, inferiores vero illuminati; et invariabilitatem talis ordinis, in ly *nunquam* et ly *semper*. Et quoad utrumque ordinate probatur in littera.

Primo, quoad primum. Quia sicut causa ad causam, ita ordo ad ordinem: ergo sicut causa continetur sub causa, ita ordo sub ordine continetur.

Deinde quoad secundum, sic. Praetermissio ordinis secundarum causarum est propter ordinandum hominem in cognitionem Dei: sed praetermissio ordinis in angelis non pertinet ad ordinandum hominem in cognitionem Dei: ergo praetermissio in angelis nunquam. – Antecedens includit duo: scilicet quod praetermissio ordinis secundarum causarum sit propter ordinem ad primam causam; et quod sit propter talem ordinem, scilicet manifestationes Dei ad homines. Et quoad utrumque probatur. Quoad primum, dupliciter: scilicet ratione, quia ordo inferioris a superiori mutari potest; exemplo, in humanis praeceptis. Quoad secundum vero, quia in corporalibus causis hanc solam rationem videmus. – Minor vero probatur: quia operationes angelorum non sunt nobis manifestae.

Adverte quod tota haec ratio fundata est super hoc, quod operationis miraculosae finis est utilitas cognitionis et affectionis humanae ad Deum; iuxta illud Apostoli *: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem;* et subditur ibi de miraculis, ut superius * dictum est. Constat enim ex dictis in quaestione praecedente *, quod operatio Dei praeter ordinem naturalem, ad miracula spectat. – Vide in III *Contra Gent.*, in calce xcix capituli, quantum valeat haec ratio.

* I *Cor.* xii, vers. 7.
* Qu. civ, art. 4.
* Art. 7.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELUS SUPERIOR ILLUMINET INFERIOREM DE OMNIBUS SIBI NOTIS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit. Dicit enim Dionysius, xii cap. *Cael. Hier.*, quod angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

* Part. ii.

2. PRAETEREA, Magister dicit, in xi distinctione * II *Sent.*, quod superiores angeli cognoverunt a saeculis mysterium Incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod, quibusdam angelis quaerentibus, *Quis est iste rex gloriae?* quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, *Dominus virtutum ipse est rex gloriae* *, ut Dionysius exponit vii cap. *Cael. Hier.* Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos [α] illuminant de omnibus sibi notis.

* Psalm. xxiii, vers. 10.

3. PRAETEREA, si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

SED CONTRA EST quod Gregorius * dicit, quod *in illa caelesti patria, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter.* Et Dionysius dicit, xv cap. *Cael. Hier.*, quod *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat;* ut patet ex auctoritate supra * inducta.

* Magist., II *Sent.*, dist. ix. – Conf. Gregor. Homil. XXXIV in Ev.
* Art. i, in fine corp.

RESPONDEO DICENDUM quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Pet. iv *: *Unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.* Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. – Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

* Vers. 10.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

AD SECUNDUM DICENDUM quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

AD TERTIUM DICENDUM quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent [β].

α) *eos*. – Om. A, *superiores* sF; *Non ergo eos* om. E.

β) *illuminent*. – *Et per hoc patet responsio ad obiecta* addit A.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, conclusio responsiva quaesito affirmative; secundo, ostendit differentiam remanentem inter illuminantem et illuminatum.

Quoad *primum*, conclusio responsiva est: Angeli superiores illuminant inferiores de omnibus quae noverunt. – Probatur. Omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: ergo pro quanto aliqua agentia magis participant divinam bonitatem, tanto magis nituntur transfundere in alios perfectiones suas: ergo

sancti angeli quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. – Antecedens probatur dupliciter. Primo, quia de ratione boni est quod se aliis communicet. Secundo, ab effectu: quia agentia corporalia, quantum possunt, assimilant sibi alia. – Prima vero consequentia patet ex se; iuxta illud, *Sicut simpliciter ad simpliciter**. Et nihilominus confirmatur auctoritate Petri Apostoli. – Secunda autem probatur: quia sancti angeli sunt in plenissima participatione divinae bonitatis.

* Cf. Aristot. Topic. lib. III, cap. , n. 17.

Quoad *secundum*, differentia restans consistit in modo sciendi. Et in una conclusione ponitur, scilicet: Superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. – Probatur: quia inferiores non recipiunt ita excellenter. Et declaratur in magistro et discipulo.

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cvi. Introd.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum *.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum unus angelus loquatur alii.

Secundo: utrum inferior superiori.

Tertio: utrum angelus Deo.

Quarto: utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto: utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNUS ANGELUS ALTERI LOQUATUR

II *Sent.*, dist. xi, part. ii, art. 3; *De Verit.*, qu. ix, art. 4; I *Cor.*, cap. xiii, lect. i.

* Cap. xlviii, al. xxvii; in veteri xxxi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, XVIII *Moral.* *, quod in statu resurrectionis *uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit.* Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito: quae angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid [α] unus angelus excitet alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

* Vers. i.

Sed contra est quod dicitur I *Cor.* xiii *: *Si linguis hominum loquar et angelorum.*

* Cap. vii, al. iv; in vet. v.

Respondeo dicendum quod in angelis est aliqua locutio: sed, sicut dicit Gregorius II *Moral.* *, *dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur.* Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus [β] alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra * diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit *; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus * dicitur, *quo quis utitur cum voluerit.* Similiter autem et [γ] de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. – Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per [δ] voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

* Qu. lxxxii, art. 4.

* *De Trin.*, lib. XIV, cap. vi, vii.

* Averr. III *de Anima*, comm. xviii.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum [ε] intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I *Cor.* ii *: *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* – Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II *Moral.* *: *Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus: sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

* Vers. ii.

* Loc. cit. supra.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter

α) *per quid.* – *quod* PBsD et *a b.*
β) *angelus.* – *angelorum* P*ab.*
γ) *et.* – Om. PB*ab.*
δ) *per.* – Om. ABCEpD; *interius verbum ... angeli conceptus mentis* om. G.
ε) *conceptum.* – *conceptus* codices.

obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur [ζ] sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic [η] lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua [θ] conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo [ι] est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali angeli etiam [κ] nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

ζ) *loquatur.* – *loquitur* codices et editiones *a b*; item pro *ordinet*, *ordinat*.
η) *sic.* – *inde* C, *tamen* ceteri et *a b*.
θ) *qua.* – *per quam* BD. – Ante *manifestat* codd. add. *praedicto modo*.
ι) *quidquid in eo.* – *in eo quidquid* P.
κ) *angeli etiam.* – *etiam angeli* PGab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: In angelis est aliqua locutio. – Hanc conclusionem postquam proposuit, ostendit quam sit difficilis penetratu, ex auctoritate Gregorii; ac deinde probat et declarat simul, sic. Manifestare proprium conceptum mentis alteri, est loqui alteri: sed ordinare proprium conceptum ad manifestandum alteri, est manifestare proprium conceptum mentis alteri: ergo ordinare conceptum ad manifestandum alteri, est loqui. Sed angeli ordinant quandoque sic suos conceptus. Ergo loquuntur.

Maior est per se nota: praedicatur enim ibi definitum de definitione.

Minor vero declaratur, et probatur. Declaratur quidem, ostendendo quid importat ordinare conceptum ad alterum ut videatur, iuxta singulas partes. *Ordinare* est actus voluntatis. Probatur: quia voluntas movet intellectum ad actum. *Conceptum ad alterum:* quia tripliciter potest intellectum inveniri in intelligente, habitualiter, actualiter, et relatum ad extra ut percipiatur (quia dupliciter potest referri ad extra: scilicet ad faciendum, ut patet in practicis; vel ad manifestandum, ut patet in loquente). – Probatur vero dupliciter. Primo, quia translatio conceptus de habitu in actum, est loqui sibi ipsi, ut patet ex verbi ratione tunc tantum formati: ergo. Secundo, quia ex ipsa ordinatione ad manifestandum, innotescit alteri: ergo.

Cetera non egent declaratione: cum constet angelos esse intellectualis naturae; et in eis esse potentiam et actum; et veritatem conceptionum et voluntatis, etc.

II. Circa minorem et eius probationem, adverte quod Scotus * et sequaces, naturam intellectualem puram modo aliarum rerum iudicantes, negant haec; et volunt loqui consistere in causatione intellectionis in audiente; destruuntque ordinem naturae, ponentes inferiorem agere in superiorem; et fingunt auditionem differre a visione, quia angelus audiens concurrit pure passive ad intellectionem quae est auditio, etc. Tota autem vis rationum suarum supponit intellectum unius angeli esse passivum proportionatum respectu alterius. Quod est falsissimum: cum intellectus angelicus respectu nullius creaturae habeat rationem passivi naturalis, ut ex supra dictis in tractatu *de Angelis* * patet; quamvis intellectus inferiorum habeat rationem passivi artificialis, idest disciplinabilis, respectu superiorum, ut in praecedente * patet. Unde quoad nos, vana sunt dicta Scoti, in Secundo, dist. ix, qu. ii: nec opus est alia solutione.

* Loco citato infra.
* Qu. lv, art. 2.
* Qu. cvi, art. 1. - Cf. ibid. Comment. num. v, vi.

III. In responsione ad tertium, adverte quod dupliciter potest interpretari haec responsio. Primo, ut intendat ponere aliquam specialem intentionem habentem vim excitativam ad audiendum. Et hoc licet demulceat aures, meo tamen intellectui non consonat: eo quod quae dispersa sunt in inferiori, unite poni debent in superiori, ut in littera * dicitur.

* Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. vii. - S. Th. lect. iv.

Secundo, ut intendat ponere in intellectuali locutione vim excitativam. Et hoc consonat ordini rerum. Ita quod convenientia inter locutionem corporalem et intellectualem posita in littera, consistit in hoc, quod utrobique loquens habet vim excitativam, ille per signum aliquod sensibile, iste per aliquam vim intelligibilem. Sed differentia est, quia ibi signum sensibile est obiectum sensibile: hic vero excitatio intelligibilis est de ipsius obiecti ratione. Ordinatio enim ipsa conceptus ad alterum ut videatur, habet in se virtutem excitativam, ea ratione quia facit hunc conceptum esse de pertinentibus ad illum cui loquitur. Oportet enim putare quod, quia omnes sensus nihil aliud sunt quam diminutae participationes intellectus, cum sint vires cognoscitivae quorundam specialium generum, ipse vero totius entis; intellectus ipse ubi purus invenitur, qualis est angelicus, praehabet eminentius quidquid omnibus sensibus convenit; ac per hoc, intellectualis locutio praehabet quidquid locutio nostra habet, eminentiori modo, et consequenter unite; et similiter auditio intellectualis. Unde non oportet hic multiplicare entia, sed elevare in unitatem eminenter aequivalentem omnibus. Et sic omnia solvuntur.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM INFERIOR ANGELUS SUPERIORI LOQUATUR

De Verit., qu. ix, art. 5; I *Cor.*, cap. xiii, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur. Quia super illud I *Cor.* xiii *, *Si linguis hominum loquar et angelorum*, dicit Glossa * quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra * dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

* Vers. 1.
* Ordin.
* Qu. cvi, art. 3.

2. Praeterea, supra * dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo [α] idem est loqui, et illuminare: et sic idem quod prius.

* Ibid. art. 1.

α) *Sed hoc idem est loqui. Ergo.* – *Sed hoc idem est quod loqui, ergo* GsB; *Et hoc idem est loqui, ergo* P; *Et secundum hoc* edd. *a b*.

3. Praeterea, Gregorius dicit, II *Moral.* *, quod *Deus ad angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

* Cap. vii, al. iv: in vet. v.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit vii *Cael. Hier.*, inferiores angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste rex gloriae?* *

* Psalm. xxiii, vers. 10.

Respondeo dicendum quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est *, angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt: scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, *Caelum est a Deo creatum*, vel, *Homo est animal.* Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, *Volo hoc addiscere*, *Volo hoc vel illud facere.* Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem: unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere: sed solum quid rei veritas habeat.

* Art. praeced.

Manifestum est autem quod angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est *.

* In corpore.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una est conclusio responsiva quaesito affirmative: Inferiores angeli superioribus loqui possunt. – Haec conclusio postquam posita est, tali ordine declaratur et probatur, ex differentia inter illuminationem et locutionem, tria faciendo: primo, ponitur habitudo inter illas; secundo, assignantur propria constitutiva singularum, ibi: *Ea vero quae mente;* tertio, infertur differentia inter illas quoad ordinem suppositorum, in qua clauditur proposita conclusio, ibi: *Manifestum est autem* *.

* Cf. num. vii.

Quoad *primum*, habitudo locutionis ad illuminationem est communioris ad minus commune: omnis enim illuminatio est locutio, sed non e converso. – Probatur ex rationibus earum supra * assignatis.

* Art. praec.; et qu. cvi, art. i.

II. Quoad *secundum*, proprium constitutivum illuminationis est dependentia ad primam veritatem: proprium vero constitutivum locutionis est dependentia a voluntate loquentis. – Declarantur haec, et probantur. Declarantur, resolvendo mente concepta in duo principia: scilicet primam veritatem, et voluntatem concipientis. Nec haec resolutio aut distinctio principiorum eget probatione: quoniam cognitum ut sic, cum verum quoddam sit, a prima veritate dependere oportet ut a mensura essentiali extrinseca; et cum liberum quoddam sit, saltem quoad usum seu exercitium actus, ut patet ex praecedenti articulo, oportet ut a voluntate dependeat.

Probatur vero quoad illuminationem, sic. Veritas est lumen intellectus: ergo manifestatio alicuius, ut pendet a prima veritate, est illuminatio. Probatur consequentia: quia prima veritas est regula omnis veritatis. – Quoad locutionem vero, per eandem radicem negative: quia scilicet voluntas creata non est lux, nec regula veritatis. – Et confirmatur ratio pro utraque parte simul: quia non pertinet ad perfectionem intellectus, quid tu velis, sed quid rei veritas habet.

III. Circa rationem hanc, dubium occurrit non facile: quoniam ratio videtur concludere oppositum intenti. Illa enim propositio assumpta, *Veritas est lumen intellectus,* aut est formalis et universalis, aut particularis. Si universalis, omne verum est lumen intellectus: igitur manifestare quodcumque verum est illuminare. Igitur loqui verum est illuminare. Et sic si angelus unus, absque dolo, dicat alteri se intelligere nunc actu quidditatem bovis; quia dicit verum, illuminaret illum. Cuius oppositum in littera concluditur. – Si autem est particularis, oportet dicere in qua materia est vera, et in qua non. Nec facile erit hoc fingere. Quoniam neque differentia inter universale et singulare adiuvat: quoniam illuminationes sunt de singularibus. Neque differentia inter necessarium et contingens: quoniam illuminationes sunt de contingentibus. Neque differentia inter naturale et liberum: quoniam illuminationes sunt de liberis, ut patet cum revelantur angelis orationes nostrae. Unde differentia hic assignata, licet sit bona, male tamen probata videtur.

IV. Circa confirmationem quoque occurrit dubium simile. Quia si ad perfectionem intellectus spectat scire quid rei veritas habet, aut hoc intelligitur universaliter: et tunc sequitur oppositum intenti. Nam sequitur, Ergo ad perfectionem intellectus pertinet scire quid rei veritas habet de meo velle et cogitare: hoc autem est scire quod ego volo: ergo. – Si autem particulariter, oportet assignare materiam in qua verificatur: et procedatur ut supra *.

* Cf. num. praec.

V. Ad primum horum * dicitur quod propositio illa est universalis, sed formaliter intellecta, idest de veritate inquantum veritas est. Et cum infertur ex illa, Ergo manifestare quodcumque verum, est illuminare: respondetur, distinguendo, quod manifestare verum contingit dupliciter. Uno modo, formaliter, idest inquantum verum: et sic transeat. Alio modo, inquantum volitum voluntate quae non est veritatis regula: et sic negatur. Huiusmodi enim manifestatio non est illuminatio, sed simplex propositio seu oblatio veri. Et propterea negatur ultima consequentia, scilicet, Ergo loqui verum est illuminare: quoniam loquens verum non manifestat verum ut verum, sed ut liberum; locutio enim non aliter manifestat, nisi quia libere praesentat conceptum.

* Cf. ibid.

Et si instetur quod in locutione vera sunt duo, quia est veritas proposita, et libertas proponens; et quod, licet ratione libertatis non sit ibi illuminatio, ratione tamen veritatis est ibi illuminatio, si veritas est lumen intellectus, ut littera dicit: iam patet quid dicendum, scilicet quod plus requiritur ad illuminationem quam veritas; requiritur enim quod sit proposita ut veritas. Cuius signum est, quod eundem conceptum Michaelis, puta quod ipse vult suscipere animam Martini, si Deus proponit Seraphim, fit illuminatio: si autem ipse Michael manifestet illis, est sola locutio. Deus enim proponit ut verum, quia voluntas sua est regula veritatis: Michael autem proponit quidem verum, sed non ut verum, sed ut volitum a se, quem constat non esse veritatis regulam. Unde in littera ex hoc quod veritas est lumen, infertur non quod manifestatio eius sit illuminatio; sed quod manifestatio eius, ut dependet a prima veritate, est illuminatio.

* Cf. num. IV.

VI. Ad secundum * autem dicitur quod velle aut intelligere sumitur dupliciter. Uno modo, ut distinguitur contra rem volitam aut intellectam. Et sic, cum res volita aut intellecta in nullo genere causae pendeat a volitione aut intellectione ut sic, ut patet cum volumus aut intelligimus Deum esse, etc.; impertinens est ad perfectionem intellectus debentis intelligere res ab aliis cognitas aut volitas, scire quid alii circa illas velint aut noverint. – Alio modo, ut ipsum velle aut intelligere est res quaedam. Et sic pertinet ad perfectionem intellectus, eo modo quo cogitationes cordium pertinent ad perfectionem illius; de quibus supra * tractatum est. Cogitatio enim cordis cognita, sicut et quodlibet singulare cognitum, perficit intellectum, ut perficere distinguitur contra inficere: solum enim falsum intellectum inficit. Non autem perficit, ut perficere distinguitur contra facere, et denotat quendam excessum: quia non confortat intellectum; non enim ex hoc intellectus potentior redditur ad aliorum notitiam. – In praesenti littera, velle et intelligere sumuntur primo modo: ut patet ex eo quod distinguuntur tuum velle et tuum intelligere contra veritatem rei. Et propterea optime dicitur quod non pertinet ad perfectionem mei intellectus, cognoscere quid tu velis aut cognoscas, sed quid rei veritas habet.

* Qu. LVII, art. 4.

Obiectio autem in oppositum facta procedit de tuo velle et intelligere, inquantum est quaedam res in se. Propterea non militat contra propositum, quamvis etiam isto modo, ut ex supra dictis patet, verificetur. – Nec obstat praesens littera, dicens quod ad perfectionem intellectus mei spectat quid rei veritas habet. Tum quia loquitur de re ut distinguitur contra cognitionem et volitionem. Tum quia non dicit, *omnis rei.* Tum quia sermones sunt intelligendi secundum subiectam materiam: et sic est subintelligenda hic distributio accommoda; ita quod sensus est, quod ad perfectionem intellectus mei pertinet scire quid rei veritas habet in cognoscibilibus ab intellectu meo. Quae autem sunt cognoscibilia a me, aut angelo, etc., non est praesentis negotii discutere, sed discussa iam * sunt.

* Qu. LVI, LVII, LXXXVI sqq.

VII. Quoad *tertium* *, infertur conclusio intenta in differentia inter has, ad propositum, consistente in hoc: Illuminatio solummodo per superiores ad inferiores deducitur; locutio vero per loquentem ad quoscumque deducitur, sive superiores sive inferiores. – Probatur ex distinctivis praeassignatis *, sic. Illuminatio est de conceptis ut a Deo: ergo secundum ordinem angelorum, ut a Deo: ergo per superiores ad inferiores. – Antecedens patet ex dictis. – Prima consequentia non nisi implicite habetur in littera, sed propter claritatem apposita est. – Secunda vero probatur: quia angeli dicuntur superiores et inferiores per ordinem ad Deum.

* Cf. num. I.

* Cf. num. II.

Quoad aliam vero partem, sic. Locutio est de conceptis, ut a voluntate: ergo secundum ordinem ad voluntatem loquentis: ergo ad quoscumque. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: quia in his primus loquens habet rationem supremi principii. – Secunda vero est per se nota. – Et sic patet conclusio probata ex hoc, quia loqui, ut sic, nullam dicit excellentiam supra audientem, sed libertatem tantum ponit in loquente.

VIII. In responsione ad tertium, dubium esse posset: quia Deus pluries in Scriptura invenitur locutus ad angelos absque illuminatione, ut patet Iob II, et III *Reg.* XXII *.

* Vers. 19 sqq.

Ad hoc potest tripliciter dici. Primo, quod littera loquitur de locutione enuntiativa, quae scilicet enuntiat verum vel falsum: ut patet ex ratione reddita. – Secundo, et melius, quod littera loquitur de locutione proprie dicta, intellectuali tamen: Scriptura autem oppositum sonans, metaphorice locutione uti videtur, ut patet ex auctoritate Gregorii, II *Moral.* – Tertio, quod etiam in his illuminatio quaedam occurrit, pro quanto fit manifestatio divinae permissionis, quod adsit ad hoc vel illud.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS DEO LOQUATUR

In *Iob.*, cap. I, lect. II.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

* Art. 1.

2. PRAETEREA, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est *. Sed angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur: quod potest videri alicui [α] inconveniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

* Vers. 12.

SED CONTRA EST quod dicitur Zachar. I *: *Respondit angelus Domini* [β], *et dixit: Domine exercituum, usquequo non misereberis Ierusalem?* Loquitur ergo angelus Deo.

* Art. 1, 2.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut dictum est *, locutio angeli est per hoc, quod conceptus [γ] mentis ordinatur ad alterum [δ]. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc, nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. – Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid [ε] accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II *Moral.* * quod *angeli lo-*

* Cap. VII [illegible]

α alicui. – aliquibus Pab. – Post aliquando ABCDEGpI et a om. angelus.
β Domini. – Deo Pab.

γ conceptus. – conceptio Pab.
δ alterum. – aliquid ACDE, aliud B.
ε aliquid. – Om. [illegible] et a b.

quuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore est una distinctio bimembris, cum duabus conclusionibus iuxta distinctionis membra. Distinctio est. Aliquid ordinatur ad alterum dupliciter: scilicet active, vel passive. – Ratio distinctionis huius, quare scilicet adducatur, assignatur in littera: quia locutio angelica in ordinatione conceptus ad alterum consistit. – Membra distinctionis declarantur in naturalibus, et humana locutione.

Conclusio prima, iuxta primum membrum, est negativa: Angelus non loquitur Deo, ordinando conceptum respectu Dei active. – Probatur. Deus est principium omnis veritatis et voluntatis: ergo sibi communicative ordinari non potest conceptus aliquis de veritate aut voluntario.

Secunda conclusio, iuxta secundum membrum, est affirmativa: Angelus loquitur Deo, ordinando conceptum suum respectu Dei passive. – Declaratur ex consultatione, et admiratione. – Et confirmatur auctoritate Gregorii.

II. Circa hanc decisionem occurrit dubium: quia distinctio posita, quamvis sit bona, non tamen est sufficiens ad propositum. Datur enim tertius modus ordinis quo conceptus ordinatur ad alterum, quando scilicet ordinatur ad alterum solum ut innotescat, ut dictum est * fieri in simplici locutione unius angeli ad alterum: loquens enim, ut sic, nihil causat in audiente, secundum s. Thomae doctrinam *. Igitur, etc.

* Art. I, 2.

* Cf. *de Verit.*, qu. IX, art. 5, ad 2.

Ad hoc breviter dicitur quod, licet ordinans conceptum suum ad alterum ad hoc solum ut innotescat illi, non se habeat ut agens respectu audientis, quia nec agit in illum, nec praesentat illi activum; habet tamen se ad illum communicative, quia facit praesens visibile, quod, si non faceret, esset illi absens. Et propterea dicitur communicare illi notitiam eius quod ipse concipit. Deo autem repugnat non solum pati ab angelo, sed etiam communicari sibi aliquid ab illo, eadem ratione: quia scilicet sibi repugnat ratio potentiae et imperfectionis cuiusque. Unde hic modus comprehenditur sub primo modo in littera posito. Et ad hoc insinuandum, non dicitur in littera in primo membro, quod ordinatur ut agat, sed quod ordinatur *ut communicet*. Declaravit autem hoc ex ratione ordinis activi et passivi, tum ut a notioribus traderet disciplinam: tum quia communicatio manifestativa quasi agere quoddam est reductive: tum quia in proposito, ut dictum est, aequivalet ipsi agere. Et sic sufficienter responsum est quaesito.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM LOCALIS DISTANTIA OPERETUR ALIQUID IN LOCUTIONE ANGELICA

II *Sent.*, dist. XI, part. II, art. 3, ad 3; *De Verit.*, qu. IX, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus *, *Angelus ubi est, ibi operatur.* Locutio autem est quaedam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

* *De Fide Orth.*, lib. I, cap. XIII, al. XVII. – Cf. lib. II, cap. III.

2. Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae VI * dicitur de Seraphim, quod *clamabat* [α] *alter ad alterum.* Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

* Vers. 3.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. XVI *, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

* Vers. 24.

Respondeo dicendum quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis * patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore: nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic [β] et nunc *, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

* Articulis praecedentibus.

* D. 767.

Ad primum ergo dicendum quod locutio angeli, sicut dictum est *, est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur: et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod [γ] in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

* Art. I, ad 2.

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui [δ] fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus [ε], secundum quod dicit Gregorius, II *Moral.* *: *Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

* Cap. VII, al. IV; in vet. VI.

α) *clamabat.* – *clamat* PG*b*.
β) *hic.* – *hoc* P (D*a*?), *hinc* C.
γ) *quod.* – *quid* codices et *a*. – Pro *ad se ordinatur, est ad se ordinatum* codices.
δ) *qui.* – *quae* PBG*ab*.
ε) *affectus.* – *effectus* PACEpD et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: In locutione angeli nullum impedimentum praestat distantia loci. – Probatur. Locutio angeli consistit in intellectuali operatione: ergo abstrahit omnino a loco et tempore: ergo nihil operatur in ea diversitas loci aut temporis: ergo, etc. – Antecedens patet. – Et prima consequentia probatur ex intelligere nostro: quia scilicet abstrahit, nisi ex parte phantasmatum; quae ibi non sunt. – Secunda vero est per se nota.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM LOCUTIONEM UNIUS ANGELI AD ALTERUM OMNES COGNOSCANT

De Verit., qu. IX, art. 7.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est *. Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

Art. praeced.

2. Praeterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur [α] ab aliis.

3. Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero, pervenit ad omnes angelos: quia, ut Dionysius dicit XV cap. *Cael. Hier.*, *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.* Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari [β] aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

* Art. 1, 2.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium angelorum: et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique angelo: et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

α) *cognoscitur.* – *cognoscetur* ACDE, om. G.

β) *ordinari.* – *ordinare* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Locutionem unius angeli ad alium non omnes percipiunt. – Probatur. Proprium conceptum mentis unus angelus potest ordinare ex aliqua causa ad alterum, et non omnes: ergo percipi potest ab uno, et non ab aliis. – Antecedens probatur: quia ordinatio est voluntaria. – Consequentia probatur: quia per ordinationem percipitur, idest, fit praesens ut percipiatur.

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines *: dictum est enim * quod superiores inferiores illuminant, et non e converso.

* Cf. qu. cvi, Introd.
* Ibid. art. 3.

Et circa hoc quaeruntur octo.

α Primo: utrum omnes angeli α sint unius hierarchiae.

Secundo: utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio: utrum in uno ordine sint plures angeli.

Quarto: utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura.

Quinto: de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto: de comparatione ordinum ad invicem.

Septimo: utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo: utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM OMNES ANGELI SINT UNIUS HIERARCHIAE

Part. III, qu. viii, art. 4; II *Sent.*, dist. ix, art. 3; IV, dist. xxiv, qu. ii, art. 1, qu^a. 2, ad 4; *Ephes.*, cap i, lect. vii.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum, XII *Metaphys.* *, et in III *Politic.* * Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

* S. Th. lect. xii. - Did. lib. XI, cap. x, n. 14.
* Cf. lib. IV, cap. ii, n. 2. - S. Th. lect. i.

2. PRAETEREA, Dionysius dicit, in iii cap. *Cael. Hier.*, quod *hierarchia est ordo, scientia et actio.* Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiae.

3. PRAETEREA, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiae β.

SED CONTRA EST quod Dionysius, vi cap. *Cael. Hier.*, distinguit tres hierarchias angelorum.

RESPONDEO DICENDUM quod hierarchia est *sacer principatus*, ut dictum est *. In nomine autem principatus duo intelliguntur: scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia; secundum quod Augustinus dicit, in XII *de Civ. Dei* *, *duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis angelis* γ *et hominibus, alteram in malis.* – Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent: sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.

* Arg. i.
* Cap. i.

Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit i cap. *Cael. Hier.* Et ideo oportuit δ distingui humanam hierarchiam ab angelica.

Et per eundem modum in angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra *, dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores *. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus ε in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus: et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur,

* Qu. lv, art. 3.
* D. 133.

α) *angeli.* – Om. Pab.
β) *sunt unius hierarchiae.* – Om. codices.
γ) *bonis angelis.* – *angelis bonis* Pab.
δ) *oportuit.* – *oportet* Pab.
ε) *Huiusmodi ... gradus.* – *Huiusmodi autem* (*autem* om. pA) *universalis acceptio* (*adeptio* C, om. B) *cognitionis triplex gradus* AB CEGa, *Huiusmodi autem universalis acceptio triplex* (*secundum tres* sD) *gradus* D, *Secundum huiusmodi autem universalis acceptionem cognitionis triplex gradus* F.

et *quasi in vestibulis Dei collocatur,* ut Dionysius dicit VII cap. *Cael. Hier.* Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur: et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huius-
ζ modi rationes applicantur singulis rebus, et [ζ] prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit,
Art. 6. cum de singulis ordinibus agetur *. Sic igitur dis-
η tinguuntur hierarchiae [η] ex parte multitudinis subiectae.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis Personis hierarchiam quam vocant *supercaelestem.* In divinis enim Personis est quidam [θ] ordo θ naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit III cap. *Cael. Hier., ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere.* Quod absit ut in divinis Personis ponamus.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in praedictis [ι] locis intendit. ι

AD SECUNDUM DICENDUM quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in angelis hierarchiae: sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est *. * In corpore.

AD TERTIUM DICENDUM quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis: non sic autem est in angelis. Unde non est similis ratio.

ζ) *et.* – Omittit P. Pro *hic modus convenit, hic est modus* ACE FG, *hic modus est* editiones *a b. Tertio autem modo... infimae hierarchiae* omittit D.

η) *distinguuntur hierarchiae.* – *distinguitur hierarchia* BCDpA: *Quod plenius... hierarchiae* om. E.

θ) *quidam.* – *quidem* AD.

ι) *praedictis.* – *pluribus* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria: primo, distinguit; secundo, respondet quaesito, iuxta duo distinctionis mem-
Cf. num. IV. bra; tertio, reprehendit errorem quendam *.

Quoad *primum,* distinctio est. Hierarchia potest dupliciter considerari: uno modo, ex parte principis; alio modo, ex parte multitudinis ordinatae sub principe. – Declaratur distinctio ex *quid nominis* hierarchiae: dicit enim *sacrum principatum;* principatus autem haec duo praedicta claudit in se.

II. Quoad *secundum,* sunt conclusiones duae. Prima conclusio, responsiva iuxta primum modum, est affirmativa: Omnes angeli, immo omnes creaturae rationales, sunt unius hierarchiae ex parte principis. – Probatur: quia princeps omnium qui possunt sacrorum esse participes, quales sunt rationales creaturae, est unus Deus gloriosus. – Et confirmatur auctoritate Augustini, ponentis unam civitatem angelorum et hominum bonorum, alteram malorum.

Nec turberis, novitie, ex ista confirmatione ponente duas societates, et tamen adducta ad probandum unitatem societatis. In hac enim auctoritate duo dicuntur. Primum, quod angelorum et hominum participum sacrorum, una est societas: et hoc est ad propositum. Secundum est, quod daemonum et hominum deficientium a sacris, alia est societas: et hoc est ad complementum auctoritatis allatum, et servit aliqualiter proposito, pro quanto etiam haec mala societas est etiam una.

III. Secunda vero conclusio, iuxta secundum modum, est negativa: Angeli nec cum hominibus, nec inter se sunt unius hierarchiae, sed tres inter se constituunt hierarchias, ex parte multitudinis ordinatae. – Ista conclusio habet tres partes: prima est de pluralitate hierarchiae inter angelos et homines; secunda, inter angelos; tertia est de certo numero hierarchiae angelicae. Et probatur quoad primam partem. Unitas principatus ex parte multitudinis, est ex unitate modi passivae gubernationis a principe, et pluralitas ex pluralitate: ergo angeli et homines non sunt unius hierarchiae. – Antecedens probatur inductive in politicis. – Consequentia probatur: quia homines et angeli diversis modis gubernantur. Probatur: quia illi illuminationibus puris, homines vero sub sensibilium similitudinibus, ut patet ex Dionysio.

Secunda vero pars ex eadem auctoritate probatur, inferendo eodem modo: Ergo angeli inter se non sunt unius hierarchiae. – Probatur sequela: quia non eodem modo illuminantur; quia superiores universalius lumen quam inferiores recipiunt.

Tertia autem pars probatur sic. Rationes de quibus angeli illuminantur, possunt in triplici gradu considerari: ergo acceptio cognitionis: ergo sunt tres hierarchiae. – Consequentiae sunt notae ex dictis. – Antecedens declaratur: quia possunt sumi ut sunt a Deo; secundo, ut ab universalibus secundis; tertio, ut a propriis, atque applicatae ad singula. Primus modus convenit primae hierarchiae, ut confirmat Dionysius; secundus secundae; et tertius infimae.

IV. Quoad *tertium* *, errant, et contra intentionem Dio- * Cf. num. I.
nysii loquuntur, ponentes hierarchiam in divinis Personis. – Probatur prima pars: quia hoc sequitur corollarie ex dictis. – Secunda vero: quia hierarchia, apud Dionysium, III ca-
pitulo *, exigit inter supposita habitudinem purgationis, il- * Cael. Hier.
luminationis et perfectionis. Sed haec procul sunt a divinis
Personis. Ergo, etc. – Causa erroris videtur, quia in divinis * naturae, sed non hierarchiae add. P.
Personis est ordo quidam *. Sed ille, etc.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN UNA HIERARCHIA SINT PLURES ORDINES

II *Sent.*, dist. IX, art. 3; IV, dist. XXIV, qu. II, art. 1, qu[a]. 2, ad 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit *, est ordo. Si ergo sunt multi *Cael. Hier. cap. III.
ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

2. PRAETEREA, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed [α] gradus in spiritualibus constituuntur α

α) *Sed.* – *et* Pl.

secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia: quia *nihil ibi singulariter possidetur* *. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

* Magist., II *Sent.*, dist. IX.

3. Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere: nam ordo Diaconorum est *purgativus*, Sacerdotum *illuminativus*, Episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit v cap. *Eccles. Hier.* Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit *ad Ephes.* I *, quod Deus constituit Christum hominem *supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem;* qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra * patebit.

* Vers. 21.
* Art. 6.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est *, una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, alius [β] pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis.

* Art. praeced.

Sed quamvis [γ] multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. – Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius * ponit tres ordines.

* *Cael. Hier.* cap. VI sqq.

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus [δ]: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

Ad secundum dicendum quod in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest: sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quod inferior angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Matth. XI *: *Qui minor est in regno caelorum, maior est* [ε] *illo*, scilicet Ioanne Baptista, quo *nullus maior inter natos mulierum surrexit.* Unde minor angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare, sed [ζ] illuminare et perficere, et altiori modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

* Vers. 11.

β) *alius.* – *et alius* P*ab* hic et sequenti loco.
γ) *quamvis.* – *tamen cum* codices et *a b.*
δ) *unus.* – *unus hierarchiae* B, *unius* edd. *a b.* – *unius* om. BFG.
ε) *est.* – Om. P; *est illo* om. D.
ζ) *sed.* – *sed etiam* G.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore articuli tria: primo, ostenditur diversitas ordinum in qualibet hierarchia, et sic directe respondetur quaesito; secundo, penes quid attenditur ista diversitas; tertio, ostenditur numerus.

Quoad *primum*, ponitur conclusio responsiva: In qualibet hierarchia sunt diversi ordines. – Probatur ex ratione hierarchiae, sic. Una hierarchia est una multitudo ordinata uno modo sub principe: ergo in ea sunt diversi ordines. – Probatur consequentia: quia aliter non esset multitudo ordinata, sed confusa.

Adverte, novitie, quod ad ordinem inter aliqua sequitur diversitas ordinum, pro quanto sequitur diversus ordinatorum gradus: oportet enim in ordine unum esse prius, et aliud posterius. Et sic consurgit duplex ordo: ordo priorum, et ordo posteriorum. Nec refert ad propositum, an unum vel plura sint in ordine priorum aut posteriorum. Sat est quod ex hoc quod multitudo est ordinata, sequitur: Ergo sunt ibi diversi ordines iuxta diversos ordinatorum gradus, alioquin esset confusio.

Quoad *secundum*, diversitas ordinum penes diversa officia et actus. – Probatur ex dispositione ordinum in politicis.

Quoad *tertium:* In qualibet hierarchia sunt tres ordines, summus, medius et infimus. – Probatur dupliciter. Primo, ratione: quia omnis diversitas ordinum penes officia etc., reducitur ad trinarium. Quod probatur: tum quia multitudo perfecta reducitur ad trinarium, principium, medium et finem, ex I *Caeli* *; tum quia in politicis hoc experimur, ubi optimates, nobiles et populus sunt summi, medii et infimi. – Tum auctoritate Dionysii.

* Cap. I, n. 2. – S. Th. lect. II.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN UNO ORDINE SINT PLURES ANGELI

II *Sent.*, dist. IX, art. 3, 5.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli. Dictum est enim supra * omnes angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

* Qu. L, art. 4.

2. Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est *, superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

* Art. praeced.

3. Praeterea, supra * dictum est quod omnes angeli sunt inaequales. Si ergo plures angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis. Et sic non [α] videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

* Cf. arg. 1.

Sed contra est quod Isaiae VI * dicitur, quod Seraphim *clamabant alter ad alterum*. Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

* Vers. 3.

Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas [β] imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit [γ] per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio [δ] corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia: qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit VI cap. *Cael. Hier*. Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum, nisi in communi; secundum quem modum, multi angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, multo [ε] magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno [ζ] ordine: sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, X cap. *Cael. Hier.*, quod in uno et eodem ordine angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam [η] quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae [θ] duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

α) *non.* – Om. P*ab*.
β) *eas.* – *res* ABCDE.
γ) *fit.* – *est* ABCDEF.
δ) *alio.* – *ordine* addunt ABCDE.
ε) *multo.* – *et multo* P*ab*.
ζ) *uno.* – Om. P*ab*.
η) *quam.* – *quod* ABCDFG.
θ) *aliquae.* – *aliae* PG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, est una distinctio bimembris; secundo, sunt duae conclusiones, iuxta membra distinctionis.

Quoad *primum*, distinguitur ly *ordo*. Dupliciter sumitur: communis, et specialis. Et ponitur differentia inter eos, quia communis sequitur incompletam notitiam ordinatorum; specialis vero perfectam. Quod declaratur et ratione: quia notitia imperfecta non distinguit nisi in universali et per pauciora; perfecta vero in singula dividit, omnia perlustrans. Et inductione, in corporibus caelestibus et inferioribus gradibus rerum.

Adverte hic quod differentia inter istos, sicut et inter alias res, potest dupliciter assignari: scilicet secundum se, seu in esse; et quoad nos, seu in cognosci a nobis. In littera utraque differentia tangitur: secundum se quidem, quia alter communis, alter specialis; quoad nos vero, quia iste non cognoscitur nisi perfecte cognitis rebus naturalibus, ille vero imperfecte notis.

II. Quoad *secundum*, ponuntur duae conclusiones responsivae, iuxta hos duos modos accipiendi ordinem applicatos ad angelos. Prima est: Multi angeli sunt in uno ordine nobis noto. – Probatur. Nos non cognoscimus angelos nisi imperfecte, ut Dionysius dicit: ergo nobis non est notus nisi ordo communis comprehendens multos. – Patet sequela ex dictis in distinctione.

Secunda: Quilibet angelus habet proprium ordinem nobis incognitum. – Probatur prima pars a fortiori: quia quaelibet stella habet proprium ordinem et officium. – Secunda vero: quia propria officia ignoramus, ex quorum notitia perfecta resultat cognitio proprii ordinis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DISTINCTIO HIERARCHIARUM ET ORDINUM SIT A NATURA IN ANGELIS

II *Sent.*, dist. IX, art. 7; IV, dist. XXIV, qu. 1, art. 1, qu^a. 1, ad 3.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis. Hierarchia enim dicitur sacer principatus: et in definitione eius Dionysius * ponit quod *deiforme, quantum possibile est, similat.* Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

[* Cael. Hierar., cap. III. - Cf. Eccles. Hier., cap. I.]

2. PRAETEREA, Seraphim dicuntur *ardentes,* vel *incendentes,* ut Dionysius dicit VII cap. *Cael. Hier.* Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia: *diffunditur* enim *in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis,* ut dicitur *ad Rom.* V *. *Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest,* ut Augustinus dicit XII *de Civ. Dei* *. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

[* Vers. 5.] [* Cap. IX.]

3. PRAETEREA, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae: non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est ^α sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

SED CONTRA EST quod Magister dicit, IX dist. II *Sent.*, quod *ordo angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium ^β datorum participatione conveniunt.* Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

RESPONDEO DICENDUM quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. - Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia: quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra * dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

[* Qu. LXII, art. 6. - Vide ibid. resp. ad 3.]

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *est.* - Om. codices.

β) *naturalium.* - *in naturalium* BFG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. - In corpore sunt duae conclusiones responsivae quaesito. Prima est: Distinctio ordinum in angelis per respectum ad finem naturalem, inest a natura. - Secunda est: Distinctio ordinum in angelis per respectum ad finem supernaturalem, inest completive a gratia, inchoative vero a natura.

Hae conclusiones primo probantur quoad id quod supponunt ambae. Supponitur in utraque conclusione quod ordines angelici attendantur et distinguantur in ordine ad finem. Et hoc probatur sic. Ordo multitudinis sub principatu existentis, est ordo gubernationis passivae: ergo est per respectum ad finem. Patet sequela: quia de ratione gubernationis est finem respicere. - Secundo, repetitur distinctio de fine eorum, naturali scilicet et supernaturali. Quae supponitur etiam. - Tertio, ponitur prima conclusio absque probatione, utpote per se nota. - Quarto, ponitur secunda, quoad primam partem: quia per solam gratiam attingi potest talis finis. Quoad secundam vero: quia angelis data sunt gratuita secundum capacitatem naturalium. - Et ex hoc deducitur corollarie differentia inter angelorum et hominum ordines, in ordine ad finem supernaturalem: quod in illis est a gratia completive, et a natura dispositive; in hominibus a gratia tantum. Et hoc quia hominibus non dantur gratuita secundum naturalia, quemadmodum angelis.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ORDINES ANGELORUM CONVENIENTER NOMINENTUR

II *Sent.*, dist. IX, art. 3, 4; III *Cont. Gent.*, cap. LXXX; *Compend. Theol.*, cap. CXXVI; *Coloss.*, cap. I, lect. IV.

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et Virtutes ^α caelestes *. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus approprianter. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum,* et alius *Virtutum.*

[* Cf. Dion., Cael. Hier., cap. V.]

2. PRAETEREA, esse Dominum est proprium Dei; secundum illud Psal. XCIX *: *Scitote quoniam Do-*

[* Vers. 3.]

α) *Virtutes.* - *et Potestates* addit P.

minus ipse est Deus. Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum *Dominationes* vocatur [β].

3. Praeterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen *Principatuum*, et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

4. Praeterea, *Archangeli* dicuntur quasi *Principes Angeli.* Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini *Principatuum.*

5. Praeterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad caritatem pertinet: nomen autem *Cherubim* imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim* et *Seraphim.* – Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaiae vi *; nomen *Cherubim,* Ezech. i **; nomen *Thronorum, Coloss.* i *; *Dominationes* autem et *Virtutes* et *Potestates* et *Principatus* ponuntur *Ephes.* i *; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica Iudae *; nomina autem *Angelorum* in pluribus Scripturae locis.

[* Vers. 2. — ** Cf. cap. x, vers. 15, 20. — * Vers. 16. — * Vers. 21. — * Vers. 9.]

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum [γ] ordinum, considerare oportet quod *propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant,* ut Dionysius dicit vii cap. *Cael. Hier.* Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam [δ] excessum; sicut dictum est * de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participative dicuntur *dii.* – Si ergo aliquid nominari [ε] debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum *substantiam rationalem:* non autem *substantiam intellectualem,* quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque *substantiam sensibilem,* quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus.

[* Qu. xiii, art. 2.]

Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et quod [ζ] omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem: e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius * exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. – Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim * quod *Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quas miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates* [η] *repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt.*

[* Cael. Hier., cap. vii sqq. — * Homil. xxxiv in Evang.]

Ad primum ergo dicendum quod angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit: et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius v cap. *Cael. Hier.* – Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur [θ] ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant.

Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem: et sic omnes caelestes spiritus nominantur [ι] caelestes virtutes, sicut et *caelestes essentiae* *. – Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis: et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, viii cap. *Cael. Hier.*, quod *nomen Virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem,* primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

[* Cf. loc. cit. in arg.]

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius xii cap. *de Div. Nom.* *, *Dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum: sed per participationem, divina eloquia vocant Dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius* [κ] *accipiunt.* Unde et Dionysius dicit in viii cap. *Cael. Hier.*, quod nomen *Dominationum*

[* S. Th. lect. unic.]

β vocatur. – vocantur Pab.
γ angelicorum. – angelorum ABEab.
δ quendam. – Om. ACE.
ε nominari. – denominari ACE.
ζ quod. – Om. F.
η potestates. – arcentur vel addunt Pab. – Pro repelluntur, revelantur CGpAE, debellantur sE, rebellantur La, refraenantur Gregor.
θ dicitur. – dici potest Pab.
ι nominantur. – vocantur ABCDE.
κ eius. – Dei BDEGab.

primo quidem significat *quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione,* sicut plebs subiicitur, *et a tyrannica oppressione,* quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat *quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel oppressorum a tyrannis.* Tertio significat *appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo.* – Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen *Virtutum* [λ] significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod nomen *Dominationis,* et *Potestatis,* et *Principatus,* diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit * [Loc. cit. supra.] quod *quaedam angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, Dominationes vocantur.* – Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud Apostoli *ad Rom.* XIII * [Vers. 2.]: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideo Dionysius dicit * [Cael. Hier., cap. VIII.] quod nomen *Potestatis* [μ] significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quae [ν] a subditis sint agenda. – Principari vero, ut Gregorius dicit * [Loc. cit.], est *inter reliquos priorem existere,* quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX cap. *Cael. Hier.*, quod nomen *Principatuum* significat *ductivum cum ordine sacro.* Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur; secundum illud Psalmi LXVII * [Vers. 26.]: *Praevenerunt principes coniuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum quod *Archangeli,* secundum Dionysium * [Cael. Hier., cap. IX.], medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque: sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi *Principes Angeli:* quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt angeli. – Secundum Gregorium autem * [Loc. cit.], dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus [ξ] divinas iussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quod nomen *Seraphim* non imponitur tantum [o] a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen *ardoris* vel *incendii.* Unde Dionysius, VII cap. *Cael. Hier.*, exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter [π] moventur in Deum. – Secundo vero, virtutem activam [ρ] eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem [σ] fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. – Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant.

Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur a quodam excessu scientiae: unde interpretatur *plenitudo scientiae.* Quod Dionysius exponit * [Cael. Hier., cap. VII.] quantum ad quatuor: primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quod ordo *Thronorum* habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est Thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso.

Exponit autem Dionysius * [Ibid.] nomen Thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm: quia sedes supra terram [τ] elevantur. Et sic ipsi angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. – Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas: quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso: nam ipsi angeli [υ] firmantur per Deum. – Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti [φ] angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. – Quarto, ex figura: quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti [χ] ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

λ) *Virtutum.* – *Virtutis* ABCDEpG; *eius quod ... participationem* om. F.
μ) *Potestatis.* – *Potestatum* ABCEFG.
ν) *quae.* – *quomodo* codices, *quomodo quae* ed. *a.*
ξ) *virtutibus.* – *principibus* codices et *a b.*
o) *tantum.* – Om. ACEFG*ab.*
π) *indeclinabiliter.* – *interminabiliter* B. – Pro *moventur, movetur* codices et *a b.*
ρ) *virtutem activam.* – *virtus activa* codices et *a.*
σ) *similem.* – *sublimem* Pb.
τ) *sedes supra terram.* – *super terram sedes* Pab.
υ) *angeli.* – *alii* P.
φ) *isti.* – *ipsi* Pab. – *eum* om. ABCE.
χ) *aperti.* – *apti* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus: *Angeli* et *Archangeli,* et cetera nomina novem ordinum angelorum.

In corpore tria: primo, ostendit viam veritatis quaesitae inveniendae; secundo, viam ipsam prosequitur; tertio, concludit responsionem ad quaesitum, secundum duas expositiones.

Quoad *primum,* via est cognitio proprietatum ipsorum ordinum. – Probatur: quia nomina ordinum significant proprietates ipsorum. Quod auctoritate Dionysii probatur.

Quoad *secundum,* fiunt quatuor: distinguitur; describuntur membra; comparantur ad nominationem; et applicantur omnia ad angelos. Distinctio est modi realis: aliquid convenit aliquibus ordinatis tripliciter, per proprietatem, per excessum, per participationem. – Descriptiones horum patent. – Proportio eorum ad nominari patet: quia a conveniente modo proprietatis nominandum est, ut patet in homine. – Applicatio ad angelos satis clare quoque ponitur. Quia ponitur et convenientia in perfectionibus, et differentia in modo habendi, et gradus in ipsis perfectionibus habitis. Unde provenit quod una conveniat magis ut proprietas Seraphim quam Thronis, et e converso. Et similiter ut participatum, aut elevatum.

Quoad *tertium,* ponuntur duae viae: altera Dionysii, quod ordines nominantur secundum convenientiam ad spirituales perfectiones; altera Gregorii, quod ordines nominantur secundum convenientiam ad spiritualia ministeria. Patet littera.

II. Sed adverte hic primo, quod iam habetur secundum utramque viam responsio ad quaesita: quia utroque modo conveniens nominatio ostenditur, ex quo secundum propria, nomina imposita sunt; sive illa propria sint perfectiones in se, sive exteriora ministeria. – Secundo, quod via praemissa, etsi primo Dionysii expositioni deservire videatur, servit tamen secundum veritatem utrique: quoniam etiam ministerium, seu officium angelicum, alicui convenit ut proprium, alicui ut participanti, et alicui per excessum. – Tertio, quod istae opiniones non sunt contrariae, sed potius disparatae, ad diversa respicientes. Unde etiam stant simul. – Quid tamen intersit de ordine Virtutum et Principatuum, in sequenti articulo dicetur.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CONVENIENTER GRADUS ORDINUM ASSIGNENTUR

II *Sent.*, dist. IX, art. 3; III *Cont. Gent.*, cap. LXXX; *Compend. Theol.*, cap. CXXVI; *Ephes.*, cap. I, lect. VII; *Coloss.*, cap. I, lect. IV.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent [α] esse inter omnes supremi.

2. Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus: nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

4. Praeterea, Gregorius * ponit Principatus supra Potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit *.

(* Homil. XXXIV in Evang. — * Cael. Hier., cap. IX.)

Sed contra est quod Dionysius ponit *, in prima quidem hierarchia, Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, Thronos ut ultimos; in media vero, Dominationes ut primos, Virtutes ut medios, Potestates ut ultimos; in ultima, Principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

(* Ibid., cap. VII sqq.)

Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius * et Dionysius **, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad Principatus et Virtutes differenter. Nam Dionysius collocat Virtutes sub Dominationibus et [β] supra Potestates, Principatus autem sub Potestatibus et supra Archangelos: Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum et Potestatum, Virtutes vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, *Ephes.* I *, quod Deus constituit [γ] illum, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem:* ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed *ad Coloss.* I *, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt:* ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

(* Loc. cit. supra. — ** Cael. Hier., cap. VII sqq. — * Vers. 20, 21. — * Vers. 16.)

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra * dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis [δ] non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum: scilicet Seraphim et Cherubim et Thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam guberna-

(* Art. I.)

α) *debent.* – *deberent* ADfG.
β) *et.* – Om. ACDEpI et *a*; secundo loco om. ACDEGpI et *a*.
γ) *constituit.* – *instituit* Pab.
δ) *finis.* – *ut finis* codices et *ab*.

tionem sive dispositionem: scilicet [ε] Dominationes, Virtutes et Potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem: scilicet Principatus, Angelos et Archangelos.

In respectu autem ad finem, tria considerari possunt: nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII *Metaphys.* * (* S. Th. lect. XII. - Did. lib. XI, cap. X, n. 1.), potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis: nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum [ζ] primae hierarchiae. Nam Throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt: quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum; sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum.

Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio [η] eorum quae agenda sunt: quod est proprium Dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum: quod pertinet ad Virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint [θ], ut aliqui exequantur: et hoc pertinet ad Potestates.

Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur: et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent: quod ad Archangelos pertinet, ut supra * (* Art. praeced., ad 4.) dictum est.

Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum Personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens: cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo nomine [ι] habent quandam affinitatem cum Dominationibus: nam Throni dicuntur, secundum Gregorium * (* Loc. cit.), *per quos Deus sua iudicia exercet;* accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum: nam cum Potestatum sit ordinationem [κ] subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum [λ] in divinis ministeriis; nam *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis* * (* Aristot. *Ethic.*, lib. I, cap. II, n. 8. - S. Th. lect. II.). Unde dicitur *Dan.* X ** (** Vers. 13.): *Princeps regni Persarum restitit mihi.*

Dispositio etiam [μ] ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum Dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem [ν] Augustinus dicit in III *de Trin.* * (* Cap. IV.), *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum.* Primus ergo ordo post Dominationes dicitur Principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde Potestates, per quas arcentur mali spiritus: sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur *Rom.* XIII * (* Vers. 3, 4.). Post quas sunt Virtutes, quae [ξ] habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli [ο], qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident: et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine Thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est * (* In corpore.).

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut supra * (* Qu. XVI, art. 1; qu. XXVII, art. 3.) dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet

---

ε) *scilicet.* – *idest* edd. *a b*, *in* P.
ζ) *dispositionem ordinum.* – *dispositionem de ordinibus* editio *b*, *dispositionem in ordinibus* P.
η) *definitio.* – *distinctio Pab.*
θ) *impleri possint.* – *et impleri possint* D, *et impleri possunt* F*a*, *impleri possunt* ed. *b.* – Pro *ut aliqui exequantur*, *aliqui exequantur* DEG*ab*, *aliqui exequuntur* A, *exequantur* B, *aliqui executionem* C.
ι) *nomine.* – *ordine* PA.
κ) *ordinationem.* – *ordinem* P.
λ) *et praecipuum.* – *et principium* FGpA et *a*, *praecipuum* ed. *b*, *principium* PC.
μ) *etiam.* – *autem* BCE, *enim* G.
ν) *autem.* – *etiam* BDFG*ab*.
ξ) *quae.* – *quia* codices.
ο) *Archangeli et Angeli.* – *Archangeli* BCEpA, *Angeli et Archangeli Pab.* – Pro *qui*, *quia* codices.

dilectioni: superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt,
* Loc. cit. si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius * Principatuum nomen ex hoc, quod *bonis spiritibus praesunt:* et hoc convenit Virtutibus, secundum quod in nomine Virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus est: de graduatione ipsorum ordinum, quis prior, et quis posterior.

In corpore tria: primo, ponitur differentia inter Dionysium et Gregorium; secundo, tractatur opinio Dionysii; tertio, Gregorii.

Quoad *primum,* tria: scilicet convenientia; differentia; et fundamentum utriusque partis ex Scriptura.

Quoad *secundum,* tria. Primo, qui ordines in qua hierarchia, ex rationibus hierarchiarum, sic. Hierarchiae sic differunt: prima rationes in Deo; secunda in causis universalibus; tertia in applicatione ad effectus. Ergo prima de fine universali; secunda de universali dispositione; tertia de executione est. Ergo ordines respicientes Deum in prima; universale regimen, in secunda; et executionem, in tertia ponuntur. Prima sequela confirmatur: quia illa tria in omni operatione inveniuntur. – Secundo, ipsi ordines in singulis hierarchiis positi, inter se graduantur ex triplici respectu ad Deum; et totidem ad regimen universale; et totidem ad executionem. – Tertio, confirmatur assignata graduatio: quia *supremum infimi attingit infimum supremi* *. Et declaratur in ordinibus, summo respectu Spiritus Sancti, et septimo et sexto, et quarto et tertio. Omnia clara sunt in littera. * Cf. Dionys. *de Div. Nom.*, cap. VII. - S. Th. lect. IV.

Quoad *tertium,* ponitur clare ratio ordinum infra Dominationes, ex ordine eorum circa quae agunt: scilicet angelis bonis, malis, natura corporali, magnis nuntiis, et parvis. Et confirmatur ordo auctoritate Augustini. Omnia clara sunt.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ORDINES REMANEBUNT POST DIEM IUDICII

II *Sent.*, dist. XI, part. II, art. 6; IV, dist. XLVII, qu. I, art. 2, qu[a] 4; I *Cor.*, cap. XV, lect. III.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iu-
* Vers. 24. dicii. Dicit enim Apostolus, I *ad Cor.* XV *, quod Christus *evacuabit omnem Principatum et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri:* quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione, in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Praeterea, ad officium angelicorum ordi-
α num [α] pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium: quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

* Vers. 14. 3. Praeterea, Apostolus dicit, *ad Hebr.* I *, de angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*: ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines angelorum.

* Vers. 20. Sed contra est quod dicitur *Iudic.* V *: *Stellae manentes in ordine et cursu suo*: quod exponitur
* In Glossa interlin. de angelis *. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari: scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra * dictum est. Et utra- * Art. 4.
que differentia semper in angelis remanebit. Non
enim posset naturarum differentia ab eis auferri [β], β
nisi eis corruptis: differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis.

Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem: remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli, dicentis, *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum quod actiones angelorum super alios angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praece-

α) *angelicorum ordinum.* – *angelorum* Pab.

β) *posset ... auferri.* – *naturarum differentiae ab eis auferri, possent* (*posset* ed. a) Pab.

dentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis oblivisceretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. – Sic igitur, cum inferiores angeli rationes γ divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum δ, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis ε conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quod, etsi ζ post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

γ) *rationes.* – *rationem* P*(b?)*.
δ) *superiorum.* – *superiori* ABCDE.
ε) *cognitionis.* – Om. codices et *a*.
ζ) *etsi.* – *si* ABCDE*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, distinguit; secundo, respondet.

Quoad *primum,* distinctio. Ordo angelicus habet duo: distinctionem graduum, et executionem officiorum.

Quoad *secundum,* responsio consistit in duabus conclusionibus. Prima est simpliciter affirmativa: Ordines remanebunt quoad distinctionem graduum. – Probatur. Distinctio graduum inest a differenti gratia et natura: ergo semper erit. Tenet sequela: quia differentia naturae et gratiae semper erit. Probatur: quia illa tolli non potest nisi naturis corruptis; haec est secundum praecedens meritum.

Secunda est: Ordines, quoad executionem officiorum, partim remanebunt, et partim non. – Probatur et declaratur utraque pars. Probatur. Remanebunt ut in fine, cessabunt ut ad finem: ergo. – Declaratur exemplo officiorum militum: remanent ut in triumpho; cessant ut in acie.

II. Responsionem ad secundum notato diligenter: quoniam mirabile quid dicit de dependentia luminis angelici. Quod, quia non de naturali, sed gratuito dicitur, de quo *sola fides sufficit,* cum veneratione suscipiendum est. Praestat namque in his ab excellentioribus persuaderi, quam temere secundum vires iudicare ingenii proprii.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM HOMINES ASSUMANTUR AD ORDINES ANGELORUM

II *Sent.,* dist. ix, art. 8.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Praeterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo α non transferentur ad ordines angelorum.

3. Praeterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat, *super Matth.* * [* Hom. XXVIII, al. XXIX.] Ergo non videtur β quod animae sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. xxii * [* Vers. 30.], de sanctis, quod *erunt sicut angeli Dei in caelo.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * [* Art. 4, 7.] dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum: quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam * [* Eustratius. – Cf. s. Th. II *Sent.*, dist. ix, art. 8.] considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem angelorum. Quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae xx * [* Vers. 36.], quod filii resurrectionis erunt aequales angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis: completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate γ Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis aequentur secundum singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum. – Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII *de Civ. Dei* * [* Cap. ix.], quod *non erunt duae societates hominum et angelorum, sed una: quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo.*

Ad primum ergo dicendum quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra * [* Art. 4; qu. lxii, art. 6.] dictum

α) *Ergo.* – *homines* addit B.
β) *videtur.* – *dicendum* add. codd. – Iidem pro *transferantur, transferentur.*
γ) *liberalitate.* – *libertate* PE*ab*.

est. Et ideo sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

AD SECUNDUM DICENDUM quod angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non ministrant humana, *nec rebus vivorum intersunt*, ut Augustinus dicit in libro *de Cura pro Mortuis agenda* *. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis [δ], huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel daemones arcendo, vel aliquid [ε] huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit *.

* Cap. XIII, XVI.

* Cap. XVI.

AD TERTIUM DICENDUM quod homines ad poenam daemonum transferri, non est erroneum: sed quidam erronee posuerunt daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

δ) *vivis vel mortuis*. – *pro vivis vel pro mortuis* B.

ε) *aliquid*. – *aliquid aliud* ADEG, *aliud* C.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria: primo, distinguitur; secundo, respondetur iuxta unum distinctionis membrum; tertio, respondetur iuxta secundum membrum.

II. Quoad *primum*, distinctio est. In ordinibus angelorum concurrunt duo: scilicet conditio naturae, et dona gratiae; ut patet ex dictis.

Quoad *secundum*, conclusio prima responsiva quaesito est negativa: Homines non possunt assumi ad ordines angelorum, quoad gradum naturae. – Probatur. Semper remanebit naturarum angeli et hominis diversitas: ergo nunquam haec ascendet ad gradum illius.

Quoad *tertium*, tria principaliter fiunt: destruuntur scilicet duae opiniones; et ponitur conclusio responsiva quaesito. Prima opinio est, quod homines non assumuntur ad ordines angelorum, etiam secundum gradum gloriae. Et motivum eius est distantia naturarum. – Haec refellitur in se quidem, ex auctoritate Evangelii. In sua autem radice, ex ratione: quia distantia naturae non concurrit nisi materialiter, donum vero gratiae completive; nec hoc oportet respondere naturae, sed libertati divinae.

Secunda vero opinio est, quod aliqui assumuntur ad ordines angelorum, ut virgines vel perfecti; alii non. – Et hoc retunditur auctoritate Augustini.

Conclusio autem responsiva, quae secundum litterae ordinem in medio harum opinionum locatur, est: Homines indifferenter ad ordines angelorum assumuntur. – Probatur. Tantam gloriam mereri ex dono gratiae possunt, ut angelis aequentur secundum gradus singulos angelorum: ergo.

III. Nota hic quod homines assumi ad ordines angelorum, duo includit. Unum est, quod constituant cum angelis unam societatem. Et hoc modo omnes homines sancti assumuntur ad ordines angelorum, sive sint maioris gloriae quam aliquis angelus, sive aequalis, sive minoris quam omnes angeli; ita quod ex angelis et hominibus, etiam inferioribus omnibus angelis, quorum magnam rationabile est fore multitudinem, una integrabitur societas. Et in hoc erravit secunda opinio, quae solos perfectos quasi mixtos inter angelos posuit; minus vero perfectos quam angelos, quasi separatos segregavit in aliam societatem. Nec advertit quod latitudo ordinis gratiae maior est latitudine ordinis naturae, et quod non idem ponitur limes utrobique.

Alterum est, quod perveniant ad gradus gloriae quibus potiuntur angeli. Et hoc modo non omnes homines assumuntur ad ipsos angelorum ordines: sed quidam supra ipsos, ut beata Virgo; quidam ad ipsos, ut Apostoli et perfecti, etc.; et quidam infra ipsos, ut rationabiliter sunt omnes pueri post baptisma statim evolantes, et alii multi.

QUAESTIO CENTESIMANONA

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cvi. Introd.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum *.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ordines sint in daemonibus.

Secundo: utrum in eis sit praelatio.

Tertio: utrum unus illuminet alium.

Quarto: utrum subiiciantur praelationi [α] bonorum angelorum.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ORDINES SINT IN DAEMONIBUS

II *Sent.*, dist. vi, qu. i, art. 4; IV, dist. xlvii, qu. i, art. 2, qu^a. 4; *Ephes.*, cap. vi, lect. iii.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in daemonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro *de Natura Boni* *; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

* Cap. iii.

2. Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus: cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in daemonibus non sunt ordines.

3. Praeterea, daemones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina [β] singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel Throni, vel Dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, *ad Ephes.* ult. *, quod *est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.*

* Vers. 12.

Respondeo dicendum quod, sicut iam * dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum: scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae [γ], sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae [δ], sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra * posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus: quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit *.

* Qu. cviii, art. 4, 7, 8.

* Qu. lxii, art. 3.

* *De Div. Nom.*, cap. iv. - S. Th. lect. xix.

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine [ε] bono, ut supra * habitum est. Et ideo daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

* Qu. xlix, art. 3.

Ad secundum dicendum quod ordinatio daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra: utitur enim daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis daemonum, non est sacra: quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem Thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem Dominationum importat libertatem quandam: quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

α) *praelationi.* – *praelationibus* P*ab*.
β) *nomina.* – *vocabula* B.
γ) *gloriae.* – *consummatae* addit B.
δ) *imperfectae.* – Om. ACEFG*ab*, *in eis* sD; *Si autem ... daemones fuerunt* om. pD.
ε) *sine.* – *nisi in* FG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, distinguitur; secundo, respondetur quaesito iuxta singula distinctionis membra.

Quoad *primum*, distinctio est. Ordines dupliciter: quoad naturam, et quoad gratiam. Et sic dupliciter: vel consummatam, vel meritoriam. Sunt igitur tria membra: ordo secundum naturam, secundum gratiam meritoriam, et secundum gloriam. Patent ex dictis.

Quoad *secundum*, sunt tres conclusiones responsivae. Prima: Daemones neque sunt, neque fuerunt in ordinibus, secundum statum gloriae. Et haec patet. – Secunda: Daemones non sunt, sed fuerunt in ordinibus, secundum statum gratiae meritoriae. Haec patet expositione superius facta de angelis creatis in gratia. – Tertia: Daemones perseverant in ordinibus secundum naturae conditionem. Probatur: quia naturalia non sunt ablata per peccatum, ut Dionysius dicit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN DAEMONIBUS SIT PRAELATIO

Supra, qu. LXIII, art. 8; II *Sent.*, dist. VI, qu. I, art. 4; IV, dist. XLVII, art. 2, qu^a. 4.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in daemonibus non sit praelatio. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

2. PRAETEREA, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud *Prov.* XIII *: *Inter superbos semper sunt iurgia.* Ergo in daemonibus non est praelatio. * Vers. 10.

3. PRAETEREA, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam: quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam: quia sic superiores daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in daemonibus.

SED CONTRA EST quod dicit Glossa *, I *ad Cor.* XV: *Quandiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt.* * Ordin., ad vers. 24.

RESPONDEO DICENDUM quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus: quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis * quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit quod sit in eis praelatio. — Convenit etiam [α] hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, quae *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter,* ut dicitur *Sap.* VIII *. * Art. praeced. * Vers. 1.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod praelatio daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod concordia daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores [β] viribus vident.

AD TERTIUM DICENDUM quod daemones non sunt aequales secundum naturam: unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum: quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.

α) *etiam.* — *enim* P.

β) *potiores.* — *pccôres* ed. *a*, *peccatores* ed. *b*, *potentiores* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. — In corpore una conclusio affirmative responsiva quaesito: In daemonibus est praelatio. — Probatur dupliciter. Primo, naturae daemonum sunt subordinatae: ergo actiones eorum sunt sub invicem ordinatae: ergo in eis est praelatio. — Antecedens patet. — Consequentia probatur dupliciter. Primo, quia actio sequitur naturam: ac per hoc, naturam subditam sequitur actio subdita. Secundo, quia hoc testantur corpora superiora et inferiora. — Secunda vero consequentia probatur ex ratione praelationis: quia scilicet consistit in hoc, quod actio sit subdita actioni.

Secundo probatur conclusio sic. Divina sapientia *attingit a fine* etc.: ergo nihil relinquit inordinatum: ergo congruit sibi etiam in daemonibus ordinem praelationis secundum naturam instituere.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM IN DAEMONIBUS SIT ILLUMINATIO

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in daemonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus daemon potest alteri veritatem manifestare: quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores daemones possunt inferiores illuminare.

2. PRAETEREA, corpus quod superabundat in [γ] lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores daemones possunt inferiores illuminare.

SED CONTRA, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra * dictum est. Sed purgare non convenit daemonibus; secundum illud *Eccli.* XXXIV *: *Ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare. * Qu. CVI, art. 1, arg. Sed contra; [illegible] * Vers. 4.

γ) *in.* — Om. P.

RESPONDEO DICENDUM quod in daemonibus non potest esse illuminatio proprie [β]. Dictum est enim supra * quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia [γ] autem manifestatio veritatis potest esse locutio; sicut cum unus angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum [δ], sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

* Qu. CVII, art. 2.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis neque in daemonibus: quia, sicut supra * dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

* Qu. LV, art. 2; qu. LVIII, art. 3; qu. LXXIX, art. 2.

β) *proprie.* – Om. codices et *a*.
γ) *Alia.* – *Alias* ABCDGpF et *a b*.
δ) *ad Deum.* – *in Deum* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore est una conclusio responsiva quaesito negative, cum una annexa secundario. Responsiva est: In daemonibus non est illuminatio.

Probatur. Perversitas daemonum habet ut unus non ordinet ad Deum alium, sed abducat: ergo non illuminat. – Probatur sequela: quia illuminatio est manifestatio in ordine ad Deum; ut patet ex differentia assignata inter duplicem manifestationem, scilicet illuminationem et locutionem.

Annexa vero conclusio est, quod in daemonibus est quaedam manifestatio veritatis ad invicem. – Probatur: quia est in eis locutio.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM BONI ANGELI HABEANT PRAELATIONEM SUPER MALOS

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod boni angeli non habeant praelationem super malos. Praelatio enim angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non habent praelationem [α] super malos.

2. PRAETEREA, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi [β] bonorum angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

3. PRAETEREA, praelatio angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra * dictum est. Sed si daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi daemones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni angeli praelationem habent super omnes malos.

* Art. 2.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod *spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum.* – Et Gregorius dicit * quod *Potestates dicuntur* [γ] *angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt.*

* Cap. IV.
* Homil. XXXIV in Evang.

RESPONDEO DICENDUM quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant: illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo [δ] propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli: qua perfectione daemones privantur. Et ideo boni angeli super malos praelationem habent, et [ε] per eos reguntur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum: sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt: quia ordinant eas ad Deum. Ex parte vero daemonum, non sunt illuminationes: quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

AD SECUNDUM DICENDUM quod sancti angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

AD TERTIUM DICENDUM quod angelus qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divi-

α) *habent praelationem.* – *sunt praelati* Pab.
β) *praelationi.* – *praelationibus* Pab.
γ) *dicuntur.* – *sunt* Pab. – Pro *ditioni*, *iurisdictioni* ABD.
δ) *Deo.* – *ideo* BCDEpA, *ideo Deo* sA. – *et* post *perfectio* omittunt BG.
ε) *et.* – *et mali* B.

nae iustitiae, cui inhaerent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines, *spiritualis iudicat omnia,* ut dicitur I *ad Cor.* II *. Et Philosophus dicit, in libro *Ethic.* **, quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.*

* Vers. 15.
** Lib. III, cap. IV, n. 6: s. Th. lect. X. - Lib. X, cap. V, num. 10: s. Th. lect. VIII.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Boni angeli praelati sunt malis, et eos regunt. – Probatur. Praelatio primo convenit Deo, participative autem creaturis: ergo creaturae perfectiores habent influentiam super alias: ergo sancti angeli super daemones.

Antecedens est per se notum. – Consequentia prima probatur: quia sunt Deo propinquiores. – Secunda vero: quia maxima perfectio, et maxime appropinquans Deo, est status fruitionis, in quo sunt angeli, quo privantur daemones.

QUAESTIO CENTESIMADECIMA

DE PRAESIDENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cvi, Introd.

Deinde considerandum est de praesidentia angelorum super creaturam corporalem *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis administretur per angelos.

Secundo: utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum.

Tertio: utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto: utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM CREATURA CORPORALIS ADMINISTRETUR PER ANGELOS

III *Cont. Gent.*, cap. LXXVIII, LXXXIII; *De Verit.*, qu. v, art. 8.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent [α] gubernari ab aliquo praeside: ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Praeterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra * dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

* Qu. cviii, art. 2.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem.* – Et Gregorius dicit, in IV *Dial.* *, quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.*

* Cap. iv.

* Cap. vi.

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem [β] regis. Et in angelis etiam est dictum * quod superiores angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. – Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

* Qu. lv, art. 3; qu. cvi, art. 1; qu. cviii, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur: quia proprium corporis est quod non agat nisi motum [γ]. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit * quod corpora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium. – Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

* *Metaphys.* lib. XI, cap. viii, n. 2, 3. – S. Th. lib. XII, lect. ix.

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores *: et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas

* Cf. qu. l, art. 3.

α) *habent ... indigent.* – *habet ... indiget* codices, *habent ... indiget* ed. *a*.

β) *per potestatem.* – *a potestate* P.

γ) *motum.* – *per motum* PBE.

circa diversa * . – Aristoteles autem posuit ** quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius: et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia. – Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim * cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *Intelligentiam agentem* *.

* Cf. qu. XXII, art. 3. – ** Cf. qu. L, art. 3. – * *Metaph.*, tract. IX, cap. IV, V. – * Ibid., cap. III.

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversis rebus [δ] corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.* *: *Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam.* – Et Damascenus dicit *: *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praeerant terrestri ordini.* – Et Origenes dicit *, super illud *Num.* XXII *, *Cum vidisset asina angelum,* quod *opus est mundo angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis.* Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeat [ε] ad praesidendum animalibus quam plantis: quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit.

* Qu. LXXIX. – * *De Fide Orth.*, lib. II, cap. IV. – * Homil. XIV *in Num.* – * Vers. 23.

Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem: quia, sicut supra * dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium *, ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam [ζ] miracula fiunt.

* Loc. cit. in arg. – * Homil. XXXIV in Evang.

δ) *diversis rebus.* – *diversas rebus* P. Ante *substantias* PF omittunt *diversas.*

ε) *se habeat.* – *habeat* codices et *a*, *habebat* ed. *b.*

ζ) *etiam.* – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Omnia corporalia reguntur per angelos. – Probatur dupliciter. Primo, ratione. Omnis potestas particularis regitur per universalem: potestas corporea est particularis, angelica universalis: ergo corporea regitur per angelicam. – Maior probatur inductive, in humanis, et in angelicis. – Minor probatur: quia corporea vis est hic, ad materiam, etc.; angelica autem absoluta et intellectualis.

Secundo, auctoritate Sanctorum et philosophorum.

II. In responsione ad secundum et tertium, adverte quod angelos habere immediatam praesidentiam super corpora inferiora, contingere potest uno modo, ut angeli sint distributi secundum numerum specierum, ad explenda naturalia opera. Et hoc fuit Platonicum: et reprobatur. – Secundo modo, ut angeli sint distributi iuxta specierum quidem numerum, sed non ad opera naturalia, sed propter divina mysteria supernaturalia explenda. Et hoc cum magna reverentia et dexteritate interpretatur ponendum divus Thomas in littera, si sanctos Doctores nominatos ibi sequi volumus. – Tertio modo, ut non iuxta numerum specierum praesint, sed unus praesit omnibus inferioribus, ad naturalia opera. Et hoc fuit Avicennae: et reprobatur hic, et in articulo sequenti, et alibi *. – Quarto modo, ut aliqui angeli sint deputati praesidentiae corporalium, non iuxta numerum specierum, sed potius secundum numerum modorum quibus res corporeae divinae subsunt regulae in ordine ad praedestinationis finem. Et haec via, iudicio meo, est secundum propriam mentem s. Thomae; ut colligere possum et hinc, et ex aliis locis *. Unde in responsione ad secundum, assertive ponit pluraliter angelos oportere praesidere his corporibus propter mysteria divina explenda. Numerum autem eorum iuxta numerum specierum, recitative tantum, et ad bonum motivum reducendo, et sustentabilem ostendendo, affert, et nunquam asserit; ut patet ex modo loquendi: *Hoc,* inquit, *non est ponendum propter hoc* etc.; ubi se directorem magis quam assertorem illius opinionis, evidenter ostendit.

* Cf. II *Sent.*, dist. VII, qu. III, art. 1; *de Pot.*, qu. VI, art. 3. – * Cf. qu. CXIII, art. 2, ad 1; II *Sent.*, dist. XI, part. I, art. 3.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM MATERIA CORPORALIS OBEDIAT ANGELIS AD NUTUM

Supra, qu. LXV, art. 4; qu. XCI, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. CIII; *De Pot.*, qu. VI, art. 3; *De Malo*, qu. XVI, art. 9; *Quodl.* IX, qu. IV, art. 5; *Galat.*, cap. III, lect. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum. Maior est enim virtus angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae [α] obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus [β] corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut [γ] cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua

α) *animae.* – [illegible] PF.

β) *virtus.* – *materia* Pab.

γ) *sicut.* – *patet* [illegible] Pb.

angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. PRAETEREA, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est *: et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex ratione artis [δ]. Ergo forma substantialis, quae est principalius [ε] in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, angelis.

* Art. praeced.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *: *Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.*

* Cap. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod Platonici posuerunt * formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis *: quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit * omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione Intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas. – Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut Philosophus probat in VII *Metaphys.* *, hoc quod proprie fit, est compositum: hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse.

* Cf. *Phaedonis* cap. XLIX; *Timaeum* (Did. vol. II, pag. 218).
* D. 642.
* *Metaph.*, tract. IX, cap. V.
* S. Th. lect. VII, VIII. – Did. lib. VI, cap. VIII, n. 3, 4; cap. IX, n. 7.

Manifestum est autem quod factum est simile facienti: quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito: vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab angelo.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod anima nostra unitur corpori ut forma: et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

AD SECUNDUM DICENDUM quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo: sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

AD TERTIUM DICENDUM quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam angelis [ζ] ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret: cum reducere materiam in actum formae substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

δ) *ex ratione artis.* – *ex ratione artificis* editio *a*, *ex virtute artificis* P*b*.

ε) *principalius.* – *principalis* ABCDE.

ζ) *angelis.* – Ante *obedire* ed. *b*; ubi etiam P, sed *angelo*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, opiniones ad partem affirmativam; secundo, simul destruitur pars affirmativa, et construitur negativa, et sic respondetur quaesito negative.

Quoad *primum*, referuntur opiniones Platonis et Avicennae, quod materia corporalis obedit substantiis immaterialibus ad mutationem formalem.

Quoad *secundum*, ponitur conclusio negativa, quod materia corporalis non obedit angelis immediate ad transmutationem formalem. – Et probatur ex duabus propositionibus, scilicet, *Compositum ex materia et forma tantum fit;* et, *Omne quod fit, fit a sibi simili.* Ex his enim sequitur quod transmutatio formalis est a solo composito; aut ex eminentius continente in se ipsum compositum, scilicet materiam et formam, quod est solus Deus; ut superius * deducta sunt omnia.

* Qu. LXV, art. 4.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CORPORA OBEDIANT ANGELIS AD MOTUM LOCALEM

De Pot., qu. VI, art. 3; *De Malo*, qu. XVI, art. 1, ad 14; art. 10; *Quodl.* IX, qu. IV, art. 5; *In Iob*, cap. 1, lect. III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur α formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est *. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

(Art. praeced. - Cf. qu. LXV, art. 4; qu. XCI, art. 2.)

2. PRAETEREA, in VIII *Physic.* * probatur quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

(Cap. VII, n. 1-8. - S. Th. lect. XIV.)

3. PRAETEREA, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

(Cap. VIII, IX.)

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut Dionysius dicit VII cap. *de Div. Nom.* *, *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum:* ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII *Physic.* *: cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde β videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

(S. Th. lect. IV.) (* Loc. cit. - Did. n. 5, 6.)

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas: sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae *. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

(* D. 628.)

AD SECUNDUM DICENDUM quod angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

AD TERTIUM DICENDUM quod angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

α) *localis ... sequitur.* – *locales ... sequuntur* ACDE. | β) *Unde.* – *ut* ABCDEG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. – Probatur tripliciter. Primo, ratione. *Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum:* ergo natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori: ergo natura corporalis in sui supremo attingitur a spirituali: ergo secundum motum localem. – Antecedens est Dionysii. – Prima consequentia est evidens. – Secunda probatur: quia natura corporalis est infra spiritualem. – Tertia vero probatur: quia motus localis est perfectissimus omnium motuum. Quod probatur: quia mobile localiter, ut sic, non est in potentia ad aliquid intrinsecum, sed extrinsecum tantum.

Secundo, probatur auctoritate philosophorum. – Tertio, experientia, qua corpus videmus moveri ab anima principaliter secundum locum.

II. Circa haec, esset discutiendum quomodo, et unde motus localis est perfectissimus omnium motuum. Sed quoniam hoc spectat ad VIII *Physicorum*, ideo vide ibi, et in quaestione extravagante.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI POSSINT FACERE MIRACULA

Infra, qu. CXIV, art. 4; III *Cont. Gent.*, CII, CIII; *De Pot.*, qu. VI, art. 3, 4; *Compend. Theol.*, cap. CXXXVI; Opusc. XI, *Resp. de XXXVI Artic.*, art. XV, XVI, XVIII; *In Ioan.*, cap. X, lect. V.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregorius *: *Virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula* α *frequentius fiunt.*

(Hom. XXXIV in Evang.)

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, in libro *Octoginta trium Quaestionum* *, quod *magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae.* Sed magi faciunt miracula per

(* Qu. LXXIX.)

α) *miracula.* – *mirabilia* Pab.

hoc quod *exaudiuntur a daemonibus*, ut ipse alibi in eodem libro * dicit. Ergo daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

* Lib. XXI *Sent.*, sent. IV (inter suppos. Aug.).

3. Praeterea, Augustinus in eodem libro [β] * dicit quod *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur*. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo angeli et daemones possunt facere miracula.

* Lib. XXI *Sent.*, loc. cit.

4. Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causae. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo *: *Qui facit* [γ] *mirabilia magna solus.*

* Ps. cxxxv, vers. 4.

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis: quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quod angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit; sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid [δ] agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est *, cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam [ε] nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri *per privatos contractus:* quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam iustitiam*. Mali autem Christiani *per signa publicae iustitiae,* sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quod, licet angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae: quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est *.

* Ibid.

β) *in eodem libro.* – Om. edd. *a b; qu.* LXXIX addit P.
γ) *facit.* – *facis* ABDEG.
δ) *huiusmodi aliquid.* – *aliquid huiusmodi* B, *aliquid aliud huiusmodi* ceteri.
ε) *creatam.* – *creaturae* ABCDEpG et *a*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Angeli non possunt virtute propria miracula facere.

Probatur. Miraculum est praeter ordinem naturae creatae, non alicuius, sed omnis: quidquid fit a quacumque creatura virtute propria, non fit praeter ordinem totius naturae creatae: ergo nullum factum a creatura est miraculum.

Maior probatur, quoad secundam partem: quia alias proiectio lapidis sursum esset miraculum. – Minor vero: quia quod fit virtute creata propria, fit secundum ordinem illius virtutis.

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines * [Cf. qu. cvi, Introd.]. Et primo, quantum [α] possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum * [Qu. cxii.]; tertio, quomodo custodiant homines ** [Qu. cxiii.]. Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.
Secundo: utrum possit immutare affectum eius.
Tertio: utrum possit immutare imaginationem eius.
Quarto: utrum possit immutare sensum eius.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELUS POSSIT ILLUMINARE HOMINEM

III *Cont. Gent.*, cap. LXXXI; *De Verit.*, qu. XI, art. 3; *De Malo*, qu. XVI, art. 12; *Quodl.* IX, qu. IV, art. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem: unde Dionysius, in *Eccles. Hier.* * [Cap. III.], illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud *ad Ephes.* II * [Vers. 8.]: *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.

2. Praeterea, super illud *Rom.* I * [Vers. 19.], *Deus illis manifestavit,* dicit Glossa * [Ordin. Aug., et Interlin.] quod *non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam* [β] *Deus illis revelavit per opus suum,* scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio [γ] naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Praeterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat, in IV cap. *Cael. Hier.*, quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis [δ]. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra * [Qu. cvi, art. 1; cvii, art. 2.] dictum est. Ergo homines illuminantur per angelos.

Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra * [Qu. cix, art. 2; qu. cx, art. 1.] dictum est; sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines, qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra * [Qu. cvi, art. 1.] quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur: scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra * [Ibid.] dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere: quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra * [Qu. lxxxiv, art. 7.] dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. *Cael. Hier.*, quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* – Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; *nullus* enim *credit nisi volens,* ut Augustinus dicit * [In Ioan., tract. XXVI.]. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo. – Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu,* ut dicitur *Rom.* X * [Vers. 17.]; sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. – Et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est * [In corpore.]. – Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus

α) *quantum.* – *utrum* D, *quaeritur utrum* Pab.
β) *etiam.* – Om. Pb.
γ) *ratio.* – *et ratio* ABCEFG.
δ) *angelis.* – *ut supra dictum est* addunt Pab.

fuerit fortior. Et sic per angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

AD TERTIUM DICENDUM quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae: et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii: et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, respondet directe quaesito affirmative; secundo, tractat modum illuminationis.

Quoad *primum*, conclusio est: Homines illuminantur per angelos. – Probatur, et manifestatur. Probatur. Divinae providentiae ordo habet ut actionibus superiorum subdantur inferiora: ergo homines angelis. Tenet sequela: quia inferiores sunt. – Manifestatur vero a simili: sicut angeli inferiores illuminantur per superiores, ita homines per angelos.

II. Quoad *secundum*, conclusio est: Modus utriusque illuminationis est quodammodo similis, et quodammodo diversus. – Probatur et declaratur simul utraque pars. Similis quidem est quoad numerum capitum, et quoad alterum caput. Quoad numerum quidem capitum: quia sicut angeli illuminantur ex duobus capitibus, scilicet ex parte intellectus, et ex parte specierum; ita etiam homines ex duobus capitibus illustrantur ab angelis. Quoad alterum vero caput: quia eodem modo illuminatur angelus et homo ex parte intellectus, scilicet per viam confortationis descendentis ab obiecto ut illustrato a superiori, ut superius declaratum est *. – Dissimilis autem est quoad reliquum caput, scilicet ex parte specierum: quoniam angelus illuminatur propositione particulatorum conceptuum intelligibilium; homo vero applicatione similitudinum sensibilium. Probatur ratione, et auctoritate. Ratio est: quia naturale est homini cognoscere per phantasmata. Auctoritas Dionysii. – Omnia in littera clara sunt, quamvis non hoc ordine.

* Vid. cit. qu. cvi, art. 1, Comm. n. v, vi.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANGELI POSSINT IMMUTARE VOLUNTATEM HOMINIS

Supra, qu. cvi, art. 2; Iª IIªᵉ, qu. lxxx, art. 1; II *Sent.*, dist. viii, art. 5; III *Cont. Gent.*, cap. lxxxviii, xcii; *De Verit.*, qu. xxii, art. 9; *De Malo*, qu. iii, art. 3, 4; *In Ioan.*, cap. xiii, lect. 1.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud *Hebr.* I *, *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa * quod *ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt.* Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

* Vers. 7.
* Ordin.

2. PRAETEREA, Beda dicit * quod *diabolus non est immissor* [α] *malarum cogitationum, sed incensor.* Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor: dicit enim in II libro *, quod *omnis malitia et immundae passiones ex daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessi.* Et pari ratione, angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

* *Super Matth.*, cap. xv, vers. 11. – Cf. Hieron. in eund. loc.
* Cap. iv.

3. PRAETEREA, angelus, sicut est dictum *, illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab angelo; ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati: quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

* Art. praeced.

SED CONTRA EST quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud *Prov.* xxi *: *Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud.*

* Vers. 1.

RESPONDEO DICENDUM quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis [β] in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum [γ], secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam [δ] solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis [ε], ut supra * dictum est. – Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

* Qu. cvi, art. 2.

α) *immissor.* – *solum* addunt codices et P*ab*; ante *incensor* PABCDE*b* add. *etiam.* Cf. Bedam et Hieron. loc. cit.
β) *voluntatis.* – *volentis* ACEG(BD?) et *a b.*
γ) *ad appetendum.* – *appetendum* BD.
δ) *sic etiam.* – *etiam* ACEG, *ita* sD, *hoc etiam* F, *sic* PB. *Et sic ... voluntatem* om. pD.
ε) *suadentis.* – *persuadentis* BFG*ab*.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quod daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando: cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. ζ Dicitur tamen diabolus [ζ] incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel η passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere [η] Damascenus vocat *immittere*, quia talis operatio interius fit. – Sed bonae cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata: sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ζ) *diabolus.* – Om. codices et *a*.

η) *incendere.* – *quod est incendere* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una distinctio trimembris, cum singulis conclusionibus. Distinctio est. Voluntas potest immutari dupliciter: scilicet ab intrinseco, et ab extrinseco. Et hoc dupliciter in homine: quia vel ab ipso bono intellecto, seu praesentante ipsum; vel a passione partis sensitivae. Et sic sunt tria membra respectu voluntatis humanae.

Prima conclusio est: Voluntas a solo Deo potest immutari ab intus. – Probatur ut supra: quia eius tantum est immutare inclinationem, cuius est dare, etc., ut superius deductum est qu. CVI, art. 2.

Secunda est: Solus Deus movet voluntatem obiective efficaci sufficientia, angelus vero persuasione. – Probatur ut in loco praedicto.

Tertia est: Angeli possunt immutare voluntatem ex parte passionum, non tamen necessitare. – Probatur prima pars: quia possunt concitare huiusmodi passiones. Secunda vero: quia voluntas semper remanet libera.

Et sic patet responsio ad quaesitum, quod angelus non nisi aut suadendo aut concitando, immutare voluntatem potest; et hoc absque necessitatione.

II. Adverte hic quod subdivisio facta non est proprie subdivisio: quoniam non multiplicatur motivum voluntatis in subdivisionis membris; utrobique enim motivum est bonum, vel apparens bonum, intellectum. Sed est distinctio modorum offerendi ipsum obiectum. Potest enim offerri obiectum intelligibili modo: et sic offertur vel a solo proprio intellectu, vel etiam ab intellectu suadentis. Potest etiam offerri sensibili modo: et sic praesentatur ab intrinseca passione voluntati, non cuicumque, sed humanae, propter modum essendi animae coniunctae. Et ideo in hoc differt voluntas humana ab angelica, ut in littera dicitur.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELUS POSSIT IMMUTARE IMAGINATIONEM HOMINIS

II *Sent.*, dist. VIII, art. 5; *De Malo*, qu. III, art. 4; qu. XVI, art. 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in libro *de Anima* *, est *motus factus a sensu secundum actum*. Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem angeli.

* Lib. III, cap. III, n. 15. – S. Th. lect. VI.

2. Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est *. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

* Qu. CX, art. 2.

3. Praeterea, secundum Augustinum [α], XII *super Gen. ad litt.* *, *commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut* [β] *ab alio intellecta pandantur*. Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit mutare imaginationem.

* Cap. XII.

4. Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quae apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Matth. I * et II **, de angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

* Vers. 20. ** Vers. 13, 19.

Respondeo dicendum quod angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis [γ]. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra * quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. *de Somn. et Vig.* *, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, *cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus* [δ], idest impressiones relictae ex sensi-

* Qu. CX, art. 3.

* De Insomniis, cap. III.

α) *secundum Augustinum.* – *Augustinus dicit* Pl Gab.
β) *ut.* – Om. P*b*.

γ) *hominis.* – Om. ABCDE.
δ) *motus.* – *impressi* addunt BD; Cf. loc. cit.: [illegible]

bilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, *et movent principium sensitivum*, ε ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc [ε] principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat: ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

ζ AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod primum [ζ] principium phantasiae est a sensu secundum actum: non enim possumus imaginari quae nullo modo η sensimus [η], vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari θ colorem. Sed aliquando [θ] imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impres- * In corpore. sionibus interius conservatis, ut dictum est *.

AD SECUNDUM DICENDUM quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores): sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est *. * Ibid.

AD TERTIUM DICENDUM quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

AD QUARTUM DICENDUM quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur: et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae [ι] non exposuit eis. ι

ε) *ac si tunc.* – *ac sicut* AC, *sicut* E.
ζ) *primum.* – Om. P*ab*.
η) *sensimus.* – *sentimus* P*ab*.
θ) *aliquando.* – *quandoque* G, *ab angelo* F, om. ABCE. – Pro *phantastici motus*, *phantasticus* E, *phantasticus motus* ceteri et *a b*.
ι) *quae.* – *quod* P*ab*. – *eis* om. ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus: nomine *imaginationis* intellige omnes sensus interiores.

In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Angelus, tam bonus quam malus, potest naturali sua virtute immutare imaginationem. – Probatur. Natura corporalis obedit angelo ad motum localem: ergo ad quaecumque possunt ex motu locali causari: ergo ad apparitiones imaginarias. – Antecedens, cum prima consequentia, patet. – Secunda probatur: quia huiusmodi apparitiones interdum causantur ex motu locali spirituum et humorum. Quod probatur et in dormientibus, auctoritate Aristotelis; et in vigilantibus, ex phreneticis.

II. Adverte circa litteram, quod infertur conclusio ex praedicta ratione non nuda, sed amplius illustrata praecedentibus et concomitantibus. Apparitio siquidem imaginaria ex tribus potest provenire causis: scilicet ex voluntate imaginantis; ex commotione naturae, sanae vel aegrae; et ex commotione ab extrinseca causa, scilicet angelis. Et ideo infertur conclusio quod, quemadmodum interdum ex prima, interdum ex secunda, ita interdum ex tertia provenit. Et sic ratio allata infert manifestius intentum. – Rursus, quia commotio et apparitio ista dupliciter se habet ad sensus exteriores, quia scilicet quandoque retrahit ab eis, et quandoque non: ideo, ad pleniorem doctrinam, apposuit eam fieri quandoque comitantibus sensibus, et quandoque abiectis.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELUS POSSIT IMMUTARE SENSUM HUMANUM

II *Sent.*, dist. VIII, art. 5; *De Malo*, qu. III, art. 4; qu. XVI, art. 11.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. PRAETEREA, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. PRAETEREA, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturae * Qu cx, art. 4. ordinem, ut supra * dictum est. Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus [α] a α sensibili immutatur.

SED CONTRA EST quod angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas caecitate* (vel *aorasia* [β]), *ut ostium domus invenire non possent*, ut β dicitur *Gen.* XIX *. Et simile legitur IV *Reg.* VI **, * Vers. 11. ** Vers. 18 sqq. de Syris quos Elisaeus duxit in Samariam.

RESPONDEO DICENDUM quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utro-

α) *sensus.* – Om. P.
β) *aorasia.* – *amentia* G. Cf. vers. Septuag., ἐπάταξαν ἐν ἀορασίᾳ.

que autem modo angelus potest immutare sensum hominis [γ] sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit, ut supra* dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra * dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

* Qu. LI, art. 2.

* Art. praeced.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva: sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est *.

* In corpore.

AD SECUNDUM DICENDUM quod etiam [δ] per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

AD TERTIUM DICENDUM quod praeter ordinem totius creaturae angelus facere non potest: sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

γ) *hominis.* – *hominum* P.

δ) *etiam.* – Omittunt P*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una distinctio bimembris; et una conclusio bimembris, responsiva quaesito affirmative, secundum utrumque membrum.

Distinctio. Sensus potest dupliciter immutari: ex parte obiecti, et ex parte organi. – Conclusio est: Sensus ab angelo potest utrinque immutari. Probatur: quia potest offerre obiectum; et commovere spiritus atque humores. – Omnia clara sunt.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA

DE MISSIONE ANGELORUM

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de missione angelorum *. [* Cf. qu. CXI, Introd.]

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

Secundo: utrum omnes mittantur.

Tertio: utrum illi qui mittuntur, assistant.

Quarto: de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem [α] locum: quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. PRAETEREA, caelum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat. Quod est inconveniens.

3. PRAETEREA, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem: unde dicitur *Eccli.* XXXVIII *: *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* [* Vers. 25.] Si igitur angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

4. PRAETEREA, ministrare est inferioris: unde [β] dicitur Lucae XXII *: *Quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?* [* Vers. 27.] Sed angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

SED CONTRA EST quod dicitur *Exod.* XXIII *: *Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te.* [* Vers. 20.]

RESPONDEO DICENDUM quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra * dictum est, [* Qu. XLIII, art. 1.] cum de missione divinarum Personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio [γ] procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut Spiritus Sanctus mitti dicitur, ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per [δ] naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse: quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra * dictum est. [* Qu. VIII, art. 1.]

Virtus autem angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra * dicta, [* Qu. CX, art. 1.] quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute; et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod angelus a Deo mittatur.

Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri [ε]: nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum: immo, ut Augustinus dicit IV *de Trin.* *, [* Cap. XX.] *etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus* [ζ], *non in hoc mundo sumus.* – Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

AD SECUNDUM DICENDUM quod caelum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quandam: quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a caelo empyreo. Et ideo quando actu non est in caelo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

α) *aliquem.* – Om. codices.
β) *unde.* – *ut* ABCEG.
γ) *alio.* – *aliquo* PD*ab*.
δ) *per.* – Om. P*ab*. – Pro *Deitatis*, *divinitatis* ACEFG, *dignitatis* ed. *a*.
ε) *rationem ministri.* – *ratione ministri* CDEG*ab*, *rationem ministerii* pF, *ratione ministerii* P.
ζ) *sapimus.* – *capimus* Augustinus et pA.

AD TERTIUM DICENDUM quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia [η] actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones [θ] exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II *Moral.* *, quod *angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur.*

* Cap. III, al. II.

AD QUARTUM DICENDUM quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo: sed [ι] quilibet homo vel angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus, *ad Philip.* II *, dicit: *superiores sibi invicem arbitrantes.*

* Vers. 3.

η) *quia.* – *quando* BD. – Pro *secundum sensitivas vires, secundum sensitivas virtutes* Pab.

θ) *actiones.* – *per actiones* CEpA.

ι) *sed.* – *sed quia* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus, quoad *quid nominis.* – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Aliqui angeli mittuntur a Deo in ministerium. – Conclusio habet tres partes: quod mittuntur; quod a Deo; quod in ministerium; et singillatim probatur.

Primo, quod mittuntur, ex propria ratione missionis, sic. Procedens ab aliquo ut incipiat esse ubi vel non erat, vel non illo modo erat, mittitur: angelus est huiusmodi: ergo. – Maior manifestatur, repetendo supra dicta de missione Filii et Spiritus Sancti, quibus convenit mitti, non ubi non erant, sed novo modo essendi ubi erant. – Minor probatur ex differentia inter agens universale et particulare, sic. Proprium est agentis universalis attingere totum universum, et consequenter esse ubique: ergo agens particulare attingit sic unum, quod non aliud: et consequenter est ita hic, quod non alibi. Ergo angelus acturus aliquid circa creaturam corpoream, de novo applicat suam virtutem ad illam. Ergo incipit esse ubi non erat. – Omnia clara sunt.

Et adverte quod, cum minor includat duo, scilicet angelum esse ab alio, et ipsum incipere esse alicubi, non fuit sollicitus Auctor de primo, sed de secundo: tum quia primum constat; tum quia in secunda parte conclusionis statim probanda, includitur.

Secundo igitur, probatur quod a Deo, sic. Hoc totum procedit ex imperio divino: ergo angelus mittitur a Deo. – Antecedens patet; et demonstrat ly *hoc* applicationem virtutis de novo in corpus subditum, et esse ibi. – Consequentia vero patet ex dictis in tractatu *de Missione* superius *: quia scilicet mittens est qui est causa incoeptionis essendi alicubi simpliciter, vel novo modo.

* Qu. XLIII, art. I.

Tertio, probatur quod in ministerium, ex ratione ministri, sic. Actio quam angelus missus exercet, est a Deo ut a primo imperante, et propter Deum ut ultimum finem: ergo angelus habet se ut instrumentum: ergo ut minister: ergo actiones angelorum ministeria sunt: ergo ipsi in ministerium mittuntur. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur ex ratione instrumenti: scilicet ab alio, et propter aliud. – Secunda probatur: quia minister nihil aliud est quam instrumentum intelligens. – Cetera relinquuntur per se notae.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM OMNES ANGELI IN MINISTERIUM MITTANTUR

II *Sent.*, dist. X, art. 2; *Hebr.*, cap. I, lect. VI.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus, *ad Hebr.* I *: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

* Vers. 14.

2. PRAETEREA, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra * dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae VI *. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

* Qu. CVIII, art. 6.
* Vers. 6, 7.

3. PRAETEREA, divinae Personae in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinae Personae mittuntur, ut supra * dictum est [α]. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

* Qu. XLIII, art. I.

4. PRAETEREA, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra * dictum est, quilibet angelus habet inferiorem angelum, praeter ultimum. Ergo unus angelus solus ministraret in ministerium missus [β]. Quod est contra id quod dicitur Daniel VII *: *Millia millium ministrabant ei.*

* Qu. L, art. 4; qu. CVIII, art. 3, ad 1.
* Vers. 10.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit *, referens sententiam Dionysii *: *Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

* Homil. XXXIV in Evang.
* Cael. Hierar. cap. XIII.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex supra * dictis patet, hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur: sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus *, quod [γ] Lazarus fuit suscitatus **, immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo.

* Qu. CVI, art. 3; qu. CX, art. 1.
* Ioan. IX, vers. 1 sqq.
** Ibid. cap. XI, vers. 1-44.

α) *ut supra dictum est.* – Om. Pab.

β) *missus.* – *intellectus* BCDEFG, *interius* ed. a.

γ) *quod.* – *et quod* B.

Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus angelis; et superiores angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae. – Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus [δ] miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus: quia hoc a nobis percipi non posset. – Nihil etiam [ε] est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit * quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur.* Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. – Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio *, quod superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

* Loc. cit. supra.

* Loc. cit. supra.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod, sicut in missionibus divinarum Personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem effectum: ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium, et sic omnes angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem [ζ]. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

AD SECUNDUM DICENDUM, secundum Dionysium *, quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est Seraphim, idest *incendens*, aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae.

* Ibid.

Vel dicendum quod superiores angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

AD TERTIUM DICENDUM quod divinae Personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis * patet.

* Loc. cit. in arg.

AD QUARTUM DICENDUM quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

δ) *operationibus.* – *operatione* Pab.
ε) *etiam.* – *enim* ABDE, *autem* GsF et *a b*, om. CpF.
ζ) *veterem.* – *legem veterem* ABD, *legem* CE.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore tria: primo, tractatur summarie ordo superioris et inferioris respectu executionis seu ministerii; secundo, recitatur opinio pro parte affirmativa; tertio, impugnatur, et simul respondetur quaesito negative.

Quoad *primum,* quatuor dicuntur, duo de facto, et duo de possibili. Primum, pertinens ad factum, est ordo communis divinae providentiae, consistens in hoc, quod superiora principantur, et inferiora tantum ministrant; ut patet et in angelis, et in toto universo. – Secundum, pertinens quoque ad factum, est ordo divinae dispensationis, consistens in hoc, quod praedictus divinae providentiae ordo quandoque in corporalibus non servatur, sed superiores exequuntur per seipsos tantum, propter altiorem ordinem, puta gratiae divinae manifestationem. Declaratur hoc tam in Deo quam in angelis, in praetermissione caelestium corporum. – Tertium, pertinens ad possibile, est quod Deus potest per seipsum, absque angelis mediis, revelare alicui homini aliquid. – Quartum, pertinens etiam ad possibile, est quod angeli superiores, absque inferioribus mediis, possunt idem.

II. Quoad *secundum,* conclusio opinionis affirmativae est haec: Angeli inferiores tantum mittuntur de lege communi, superiores vero ex divina dispensatione. Haec conclusio non aliter probatur, nisi quod ex praedictis deducta videtur, tanquam, *possibili posito in esse, nullum debeat sequi inconveniens.*

III. Quoad *tertium,* duo fiunt: quia primo, tripliciter impugnatur praecedens opinio, quoad secundam partem; et sic, secundo, infertur conclusio negativa responsiva quaesito: Non omnes angeli mittuntur. – Prima ratio est. Praetermissio ordinis ex divina dispensatione, fit propter altiorem ordinem: ordo missionis angelicae non habet altiorem ordinem: ergo non suscipit praetermissionem. – Maior patet ex dictis superioribus *: et declaratur in ordine naturae et gratiae. – Minor probatur. Quia ordo divinae gratiae caret superiore: talis autem ordo est secundum dona divinae gratiae: ergo.

* Qu. cvi, art. 3.

Secunda ratio est. Ordo communis praetermittitur propter fidei confirmationem: in proposito, nihil prodesset ad fidei confirmationem: ergo. – Maior patet in miraculis. – Minor: quia illa praetermissio est ignota nobis.

Tertia ratio est. Nihil est ita magnum, quod per inferiores exerceri non possit: ergo non est opus quod superiores mittantur. – Antecedens probatur de annuntiatione Incarnationis, quod est maximum: et firmatur auctoritate Gregorii.

Ex his sequitur conclusio responsiva, quod non omnes mittuntur: quia superiores nunquam mittuntur.

IV. Adverte hic duo. Primo, quod prima ratio se tenet ex parte causae efficientis: ordo enim superior ut agens superius se habet respectu inferioris. Secunda vero ex parte causae finalis: manifestatio namque fidei finis est miraculorum, etc. Tertia autem ex parte causae formalis: excellentia namque sive dignitas ministri ad magnitudinem rei gerendae requisita, formaliter se habet ad ipsum.

Secundo, quod ex dictis patet solutio motivi partis adversae *. Quoniam praetermissio ordinis hinc apparet quod non est possibilis potentia ordinata, sed potentia absoluta. Tali autem potentia possibili posito, multa accidunt inconvenientia circa ordinem institutum; ut in proposito, praetermissio vana debiti ordinis *.

* Cf. num. II.

* *Omnia clara sunt* add. P.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANGELI QUI MITTUNTUR, ASSISTANT

II *Sent.*, dist. x, art. 1; *Hebr.*, cap. 1, lect. vi; *In Iob.*, cap. 1, lect. ii.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius, in Homilia *: *Et mittuntur* [α] *igitur angeli, et assistunt: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen Spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est.*

* Homil. XXXIV in Evang.

2. PRAETEREA, angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum*, ut habetur *Tobiae* xii *. Ergo angeli qui mittuntur [β], assistunt.

* Vers. 15.

3. PRAETEREA, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur *Iob* i *: *Cum assisterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Satan.* Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

* Vers. 6.

4. PRAETEREA, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. vii *: *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

* Vers. 10.

SED CONTRA EST quod Gregorius dicit, XVII *Moral.* *, super illud *Iob* **, *Numquid est numerus militum eius? Assistunt*, inquit, *illae potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

* Cap. xiii, al. ix: in vet. cap. vii. ** Cap. xxv, vers. 3.

RESPONDEO DICENDUM quod angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes.

Considerandum est ergo quod omnes angeli divinam essentiam immediate vident: et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit, in II *Moral.* *, quod *semper assistere, aut videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute.* Sed non omnes angeli secreta divinorum mysteriorum [γ] in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius * immediate a Deo illuminari.

* Cap. ii; in vet. cap. iii. * *Cael. Hier.*, cap. vi, vii.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

AD TERTIUM DICENDUM quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit II *Moral.* *, *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit.*

* Cap. iv, al. ii: in vet. cap. iii.

AD QUARTUM DICENDUM quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae [δ] hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios: sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

α) *Et mittuntur.* – *Mittuntur* PB. – Pro *quia etsi*, quod habet Gregorius, *quia et* AC, *quia* BDFG*a*, *et* E, *quia etiam* P*b*. – Post alterum *Spiritus* P*ab* om. *ipse*.

β) *mittuntur.* – *ministrant* codices et *a b*.
γ) *mysteriorum.* – *ministeriorum* ACDEpG(et *b*?), om. B.
δ) *primae.* – Om. codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore duo: primo, declaratur quid intersit inter assistere, et ministrare; secundo, distinguitur de assistentia dupliciter, et sic duabus conclusionibus respondetur quaesito.

Quoad *primum*, tria dicuntur. Primo, quod ista metaphorice dicuntur de angelis. – Secundo, quod ad similitudinem et famulantium regi, etc. – Tertio, quod assistentia consistit in immediata visione, apud regem; ministratio vero habet mediatam perceptionem.

Quoad *secundum*, distinctio est. Assistentia, idest immediata visio, dupliciter: aut respectu Dei, aut respectu divinorum mysteriorum in Deo.

Prima conclusio responsiva affirmative: Omnes ministrantes assistunt, quoad visionem Dei. – Probatur: quia omnes immediate vident. Et confirmatur auctoritate Gregorii.

Secunda negative: Soli superiores primae hierarchiae assistunt, quoad perceptionem divinorum mysteriorum in Deo. – Probatur auctoritate Dionysii: quia eius est proprium illuminari immediate a Deo.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANGELI SECUNDAE HIERARCHIAE OMNES MITTANTUR

II *Sent.*, dist. x, art. 3; *Hebr.*, cap. 1, lect. vi.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli secundae hierarchiae omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. vii *. Sed angeli secundae hierarchiae non assistunt: illuminantur enim per angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius viii cap. *Cael. Hier.* Omnes ergo angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

* Vers. 10.

2. PRAETEREA, Gregorius dicit, XVII *Moral.* *, quod *plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt.* Sed hoc non esset, si angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

* Cap. xiii, al. ix: in vet. cap. vii.

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit *, quod *Dominationes sunt maiores omni subiectione.* Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

* *Cael.Hier.* cap. viii.

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit vii cap. *Cael. Hier.* Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; *Principis* etiam *est,* ut Gregorius dicit *, *inter alios operantes priorem existere.* Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

* Art. 1.

* Homil. XXXIV *in Evang.*

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

AD SECUNDUM DICENDUM quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur *, *Millia millium ministrabant ei,* non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, *millia de numero millium.* Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus [α], cum subditur, *Et decies millies centena millia assistebant ei.* Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis: sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum [β] sex ministrant, et tres assistunt.

* Dan. vii, vers. 10.

Sed Dionysius ponit, xiv cap. *Cael. Hier.*, quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine [γ] omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *millia millium* legitur multiplicative, ac si diceretur, *millies millia.* Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, *decies centena millia,* daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes: sed quia dicitur, *decies millies centena millia,* multo plures dicuntur esse [δ] assistentes quam ministrantes. – Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia [ε] tantus solum sit angelorum numerus: sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et [ζ] millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.

α) *finitus.* – *numerus finitus* Pab. – *millies* omittunt codices et edd. *a b.*
β) *dum.* – *quia dum* CDEGpA, *quia scilicet dum* F; *quia dum,* omisso *et,* BsA.
γ) *multitudine.* – Om. PFG*ab.*
δ) *esse.* – Omittunt P*ab.*
ε) *quia.* – *quod* CD, *quasi* F.
ζ) *et.* – Om. PE*ab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Non omnes angeli secundae hierarchiae mittuntur. – Probatur. Exequentes tantum mittuntur: non omnes secundae hierarchiae exequuntur: ergo.

Maior probatur: quia mitti est ex divino imperio circa creaturam corporalem exercere. – Minor vero: quia supremus ordo hierarchiae non exequitur, sed quinque inferiores. Probatur utrumque ex nominibus suorum ordinum: domini est imperare, ceterorum exequi, etc. – Omnia clara sunt *.

* *Omnia clara sunt* om. P.

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM

IN OCTO ARTICULOS DIVISA

DEINDE considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum *.

* Cf. qu. CXI, Introd.; et qu. CXIV.

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum homines ab angelis custodiantur.
Secundo: utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.
Tertio: utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.
Quarto: utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.
Quinto: quando incipiat custodia angeli [α] circa hominem.
Sexto: utrum angelus semper custodiat hominem.
Septimo: utrum doleat de perditione custoditi.
Octavo: utrum inter angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMINES CUSTODIANTUR AB ANGELIS

II *Sent.*, dist. XI, part. I, art. I.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non custodiantur ab angelis. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis [β]. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

2. PRAETEREA, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi CXX *: *Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

* Vers. 4.

3. PRAETEREA, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis: unde dicitur cuidam, III *Reg.* XX *: *Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius.* Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent [γ] vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiae homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

* Vers. 39.

SED CONTRA EST quod dicitur in Psalmo *: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

* Ps. XC, vers. 11.

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles [δ], et corpora inferiora per corpora superiora *, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. – Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

* D. 1095.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter: quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur *Sap.* IX *: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae.* Et ideo necessaria fuit homini custodia angelorum [ε].

* Vers. 14.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad bene [ζ] operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis: quod quidem Philosophus * attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis, ut supra * habitum est.

* *Ethic.* lib. VI, cap. XII, n. 6. – S. Th. lect. X.

* Qu. CXI, art. 1.

AD TERTIUM DICENDUM quod, sicut homines a

α) *angeli.* – Om. Pab.
β) *pueris et infirmis.* – *pueri et infirmi* Pab.
γ) *possent.* – *possunt* Pab.
δ) *immobiles.* – *et immobiles* Pab. – Eaedem ante *superiora* omittunt *corpora.*
ε) *angelorum.* – *angeli* Pab.
ζ) *bene.* – *bonum* Pab., om. G.

naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae angelorum, sed malitiae hominum. – Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est: sicut etiam quod [η] praeter ordinem naturae miracula fiunt. η

η) *quod.* – Om. PACDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Necesse est homines ab angelis custodiri. – Probatur. Omnia mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur, secundum ordinem divinae providentiae: homines, tam secundum cognitionem quam affectionem, sunt multipliciter variabiles a bono: ergo oportet eos regulari per invariabiles. Hi sunt sancti angeli. Ergo.

Maior probatur inductive, in caelo et Intelligentiis, corporalibus inferioribus et superioribus, notitia conclusionum et principiorum. In his enim continentur et pure spiritualia, et pure corporalia, et mixta ex utrisque.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SINGULI HOMINES A SINGULIS ANGELIS CUSTODIANTUR

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit [α] *. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra * dictum est, solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediate custodit homines.

α * Cf. *Cael. Hier.*, cap. IV, XIII. * Qu. L, art. 4.

3. Praeterea, maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium: cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium *, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

* Cf. *Cael. Hier.*, cap. X.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud Matth. XVIII *, *Angeli eorum in caelis,* dicit: *Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui angelum delegatum.*

* Vers. 10.

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur *. Cuius ratio est, quia angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles [β] creaturas: quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem [γ], sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales: quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent: circa ea vero [δ] quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium *, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta Potestates ad arcendos daemones, Virtutes ad miracula [ε] facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli eiusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

* D. 163. β γ δ * Homil. XXXIV *in Evang.* ε

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis: et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii: et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est *, angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo: sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est: nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se, quos illuminat.

* Qu. CXII, art. 3, ad 4.

Ad tertium dicendum quod, quamvis homines

α) *dicit.* – *tradit* FG*ab.*
β) *corruptibiles.* – *corporales* BD.
γ) *speciem.* – *formam* F.
δ) *ea vero.* – *vero ea* PB*ab.*
ε) *ad miracula.* – *ad mirabilia* CDEF*ab,* om. G.

natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius [ζ], et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur *Eccli.* XXXIII *: *In multitudine disciplinae Domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit.* Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

Vers. 11, 12.

ζ) *maius.* – *magis* codices et *a b.*

Commentaria Cardinalis Caietani.

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. – Probatur. Providentia Dei principaliter est circa perpetua, ita quod circa transeuntia est ut ordinantur ad perpetua: ergo aliter se habet ad homines, et aliter ad alias corruptibiles creaturas: ergo ita se habet ad singulos homines, sicut ad singula genera vel species corruptibilium: ergo custodia angelica similiter ad haec se habet: ergo rationabile est quod diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Antecedens supponitur ex superioribus *. – Prima consequentia probatur: quia aliter se habet homo, et aliter cetera ad perpetuitatem; quia homo est perpetuus et specie, et individuo secundum formam; illa vero specie tantum. – Secunda consequentia probatur ex eadem radice: quia quilibet homo aequivalet uni speciei vel generi, quoad perpetuitatem; immo praestat. – Tertia vero consequentia probatur: quia custodia angelica est executio divinae providentiae. – Ultima autem probatur: quia generibus diversis, secundum Gregorium, diversi ordines deputantur; et secundum Augustinum, Damascenum et Origenem *, singulis speciebus diversi angeli; quod probabile hic dicitur, in his enim sat est rationi consona dicere.

* Qu. XXIII, art. 7.
* Cf. qu. CX, art. 1. ad 3.

II. In responsione ad tertium, adverte quod non est intentio litterae construere hanc universaliter, quod maius sit custodire unum hominem quam alium; cum contingat plures homines ad aequale aequaliter ex divina providentia ordinari: sed destruere hanc negativam universalem, Non est maius custodire unum hominem quam alium. Et hoc optime fit.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CUSTODIRE HOMINES PERTINEAT SOLUM AD INFIMUM ORDINEM ANGELORUM

II *Sent.*, dist. XI, part. 1, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. LXXX.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum. Dicit enim Chrysostomus * quod hoc quod dicitur Matth. XVIII *, *Angeli eorum in caelo* etc., *intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus.* Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

* Homil. LIX, al. LX, *in Matth.*
* Vers. 10.

2. Praeterea, Apostolus, *ad Heb.* I *, dicit quod angeli sunt *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*: et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra * dictum est. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

* Vers. 14.
* Qu. CXII, art. 4.

3. Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere daemones, quod [a] pertinet ad Potestates, secundum Gregorium *; et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

* Homil. XXXIV in Evang.

Sed contra est quod in Psalmo * custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium *.

* Ps. XC, vers. 11.
* Cael. Hier., cap. V, IX.

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo, custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundum Gregorium *, est *minima nuntiare;* hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum [b] salutem pertinent. – Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines: nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum: vel forte ad Archangelos, qui dicuntur *Principes Angeli* [c]; unde et Michael, quem Archangelum dicimus, *unus de principibus* dicitur Dan. X *. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam Virtutes. Et ulterius etiam super daemones habent custodiam Potestates. Et ulterius etiam [d] super bonos spiritus habent custodiam Principatus, secundum Gregorium *.

* Art. praeced., ad 1.
* Loc. cit. supra.
* Vers. 13.
* Loc. cit. supra.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum: quia, ut Dionysius dicit *, in quolibet ordine sunt *primi, medii et ultimi.* Est autem [e] probabile quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

* Cael. Hier., cap. X.

Ad secundum dicendum quod non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est *.

* In corpore.

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores an-

α) *quod.* – *maxime* add. Pab. – Pro *infimus* in fin. arg., *Virtutes* Pab et codd.

β) *unius hominis tantum.* – *unius tantum hominis* C, *unius hominis* PEFGab.

γ) *Principes Angeli.* – *Principales Angeli* B, *Principes Angelorum* P.

δ) *etiam.* – Omittunt Pab. – Post *Principatus* P addit *vel Dominationes*: cf. qu. CXII, art. 4.

ε) *autem.* – *enim* codices.

ζ geli exercent officia [ζ] superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam angeli [η] infimi ordinis possunt et arcere daemones, et miracula facere. η

ζ) *officia.* – *officium* ACDEFG*ab.* – Pro *dono, bono* B.

η) *angeli.* – *omnes angeli* P*b.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una distinctio bimembris, cum duabus iuxta membra conclusionibus responsivis quaesito.

Distinctio est. Custodia hominum est duplex, particularis, et universalis; ut patet ex responsione ad primum in praecedenti articulo.

Prima conclusio est affirmative: Custodia particularis hominum pertinet ad infimum ordinem angelorum tantum. – Probatur. Minima, secundum Gregorium, pertinent ad infimum ordinem: sed procuratio eorum quae sunt ad salutem unius tantum, est minimum inter officia angelica.

Secunda conclusio est responsiva negative virtualiter: Custodia universalis multiplicatur secundum diversos ordines. – Primo, probatur: quia quanto agens est universalius, tanto est superius. – Secundo, explanatur ipsa multiplicatio, ascendendo a multitudine humana ad omnia corpora, ad daemones, ad Angelos, ad Archangelos vel Principes, Virtutes, Potestates, et Principatus vel Dominationes *, apud Gregorium. [* Cf. not. δ.] – Recolito hic quod littera bis meminit ordinis qui dicitur Principatus: primo, coniungendo cum Archangelis, propter opinionem Dionysii; secundo, supra Potestates, propter Gregorium *. [* Cf. supra. qu. CVIII, art. 6.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OMNIBUS HOMINIBUS ANGELI AD CUSTODIAM DEPUTENTUR

II *Sent.*, dist. XI, part. I, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, *Philip.* II *, [* Vers. 7.] quod est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens: cum Christus sit maior omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiae: quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Praeterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: *fides* enim *intentionem dirigit,* ut Augustinus dicit *. [* Enarrat. II in Psalm. XXXI.] Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanae,* ut dicitur II *ad Thessal.* II *. [* Vers. 9.] Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra * [* Art. 2, in arg. Sed Contra.] inducta, qui dicit quod *unaquaeque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi CXLI *: [* Vers. 4.] *In via hac qua ambulabam, absconderunt* [α] *laqueum mihi.* Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei: unde non indigebat custodia angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei angelus custos, tanquam superior; sed angelus [β] minister *, [* D. 166.] tanquam inferior. Unde dicitur Matth. IV *, [* Vers. 11.] quod *accesserunt angeli et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori: quia interius [γ] erant omnia ordinata, ut supra * [* Qu. XCV, art. 1, 3.] dictum est. Sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias daemonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur [δ], quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi daemones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet [ε].

α) *absconderunt.* – *superbi* addunt codices; vide Ps. CXXXIX, vers. 6.
β) *angelus.* – *magis* P. – Pro *dicitur, dicit* Pa.
γ) *interius.* – *interiora ei* B.
δ) *retrahuntur.* – *retrahantur* ACE.
ε) *Et similiter ... vellet.* – Omittunt codices et editio *a*; cf. II *Sent.*, loc. cit. in capite articuli.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore est una distinctio bimembris, cum duabus conclusionibus iuxta membra.

Distinctio est. Homo habet duplicem statum: scilicet viae, et termini.

Prima conclusio, responsiva quaesito affirmative, est: Omnes homines in statu viae habent angelos custodes. – Probatur. Constitutis in via in qua multa imminent pericula, dantur custodes: omnes homines in statu viae sunt huiusmodi. – Probatur minor dupliciter. Primo, ratione: tum quia ab interius, tum quia ab exterius sunt inimici. Secundo, auctoritate Psalmi.

Secunda conclusio est: Homines in termino non habebunt custodes, sed conregnantes, aut punientes socios.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM ANGELUS DEPUTETUR HOMINI AD CUSTODIAM A SUA NATIVITATE

II *Sent.*, dist. xi, part. i, art. 3, corp. et ad 3.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur *in ministerium, propter eos qui haereditatem capiunt salutis,* ut Apostolus, *ad Hebr.* *, dicit. [* Cap. 1, vers. 14.] Sed homines incipiunt haereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Praeterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae: quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiae eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit *, quod *unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui angelum deputatum.* [* Loc. cit. in art. 2, arg. *Sed contra.*]

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit *super Matthaeum* *, super hoc est duplex opinio. [* Tract. V.] Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam homini deputatur a tempore baptismi: alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus * approbat; et rationabiliter. [* Vide supra.] Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex praemissis * patet. [* Art. 1, 4.] Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui [α] custodiam deputatum *. [* D. 164.]

Ad primum ergo dicendum quod angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt: scilicet arcere daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius: sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia [β] matris, custodiat prolem in matris utero existentem *. [* D. 165.] Sed in nativitate, quando separatur [γ] a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit *. [* Vide arg. *Sed contra.*]

α) *sui.* – Om. ABCDE.
β) *in custodia.* – *custodia* ACEFpG et *a b.* *custos* BD.
γ) *separatur.* – *separatus est* ABCDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo. Primo, recitantur duae opiniones circa quaesitum: scilicet ab ortu, vel a baptismo. – Secundo, reiicitur quod a baptismo, et probatur simul quod ab ortu, distinguendo duplex genus beneficiorum, scilicet communium omnibus hominibus, et propriorum Christianis; et arguendo quod haec cum christianitate, illa cum creatura rationali incipiunt. Sed custodia angelica est beneficium commune.

Dubium autem quod hic remanet, quia scilicet ex ista ratione videtur quod angelica custodia incipiat ab ortu in utero secundum animam rationalem, et non a nativitate extra uterum, solvitur in responsione ad tertium, ex hoc quod in ortu ex utero incipit natura rationalis prolis ut propria illi; cum prius esset sic eius, quod tamen alterius aliquid, scilicet matris. Et ideo extra uterum inchoat custos proprius, sicut et natura, prius existente custode communi.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM ANGELUS CUSTOS QUANDOQUE DESERAT HOMINEM

II *Sent.*, dist. XI, part. I, art. 4.

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur. Dicitur (* Vers. 9.) enim Ierem. LI *, ex persona angelorum: *Curavimus Babylonem, et non est curata: derelin-* (* Vers. 5.) *quamus ergo eam.* Et Isaiae V *: *Auferam sepem* (* Interlin.) *eius, et erit in conculcationem;* Glossa *: *idest angelorum custodiam.*

2. PRAETEREA, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelin- (* Vers. 2.) quit; secundum illud Psalmi XXI *: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

(* De Fide Orth., lib. II, cap. III.) 3. PRAETEREA, sicut dicit Damascenus *, *angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo.* (α) Sed aliquando α sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

SED CONTRA, daemones nos semper impugnant; (* Vers. 8.) secundum illud I Petri V *: *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret.* Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

(β) RESPONDEO DICENDUM quod custodia angelorum β, (* Art. 2.) ut ex supra * dictis patet, est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur: inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum γ Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum (γ) permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae. – Similiter etiam dicendum est quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictae dicuntur, quia angeli earum δ custo- (δ) des non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

AD TERTIUM DICENDUM quod angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

α) *aliquando.* – *quandoque* ACDEF; *Sed ... caelo* om. BG*a*.
β) *angelorum.* – *angeli* P*ab*.
γ) *intantum.* – *tamen* ABCDEG*ab*; *entium ... providentiae* om. F.
δ) *earum.* – *eorum* codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Angelus custos nunquam totaliter dimittit suum hominem. – Probatur. Divina providentia nullam rem totaliter derelinquit, quamvis quoad aliquid deserat, permittendo: ergo custodia angelica nunquam totaliter dimittit custoditum, quamvis quoad aliquid permissive relinquat.

Antecedens, quoad primam partem, probatur. Inquantum participat aliquid de esse, tantum de providentia divina: sed implicat quod aliquid sit, et deseratur totaliter ab esse: ergo. – Quoad secundam vero: quia Deus permittit incurri in aliquem defectum poenae vel culpae. – Consequentia vero probatur: quia custodia angelica est executio quaedam divinae providentiae circa homines. – Explanantur proinde auctoritates Scripturae ex sensu conclusionis, ut patet.

II. In responsione ad tertium, adverte quod non dicitur in littera quod angelus sit simul in caelo, et in custodito homine per effectum actualem in illo. Sed quod in caelo quandoque existens, non relinquit hominem quoad effectum, quia vigilat super illum, et statim, si opus est, subvenire potest. Unde in littera haec duo ponuntur: scilicet actualis cognitio eorum quae circa custodiendum hominem fiunt; et potentia proxima ac expedita, absque intervallo temporis medii, ad subveniendum. Et propter haec dicitur non relinquere, quoad effectum custodiae: sicut mater non dicitur relinquere infantem, quando ita prope iuxta eum vigilans occupatur, quod statim potest illi in omnibus adesse.

ARTICULUS SEPTIMUS

UTRUM ANGELI DOLEANT DE MALIS EORUM QUOS CUSTODIUNT

II *Sent.*, dist. XI, part. I, art. 5.

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos cu- (* Vers. 7.) stodiunt. Dicitur enim Isaiae XXXIII *: *Angeli pacis amare flebunt.* Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. PRAETEREA, tristitia est, ut Augustinus dicit *, (* De Civ. Dei, lib. XIV, cap. XV.) *de his quae nobis nolentibus accidunt* α. Sed per- (α)

α) *accidunt.* – *acciderunt* ACEFG*a*.

ditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae xv *. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente. (* Vers. 7.)

4. Praeterea, super illud *Num.* xviii *; *Quidquid offerunt primitiarum* etc., dicit Glossa Origenis: *Trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia* [β] *lapsi sint.* Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum. (* Vers. 12.)

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur *Apoc.* xxi *: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque* [γ] *ullus dolor.* Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent. (* Vers. 4.)

Respondeo dicendum quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum *, non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III *Ethic.* *, illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium: sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem [δ] quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur. (* Loc. cit. supra. — * Cap. i, n. 4 sqq. - S. Th. lect. i.)

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae xxxvii *. Et hoc secundum litteralem sensum. – Secundum vero allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et alii [ε] praedicatores, qui flent pro peccatis hominum. – Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de angelis beatis [ζ], tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis huiusmodi passiones attribuuntur. (* Vers. 2 sqq; cf. cap. xxxvi, vers. 22.)

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt *. (* In corpore.)

Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato, manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

β) *ignavia.* – *ignorantia* ABCDE.
γ) *neque.* – *sed neque* codices.
δ) *quem.* – *quam* P.
ε) *alii.* – Om. *Pab.*
ζ) *beatis.* – *bonis Pab.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore est una conclusio responsiva quaesito negative; quam probat primo; deinde explanat. Est ergo conclusio: Angeli non dolent de malis custoditorum. – Probatur. Dolor est de involuntario simpliciter: nihil fit in mundo involuntarium simpliciter angelis sanctis: ergo angeli sancti de nullo dolent.

Maior probatur auctoritate Augustini. – Minor probatur. Ordo divinae iustitiae est totaliter voluntarius angelis: ergo nihil fit in mundo contra eorum voluntatem. Tenet sequela: quia nihil fit, nisi secundum ordinem divinae iustitiae.

Explanatur deinde haec ratio, distinguendo, ex III *Ethic.*, voluntarium et involuntarium simpliciter, et in universali; et applicando ad propositum. – Patent omnia.

ARTICULUS OCTAVUS

UTRUM INTER ANGELOS POSSIT ESSE PUGNA SEU DISCORDIA

II *Sent.*, dist. xi, part. ii, art. 5; IV, dist. xlv, qu. iii, art. 3, ad 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim *Iob* xxv *: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus angelis non est pugna. (* Vers. 2.)

2. Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis [α]. Ergo in angelis non est pugna.

3. Praeterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia [β] pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod angelus bo-

α) *angelis.* – *boni* addit B, *beatis* addit D.
β) *e contra alia.* – *contrariam ergo alia* F, *contraria* G, *constat quod alia* Pab. – Pro *habet*, *habeat* Pab.

nus sit fautor iniustitiae: quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

* Vers. 13.

SED CONTRA EST quod dicitur Dan. x*, ex persona Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus angelus resistit alii: et sic inter eos est pugna.

* *In Danielem*, ad loc. cit.

RESPONDEO DICENDUM quod ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit *, dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis.

* Cap. XII, al. VIII; in vet. cap. VII.

Sed secundum Gregorium, XVII *Moral.**, princeps regni Persarum bonus angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli secundum [γ] divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae [δ] habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur: non quia sint eorum contrariae voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur [ε]; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

γ) *secundum.* – *per* Pab.
δ) *sapientiae.* – *providentiae* BD.
ε) *impleatur.* – *compleatur* BD.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore quatuor. Primo, occasio quaestionis: et est auctoritas Danielis.

Secundo, expositio Hieronymi. Et est remotio quaestionis: quia ponit quod intelligitur de pugna inter bonum et malum angelum; hic autem est quaestio de pugna inter bonos.

Tertio, expositio Gregorii. Et est confirmatio quaestionis: quia de sanctis angelis inter se, exponit.

Quarto, respondet quaesito una conclusione affirmative: Inter angelos potest esse pugna, non discordia voluntatum, sed contrarietate meritorum eorum pro quibus pugnare dicuntur. – Prima pars patet auctoritate Scripturae. – Secunda probatur: quia volunt omnes expleri ordinem divinae sapientiae. – Tertia probatur: quia merita diversorum a diversis custoditorum, contingit esse contraria respectu praelationis ad invicem; et nescire quid Deus velit fieri. Ipsum enim consulere de pugnantibus, est pugnare. Haec non repugnant beatitudini.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

DE DAEMONUM IMPUGNATIONE

IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

DEINDE considerandum est de impugnatione daemonum *. * Cf. qu. cxiii, Introd.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum homines a daemonibus impugnentur.

Secundo: utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio: utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione daemonum proveniant.

Quarto: utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto: utrum daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM HOMINES IMPUGNENTUR A DAEMONIBUS

Supra, qu. LXIV, art. 4.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non impugnentur a daemonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed daemones non mittuntur a Deo: cum daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. PRAETEREA, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor [α], ut homines a daemonibus impugnentur.

3. PRAETEREA, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a daemonibus impugnentur.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, *ad Ephes.* VI *, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus.* * Vers. 12.

RESPONDEO DICENDUM quod circa impugnationem daemonum duo est considerare: scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. – Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod mali [β] angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando [γ] ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III *Reg.* ult.* Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur [δ]: nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam. * Vers. 20 sqq.

AD SECUNDUM DICENDUM quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam angelorum. Unde IV *Reg.* VI *, Elisaeus dixit ad ministrum suum: *Noli timere; plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.* * Vers. 16.

AD TERTIUM DICENDUM quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo: sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

α) *auctor.* – *amator* ACI, *auctor et amator* B, *amator seu auctor* D.
β) *mali.* – Om. codd. et *a b*; ad *angeli.* in margine A notat *vel daemones.*
γ) *instigando.* – *impugnando* I *ab*, *impellendo* D, om. G.
δ) *mittantur.* – *mittuntur* PG*ab*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una distinctio, cum una bimembri conclusione responsiva quaesito. Distinctio est. In impugnatione sunt duo: ipsa impugnatio, et ordo eius.

Conclusio est: Impugnatio daemonum est ex malitia eorum; ordo vero a Deo. – Probatur, et declaratur. Probatur quidem, quoad primam partem: ex invidia profectus, et

superbia impugnant; ergo. – Quoad secundam vero: quia Deus utitur malis, bene ordinando; ergo. – Declaratur autem ex opposito, custodia scilicet angelica: haec enim secundum utrumque est a Deo, illa secundum ordinem tantum. – Omnia clara sunt.

II. Circa hanc responsionem dubitatiuncula est. Quia titulus dubii est de quaestione *an est*, utrum scilicet daemones impugnent nos: responsio autem est non ad hoc, sed causas impugnationis.

Ad hoc breviter dicitur quod, ut patet in II *Posterior.* *, omnis quaestio est quaestio medii; et nihil aliud est quaerere si quadratura circuli est, quam si est aliquod medium ad ipsam. Unde nihil aliud est quaerere si daemones impugnent, quam si est aliquod medium, seu causa quare nos impugnent. Et propterea responsio est ad propositum directe, secundum artem sciendi, dum assignat causas ex quibus provenit impugnatio daemonum contra nos. Sic enim optime a priori ostensum est impugnationem eorum esse.

* Cap. II. - S. Th. lect. I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM TENTARE SIT PROPRIUM DIABOLI

II *Sent.*, dist. XXI, qu. I, art. I; Opusc. VII, *Exposit. Orat. Dom.*, petit. VI; *In Matth.* cap. IV; I *Thessal.*, cap. I, lect. unic.; *Hebr.*, cap. XI, lect. IV.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare; secundum illud *Gen.* XXII *: *Tentavit Deus Abraham.* Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam [α] homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium daemonis tentare.

* Vers. I.

2. PRAETEREA, tentare est ignorantis [β]. Sed daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo daemones non tentant.

3. PRAETEREA, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra * dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

* Qu. CXI, art. 2.

SED CONTRA EST quod dicitur I *ad Thessal.* III *: *Ne forte tentaverit vos is qui tentat;* Glossa *: *idest diabolus, cuius officium est tentare.*

* Vers. 5.
* Interlin.

RESPONDEO DICENDUM quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum: et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat.

Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum: et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet: quandoque vero, ut noceat. – Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare: nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister diaboli. – Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo [γ] dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur *Deut.* XIII *: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.* – Caro autem [δ] et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter: inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

* Vers. 3.

Et sic patet solutio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines: sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est *spirituum ponderator* *, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat, explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

* *Prov.* XVI, vers. 2.

AD TERTIUM DICENDUM quod daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra * dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis [ε] vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

* Qu. CXI, art. 3, 4.

α) *Et etiam.* – *Sed etiam* codices. – Iidem pro *et hominem, et etiam hominem.*
β) *ignorantis.* – *proprium ignorantis* BsD.
γ) *quo.* – *quod* CDEF. – *scire* om. FG*ab*; pro *quod, quia* codices.
δ) *autem.* – *etiam* P.
ε) *hominis.* – Om. codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS in corpore manifestatur. – In corpore duo: primo, in communi declaratur quid et quotuplex est tentare; secundo, respondetur quaesito.

Quoad *primum,* duo dicuntur. Quid est tentare: scilicet experimentum sumere, ut sciatur aliquid circa tentatum. – Et quotuplex est. Et dicitur quod multiplicatur ex parte finis: nam quandoque fit cum solo fine proximo, qui cadit in eius definitione, scilicet scire; quandoque cum aliquo ulteriore fine, qui potest esse bonus, et malus, etc.

Quoad *secundum,* conclusio responsiva est: Tentare ut noceat perpetratione peccati, est proprium diaboli. – Probatur ex differentia inter tentare attributum diabolo, et aliis, scilicet homini, Deo, et carni ac mundo. Homini quidem convenit ad utrumlibet, scilicet bonum et malum; et ad malum culpae, non nisi ut ministro diaboli. Deo vero, ad bonum tantum. Mundo vero et carni, quamvis ad malum culpae, tamen aut non active, sed materialiter; aut instrumentaliter, diabolo principaliter tentante.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM OMNIA PECCATA PROCEDANT EX TENTATIONE DIABOLI

Iª IIªᵉ, qu. LXXX, art. 4; *De Malo*, qu. III, art. 5.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *multitudo daemonum est causa omnium malorum et sibi et* [α] *aliis*. Et Damascenus dicit * quod *omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt*.

[S. Th. lect. XIII.] [De Fide Orth., lib. II, cap. IV.]

2. PRAETEREA, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudaeis dicit, Ioan. VIII *: *Vos ex patre diabolo estis*. Hoc autem est inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

[Vers 44.]

3. PRAETEREA, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt: quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur [β]. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat.* *: *Non omnes cogitationes nostrae* [γ] *malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

[Cap. XLIX. al. XXII.]

RESPONDEO DICENDUM quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter: uno modo, directe; alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans [δ] aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse [ε] occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat [ζ] ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse [η] instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii *.

[* Cf. arg. 1.]

Directe autem dicitur esse aliquid [θ] causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origines dicit *, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum [ι] et venereorum et huiusmodi; circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur; et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit *.

[* Peri Archon. lib. III, cap. II.] [* Sentent., al. de Summo Bono, lib. III, cap. V.]

Et per hoc patet responsio ad primum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

AD TERTIUM DICENDUM quod homo potest per seipsum ruere in peccatum: sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli: non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

α) *et sibi et.* – *sibi et etiam* B, *sibi et* P*ab*.
β) *perferuntur.* – *proveniunt* AB.
γ) *nostrae.* – Om. ACE.
δ) *causans.* – *causat* codices et *a b*.
ε) *esse.* – *enim* edd. *a b*.
ζ) *siccat.* – *desiccat* B, *secat* PsF et *a b*. – Pro *causa combustionis eorum*, *occasio combustionis ipsorum* codices.
η) *ipse.* – Om. P*b*.
θ) *esse aliquid.* – *aliquis* ABCDF, *esse aliquis* EG*ab*.
ι) *ciborum.* – *cibi* codices et ed. *a*, *cibû* ed. *b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore est una distinctio bimembris, cum duabus iuxta membra conclusionibus responsivis quaesito.

Distinctio est. Causa alicuius dupliciter: directe, quae scilicet directe operatur ad illud, ut domificator ad aedificandum; et indirecte, quae scilicet operatur aliud, ad quod illud sequitur, ut scindens ligna respectu combustionis.

Prima conclusio est affirmativa: Omnia peccata hominum causantur a daemone indirecte. – Probatur, primo: quia fuit causa primi peccati, ex quo secuta est pronitas ad malum. – Exponuntur deinde doctores Dionysius et Damascenus, iuxta hunc sensum.

Secunda conclusio est negativa: Non omnia peccata hominum causantur a daemone directe. – Probatur, primo. Secluso daemone, in homine sunt appetitus sensitivus et liberum arbitrium: ergo potest esse peccatum. – Antecedens patet. Etiam auctoritate Origenis. – Consequentia probatur: quia regulatio appetitus ex libero pendet arbitrio.

Deinde declaratur conclusio, quoniam particularis est, quoad particularem sibi subcontrariam: quomodo scilicet fiant quedam peccata nostra a daemone directe. Et dicitur quod eo modo quo peccatum primorum parentum.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM DAEMONES POSSINT HOMINES SEDUCERE PER ALIQUA MIRACULA VERA

Supra, qu. cx, art. 4, ad 2; IIª IIªᵉ, qu. clxxviii, art. 1, ad 2; art. 2; II *Sent.*, dist. vii, qu. iii, art. 1; *De Pot.*, qu. vi, art. 5; *In Matth.*, cap. xxiv; II *Thessal.*, cap. ii, lect. ii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut Apostolus dicit II *ad Thessal.* ii * [* Vers. 9.], eius *adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus, XVIII *de Civ. Dei* * [* Cap. xviii.]: *Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti.* Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

3. Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens: cum dicatur Marci ult. * [* Vers. 20.]: *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro *Octoginta trium Quaest.* * [* Lib. XXI *Sentent.*, Sent. iv (inter supposit. Aug.).], quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra * [* Qu. cx, art. 4.] dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae [α]. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen [β] quod, quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas [γ] fecerunt * [* *Exod.* vii, vers. 12; viii, vers. 7.]. Et *quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt;* ut Augustinus dicit, XX *de Civ. Dei* * [* Cap. xix.].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, *vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod* [δ] *non facit, videatur facere: vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra * [* Qu. cx, art. 2.] dictum est, materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam: sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III *de Trin.* * [* Cap. viii, ix.] Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra * [* Qu. cxi, art. 3, 4.] dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. – Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII *de Civ. Dei* * [* Loc. cit. in arg.], quod *phantasticum hominis, quod etiam cogitando* [ε] *sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie, sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius

α) *creaturae.* – *creata* P.
β) *Sciendum est tamen.* – *Signum est enim* pA, *Signum est tamen* ceteri et *a b.*
γ) *ranas.* – *veras ranas* G.
δ) *quod.* – *quae* P*ab.*
ε) *etiam cogitando.* – *est cogitando* BDGpA, *in cogitando* ed. *a*, *etiam in cogitando* P*b.* – Pro *corporatum*, *incorporatum* P; pro *sensibus apparet*, *sensibusque appareat* sD, *sensibus appareat* ceteri et *a b.*

sensibus ostendatur: sed quia daemon qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.* *, *cum talia* (* Qu. LXXIX.) *faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam: isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est* [ζ]. ζ

ζ) *creatura subiecta est.* – *creata subiecta sunt* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, distinguendo respondet quaesito; secundo, ad perfectionem doctrinae, addit quoddam notabile.

Quoad *primum*, distinctio supra posita repetitur. Miraculum dupliciter: proprie, et large.

Prima conclusio responsiva, negativa: Daemones non possunt facere proprie miracula. – Probatur ut supra: quia miraculum proprie est praeter ordinem et virtutem totius creaturae.

Secunda conclusio est responsiva affirmative: Daemones possunt per miracula large seducere. – Probatur: quia possunt aliquid quod et facultatem et cognitionem nostram excedit.

Quoad *secundum*, notatur quod aliud est dicere, *Hoc est vere miraculum;* et aliud, *Hoc est vere res quae apparet.* Et quod, quamvis opera mira daemonum nunquam sint vere miracula, ut in prima conclusione dicitur; sunt tamen quandoque vere res mirabiliter factae, ut ranae magorum, et ignis et turbo Iob. Quandoque autem sunt rerum phantasmata seu similitudines tantum; ut in responsione ad secundum declaratur.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM DAEMON QUI SUPERATUR AB ALIQUO, PROPTER HOC AB IMPUGNATIONE ARCEATUR

II *Sent.*, dist. VI, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo daemones superati non arcentur.

(* Vers. 11.) Sed contra est quod dicitur Matth. IV *: *Tunc reliquit eum diabolus,* scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod daemon superatus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato. – Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus: unde et Lucae IV * dicitur quod, *consummata* (* Vers. 13.) *omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus.* Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae: quia, ut Chrysostomus dicit, *super Matth.* *, *non tandiu homines* [α] (* Op. Imperf. Homil. V, ad cap. IV, vers. 10 (inter supposit. Chrys.)) *diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia* [β] *etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutia diaboli: unde Ambrosius dicit, *super Lucam* *, quod *diabolus instare for-* (* Cap. IV, vers. 13.) *midat, quia frequentius refugit triumphari.* – Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. XII *: (* Vers. 44.) *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

α) *homines.* – *Dei* addunt ACDEFG. – *diabolus* om. B.

β) *quia.* – *qui* ACFpD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore duo: primo, referuntur opiniones; secundo, respondetur quaesito.

Quoad *primum*, duae referuntur opiniones. Prima, quod superatus daemon semper vacabit simpliciter a tentando. – Secunda, quod vacabit a tentando eundem tantum.

Quoad *secundum*, conclusio responsiva est: Superatus daemon vacat a tentatione eiusdem, ad tempus. – Probatur quod vacet, auctoritate et ratione. Auctoritate tentationis Christi. Ratione, primo Chrysostomi, ex parte Dei: quia non permittit, propter infirmam naturam. Secundo, Ambrosii, ex parte daemonis: quia refugit triumphari. – Deinde probatur quod ad tempus, et non simpliciter, auctoritate Matth. XII: *Revertar in domum meam.*

Adverte hic quanta fuerit reverentia divi Thomae ad sacros Doctores, quod, cum opinio propria, quae est conclusio, sit tertia, maluit continuare illam cum secunda, trahendo illam ab bonum sensum, ne videretur aliis se praeferre.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUINTA

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURAE

IN SEX ARTICULOS DIVISA

CONSEQUENTER considerandum est de actione corporalis creaturae *; et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur *.

* Cf. qu. CVI, Introd.
* Qu. CXVI.

Circa actiones corporales quaeruntur sex.

Primo: utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo: utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes.

Tertio: utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto: utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto: utrum eorum actionibus daemones subdantur.

Sexto: utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUOD CORPUS SIT ACTIVUM

III *Cont. Gent.*, cap. LXIX; *De Verit.*, qu. V, art. 9, ad 4; *De Pot.*, qu. III, art. 7.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus * quod *in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales.*

* De Civ. Dei, lib. V, cap. IX.

2. PRAETEREA, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis [α] suae actionis: quia haec substantia tenet infimum gradum [β] in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. PRAETEREA, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea: sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. PRAETEREA, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. PRAETEREA, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa [γ], quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem: quia *accidens non se extendit ultra suum subiectum*, ut Augustinus dicit IX *de Trin.* * Ergo nullum corpus est activum.

* Cap. IV.

SED CONTRA EST quod Dionysius, XV cap. *Cael. Hier.*, inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus* [δ] *et potens.*

RESPONDEO DICENDUM quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro *Fontis Vitae,* ubi per rationes quae tactae sunt, probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis, quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia *. Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud.

* Cf. qu. LXXIX, art. 3; qu. LXXXIV, art. 1.

Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione vi-

α) *susceptibilis.* – *susceptibile* F, *receptibilis* PGab.
β) *infimum gradum.* – *infinitum gradum* B, *locum infimum* D, *ultimum gradum* Pab.
γ) *activa.* – Om. ACE.
δ) *activus.* – *et activus* Pab.

sibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale: ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt *, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum.

* Cf. ibid.

Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt *magnum* et *parvum*, quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum *. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod [ε] agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem [ζ] formae substantialis, est a principio immateriali *. Et haec est secunda opinio de actione corporum: de qua supra * dictum est, cum de Creatione ageretur.

* Cf. Arist. *Physic.*, lib. I, cap. IV, n. I. – S. Th. lect. VIII.

* Cf. supra, qu. LXV, art. 4; qu. LXXIX, art. 3.

* Qu. XLV, art. 8.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I *de Generat.* * Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quae sunt manifeste falsa.

* Cap. VIII, IX. – Supplement. ad Comm. s. Th., lect. XXI sqq.

Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra [η] alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. – Sciendum est tamen [θ] quod, cum Avicebron sic argumentatur, « Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus Factor rerum: ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum », quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem [ι] componitur ex potentia et actu: et ideo est agens et patiens.

AD TERTIUM DICENDUM quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est *: sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta. – Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV *de Caelo et Mundo* *. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum: immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

* In corpore.

* Cap. II, num. 2 sqq.

AD QUARTUM DICENDUM quod corpus non est id quod maxime distat a Deo: participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

AD QUINTUM DICENDUM quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae [κ], agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute. – Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis [λ] imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ε) *ponebant quod.* – *ponebant quidem quod* ACEFG. *ponebant quidem ad* γD.
ζ) *perfectio quae est per introductionem.* – *perfectio quae est per inductionem* P.
η) *infra.* – *iuxta* FG.
θ) *ad secundum. Sciendum est tamen.* – *Ad secundum sciendum est* ed. *b.* – *cum* om. codices et ed. *a.*
ι) *autem.* – *etiam* P.
κ) *animae.* – Om. CDEFGab.
λ) *forsan quis.* – *forsitan aliquis* codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore quinque: primo, in quo stat difficultas; secundo, tractatur opinio Avicebron; tertio, Platonis et Avicennae; quarto, Democriti; quinto, respondetur quaesito.

II. Quoad *primum*, duo: quid manifestum; et quid occultum. Manifestum ad sensum est corpora agere, ut ignem calefacere experimur. Difficile autem, aut disputabile est, quomodo agant: quoniam fuit circa modum agendi triplex error.

Adverte hic quod corpora aliquo modo concurrere ad agendum, nullus negat; et hoc experimur ad sensum. Sed quomodo concurrant, an scilicet ut media per quae transeat vis activa; an ut disponentia; an ut emittentia de se atoma: an ut educentia de aliorum potentiis, etc.: hoc est quod in dubium vertitur.

III. Quoad *secundum*, tria: primo, opinionem; secundo, radicem Platonicam; tertio, differentiam eius a Platonica opinione. Et omnia tam clara sunt in littera, ut non expositione egeant.

Ad bonitatem tamen doctrinae, circa opinionem adverte, quod haec opinio adeo circa modum agendi deliravit, ut talem posuerit modum, ex quo sequatur negatio ipsius

actionis: et ideo in littera dicitur quod totaliter subtraxerunt actiones corporibus. Dicendo enim quod corpora in agendo concurrunt tantum secundum apparentiam, et ut media per quae transit vis activa, et non ut aliquid cooperantia; manifeste incidunt in conditionem diminuentem, sicut dicendo hominem pictum.

Circa radicem vero Platonicam, notato quod, quamvis prima facie haec ratio videatur continere in se duas rationes positas in III *Contra Gent.*, cap. LXIX, pro Avicebron; si quis tamen diligenter consideret, non est ita, ut patet ex tertio argumento hic facto ex parte quantitatis, ut etiam fit ibi. Immo haec ratio non fuit ibi explicata, sed hic, altiorique ingenio firmata, est confutata. Consistit enim haec ratio super esse rei activae, quia scilicet debet esse absolutum: esse autem corporeum non est absolutum, sed contractum: ergo. Solvitur autem, et subtilius, quod esse fundat activitatem, sed non modum agendi: immo, sicut actualitas rei est causa actionis, ita modus essendi in actu causat modum agendi. Et propterea, cum *absolutum* et *contractum* dicant modos essendi, et non actum ipsum; ex affirmatione absoluti, sequitur modus agendi universaliter; et ex affirmatione contracti, modus agendi particulariter. Et sic ex negatione absoluti, non sequitur negatio activitatis, sed modi agendi, scilicet *universaliter*. Cuius signum in littera notato, quod actio contracti est per contactum duorum corporum: hoc enim est limitati modi actionis signum.

IV. Quoad *tertium*, Platonis et Avicennae (non Avicebron, ut multi corrupti codices habent) opinio ponitur, consistens in hoc, quod corpora agunt per suas formas accidentales ut disponentia materiam (et in hoc bene dicit, et evitat stultitiam Avicebron); et quod corpora non agunt ut educentia formas substantiales, sed dantur a formis separatis vel Intelligentia agente: et in hoc errat, ut patuit superius *.

* Qu. XLV, art. 8; qu. LXV, art. 4.

V. Quoad *quartum*, opinio Democriti, valde rudis, ponit actionem fieri per defluxum atomorum ex corpore agente in patiens. – Improbatur, ex parte patientis: quia non totum pateretur. Ex parte agentis: quia minueretur agendo.

VI. Quoad *quintum*, conclusio responsiva quaesito est: Corpus agit secundum quod est actu, in aliud secundum quod est in potentia. – Haec conclusio satis probata relinquitur ex dictis contra Avicebron *: Unumquodque quantum participat de aliquo, tantum etiam participat de illius proprio; sed actus proprium est agere; ergo corpus, secundum quod est actu, activum est. Et sic habetur quod vere agit; et modus agendi; et quid agit, scilicet tam accidens quam substantiam, cum sit actu et secundum formam substantialem et accidentalem.

* Cf. num. III.

VII. Adverte hic quod corpus esse activum secundum suam substantiam, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sit elicitivum alicuius suae propriae actionis, puta generationis: verbi gratia, quando ignis generat ignem, sicut calor elicit alterationem praeviam, scilicet calefactionem, ita substantia ignis eliciat generationem substantialem. Et haec est opinio Scoti, posita ab eo in multis locis, scilicet in Primo, dist. XXXVII, et in Secundo, dist. IX, qu. II, et dist. XVI, qu. I, et in Quarto, dist. XII *, etc. – Alio modo, ut corpus non sit per seipsum elicitivum alicuius actionis, sed sit radix et principium quod qualitas sua activa eliciat actionem assimilativam sibi substantialiter: verbi gratia, substantia ignis non elicit generationem huius ignis geniti, sed est praebens * efficaciam calori suo ut eliciat generationem qua effectus fiat similis substantialiter igni, idest fiat ignis, quia est agens univocum. Et ista via est peripatetica, ut patet in *de Sensu et Sensato* *; quam sequitur s. Thomas, expresse tenens * quod creata substantia nullius actionis est proximum elicitivum principium.

* Qu. III.

* Cf. cap. IV. - S. Th. lect. X.

* Cf. supra, qu. LIV, art. 3; qu. LXXVII, art. 1; IV *Sent.*, dist. XII, qu. I, art. 2, qu^a 2.

* Qu. LIV, art. 3, Comment. num. XVII; qu. LXXVII, art. 1, Comment. num. XIV.

VIII. In responsione ad quintum, est quaestio quomodo substantia agat substantiam, et accidens in virtute substantiae: sed supra * tractata est.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM IN MATERIA CORPORALI SINT ALIQUAE RATIONES SEMINALES

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. I, art. 2; *De Verit.*, qu. V, art. 9, ad 8.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. *Ratio* enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum [α], secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

α

2. PRAETEREA, Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

* Cap. VIII, IX.

3. PRAETEREA, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est *. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

* Art. praeced., ad 2, 4.

4. PRAETEREA, in materia corporali dicuntur esse quaedam *causales rationes* *, quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

* Cf. Aug. *de Gen. ad litt.*, lib. V, cap. IV.

SED CONTRA EST quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *: *Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta* [β] *quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent.*

* Cap. VIII.

β

RESPONDEO DICENDUM quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II *de Anima* *. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde et ipsum nomen *naturae* translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V *Metaphys.* *, primo impositum fuit ad significandum generationem [γ] viventium, quae *nativitas* dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. – Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt

* Cap. IV, n. 15. - S. Th. lect. IX.

* S.Th. lect. V. - Did. lib. IV, cap. IV, n. 1.

γ

α) *materialiter tantum.* – *corporaliter* Pab.
β) *occulta.* – Om. BG.
γ) *generationem.* – *generationes* ABCDEpF. – Pro *nativitas dicitur*, *nativitates dicuntur* D.

semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus * omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat.

* Loc. cit. in arg. sed contra.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI *super Gen. ad litt.* *, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in [δ] particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos [ε].

* Cap. x.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes* secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem [ζ], secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi virtutes activae vel [η] passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes [θ] causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III *de Trin.* *, quod *sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium.* Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem [ι] proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

* Cap. ix.

δ) *in.* – Om. P*b*.
ε) *productos.* – *producendos* P*ab*.
ζ) *suam originem.* – *suas origines* BD.
η) *vel.* – *et* BDEG.
θ) *etiam rationes.* – Om. AC; *etiam* om. E.
ι) *autem.* – *tamen* codices et *a b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus ex corpore articuli: motus est enim articulus hic propter verba Augustini. – In corpore duo: quid, et quam convenienter significet *ratio seminalis;* secundo, respondet quaesito.

Quoad *primum:* Principia activa et passiva motuum et generationum naturalium, rationes seminales ab Augustino convenienter vocantur. – Probatur. Corpora viventia sunt perfectiora inter omnia naturalia: ergo ab eis convenienter fit denominatio ceterorum: ergo a seminibus convenienter nominantur principia activa et passiva omnium naturalium. – Antecedens patet. – Consequentia probatur dupliciter. Primo, a priori: quia denominatio fit a perfectiori, ex II *de Anima.* Secundo, a posteriori, et simili ad propositum: quia nomen *naturae,* a nativitate ortum, ad omnium rerum naturalium coniuncta principia translatum est. – Secunda vero consequentia probatur: quia semina sunt activa et passiva principia generationis viventium.

Quoad *secundum,* conclusio est quod rationes seminales sunt in materia corporali multipliciter. – Declaratur, numerando quatuor modos essendi quos habent, in Verbo, in causis universalibus corporalibus, in causis particularibus, in seminibus: ubi patet tripliciter esse rationes seminales in materia corporali.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM CORPORA CAELESTIA SINT CAUSA EORUM QUAE HIC IN INFERIORIBUS CORPORIBUS FIUNT

II *Sent.*, dist. xv, qu. i, art. 2; III *Cont. Gent.*, cap. lxxxii; *De Verit.*, qu. v, art. 9; *Compend. Theol.*, cap. cxxvii.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus *: *Nos autem dicimus quoniam ipsa,* scilicet corpora caelestia, *non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur: signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis.*

* De Fide Orth., lib. II, cap. vii.

2. Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens: inveniuntur [α] etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

3. Praeterea, agens agit sibi simile. Sed vide-

α) *inveniuntur.* – *et inveniuntur* P.

mus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit V *de Civ. Dei* *, *nihil est magis corporeum quam corporis sexus.* Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

* Cap. vi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III *de Trin.* *, quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur.* – Et Dionysius dicit, iv cap. *de Div. Nom.* *, quod *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit.*

* Cap. iv.
* S. Th. lect. iii.

Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter: considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora [β], tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam *.

* D. 1075.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima [γ] causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui Naturales posuerunt *; non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum.

* Cf. art. i.

Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur *. – Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles: et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum.

* Cf. ibid.

Unde secundum Philosopum [δ], in II *de Gen.* *, necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui [ε] praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem [ζ] sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II *Physic.* *, quod *homo generat hominem, et sol.*

* Cap. x, n. 1 sqq. – Suppl. ad Comment. s. Th. lect. x.
* Cap. ii, n. ii. – S. Th. lect. iv.

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus [η] generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad [θ] hoc introducitur ab Augustino *, ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

* Loc. cit. in arg.

β) *sunt immobiliora.* – *magis sunt immobilia* Pab.
γ) *prima.* – *primo* Pab.
δ) *Philosophum.* – *Aristotelem* codices.
ε) *sui.* – *suam* Pab.
ζ) *movet ad speciem.* – *et movet ad speciem est* P.
η) *corporibus.* – Om. PFGab.
θ) *ad.* – *et* Pb.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative: Motus inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus. – Probatur. Omnis multitudo ab unitate procedit: ergo omnis motus ab immobili: ergo quanto aliquid est magis immobile, tanto est magis causa magis mobilis: ergo corpora caelestia sunt causae inferiorum mobilium.

Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: quia immobile uno modo se habet, mobile multiformiter. – Secunda vero est ex se evidens, ex eadem radice. – Tertia vero probatur: quia corpora caelestia sunt magis immobilia. Probatur: quia solo motu locali, quo etiam non fit multiformitas in aliquo intrinseco; cetera multis motibus, alteratione, generatione, motu locali.

II. In responsione ad secundum, occurrunt tres dubitationes. Prima est circa progressum responsionis: videtur enim divertere a proposito. Nam primo proponitur conditionalis de proportione qualitatum activarum ad formas substantiales; et deinde transitur ad gradus causandi earundem, nec unquam reditur ad destructionem illius conditionalis; cuius tamen destructio in hac responsione sustinetur.

Secunda est circa rationem assignatam in littera quare necesse est, praeter corpora inferiora, ponere corpus caeleste esse activum effectuum inferiorum. Ratio enim est ista. Actiones, sicut et qualitates elementares, se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales: ergo oportet ponere altius activum. Et probatur consequentia: quia

materia non sufficit ad agendum. Et deinde ostenditur quod tale agens oportet esse mobile; ac per hoc, concluditur esse caelum. – Haec autem ratio non concludit intentum. Quoniam cum in antecedente dicitur quod haec accidentia se habent ut materiales dispositiones, potest dupliciter intelligi: primo, de istis accidentibus virtute propria; secundo, de eis ut agunt in virtute substantiarum naturalium inferiorum, quarum sunt. Si enim intelligitur secundo modo, falsum est antecedens: quoniam calor, ut vis ignis, introducit active formam ignis, apud s. Thomam *; quamvis, ut calor, disponat tantum pro illa. – Si autem intelligitur primo modo, verum est antecedens: quia accidens virtute propria non potest agere substantiam, sed disponere tantum. Sed tunc, concesso toto processu, negabitur ultima consequentia, scilicet, Ergo illud aliud agens mobile est corpus caeleste. Dicam enim quod illud est substantia illius corporis cuius qualitas agit disponendo; verbi gratia, substantia ignis, cum generatur ignis ab igne; et substantia hominis, cum generatur homo ab homine; et sic de aliis. In hoc enim consistit difficultas secundi argumenti, quod ex sufficientia inferiorum agentium tam ad accidentia quam ad substantias, procedit contra necessitatem recurrendi ad corpus caeleste

* Cf. art. I, ad 5; Qu. LXXVII, art. I, ad 4.

Tertia dubitatio est circa corollarium in calce responsionis positum, scilicet quod omne generans inferius movet ad speciem ut instrumentum caelestis corporis. Aut enim hic sumitur species, ut distinguitur contra individuum: et tunc restat ostendere unde hoc efficaciter inferatur; ex dictis enim nihil apparet ad propositum tale. – Aut distinguitur contra dispositionem. Et tunc est falsum: quia cum ignis generat ignem, non concurrit substantia ignis generantis ut instrumentum, sed ut agens principale. Cuius signum evidens est, quia assimilat sibi ipsi effectum: haec enim est differentia instrumenti a principali agente, quod illud ut sic facit simile alteri, hoc sibi.

III. Ad has dubitationes alio ordine respondendum est: primo namque ad secundam, ex cuius sensu reliquae pendent; deinde ad primam et tertiam * dicetur. Sciendum est ergo quod duplex est principiorum activorum ordo: quaedam enim sunt principia activa formaliter; quaedam vero virtualiter. Activa formaliter voco, quae sunt principia elicitiva actionum; qualia sunt calidum et frigidum, etc. Activa autem virtualiter dico illa quae non eliciunt actiones, sed sunt quorum virtute actiones eliciuntur; qualia sunt omnia corpora secundum substantias: dictum est enim superius * quod substantia creata nullius actionis est elicitivum principium, et quod tamen est id cuius virtute qualitates et potentiae activae agunt. Hoc autem duplex genus activi principii in corporibus sic se habet, quod formale sequitur virtuale: et sic virtuale est prius formali secundum rem. Sed secundum nomen, est totum oppositum: quoniam activum formale adeo sibi nomen activitatis vindicavit, ut communiter dicatur, ut in hac etiam littera dicitur, quod nullum invenitur in istis inferioribus activum principium nisi qualitas elementaris, etc.

* Cf. num. V, VI.

* Cf. art. I, Comment. num. VII.

IV. Hoc igitur supposito, ad secundum dubium * dico duo. Primum. Stando infra ordinem activorum formaliter, optime videtur sequi: Omnia activa formaliter in istis inferioribus se habent ut materiam disponentia; ergo necesse est ponere aliquod in superioribus activum formale, quod se habeat ut perficiens. Et cum tale oporteat esse mobile, sequitur, Ergo est corpus caeleste. Nec potest contra hoc instari quod tale est substantia corporis huius: quia illa non est in ordine activorum formaliter. – Secundum est quod, universaliter loquendo de utroque ordine activorum, processus litterae etiam valet. Quod tali ordine manifestatur. Omnia haec activa formaliter sunt ut materiam disponentia: ergo praeter haec, oportet esse aliud activum formale se habens ut informans. Tunc ultra: sicut superius principium activum formale se habet ad inferius principium activum formale, ita superius virtuale ad inferius virtuale; substantiae namque rerum ex earum accidentibus innotescunt, ut in I *de Anima* * dicitur. Sed praeter inferius formale, oportet ponere superius formale. Ergo praeter inferius virtuale, oportet ponere superius virtuale. Et sequitur amplius quod, quemadmodum inferius formale est ut materiale respectu superioris formalis, ita inferius virtuale respectu superioris virtualis. – Et sic patet quod, sive litteram interpretemur de activis formaliter, quod consequentia est bona, iuxta primum dictum: sive universaliter et indistincte interpretemur de activis, consequentia quoque est bona, ex eadem radice, quia scilicet formaliter activa sunt tantum disponentia.

* Cf. num. II.

* Cap. I, n. 8. – S. Th. lect. I.

Unde ad obiectionem in oppositum dicitur, quod antecedens intelligitur de accidentibus istis, ut sunt activa virtute propria. Et cum dicitur quod tunc fiet recursus ad substantiam corporis cuius est illud accidens: iam patet responsio, quod variatur ordo activorum. Oportet enim habere recursum ad altius activum formale, ut omnis ordo activorum sit completus: et sic fit reductio ad corpus caeleste, quod manifeste actionem elicit non per qualitatem materialiter se habentem ad naturas corporum inferiorum, sed per altiores proprietates, qualis est lux, et influxus, etc.

V. Ad primam vero dubitationem * dicitur dupliciter. Primo, quod nullum inconveniens fuit digressionem talem facere, aut relinquere destructionem illius conditionalis. Quoniam per se notum est multam esse varietatem formarum inferiorum excedentem efficaciam qualitatum elementarium, ut patet ex operibus: quod enim magnes trahat ferrum, ex nulla elementi virtute provenit; et consequenter nec eius forma, quae illius operis est principium, etc.

* Cf. num. II.

Secundo, quod illa conditionalis fuit destructa in littera, non formaliter, brevitatis causa, sed implicite et virtualiter. Affirmando enim activa inferiora se habere ut materialia respectu substantiarum, satis ostendit infirmitatem horum activorum respectu varietatis omnium formarum substantialium horum. Si enim in potentia sunt ad formas ipsas, oportet quod sint in potentia ad diversitatem earum: cum diversitas formalis naturas formarum consequatur; et ab eodem habeat res esse, unitatem, et diversitatem ab alio. Consonat autem series litterae huic expositioni: quoniam cum adversativa coniunctione transivit ad ostendendam impotentiam horum, ex genere causandi accidentium eorundem.

VI. Ad tertiam dubitationem * dicitur quod utroque modo verificari potest corollarium illud. Et primo quidem modo, sequitur ex dictis, cointellecta alia propositione tritissima, et ideo non explicata, scilicet quod caelum sit agens universale. Ex his namque bene sequitur: Ergo quaecumque inferiora agunt ad speciem, agunt ut instrumenta caelorum. Quia, ut superius * dictum probatumque est, illa sola agunt directe et per se naturam, quae causant eam in quocumque invenitur secundum eandem rationem: haec autem impossibile est esse univoca, ut sunt ista: et ideo haec, inquantum agunt ad speciem, generando individuum, agunt in virtute illorum quorum per se est agere ad speciem.

* Cf. ibid.

* Qu. CIV, art. I, Comment. num. VI, VII.

Secundo autem modo intellectum, verum est, accipiendo instrumentum non stricte, ut arguendo acceptum est; sed large, ut omne movens motum, ut sic, dicitur instrumentum. Hoc etenim modo, corpora inferiora sunt instrumenta superiorum, quia non agunt nisi mota ab illis. – Et similiter accipiendo instrumentum, ut activum conditionis materialis est instrumentum activi conditionis formalis. Cum enim omne agens agat sibi simile quantum potest; et quanto agens est superius, tanto sit formalius: consequens est quod conditio causata in effectu a superiori agente, est ut formalis respectu conditionis causatae ab inferiori. Merito autem hac ratione inferius vocatur instrumentum superioris: quia instrumenti est materiam parare, principalis vero agentis informare. – Et utroque modo *sol et homo generant hominem*. Nec sequitur quod non assimiletur homini generanti: quia non ita stricte sumitur. Unde in littera non dicitur absolute instrumentum, sed *sicut instrumentum*.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM CORPORA CAELESTIA SINT CAUSA HUMANORUM ACTUUM

IIa IIae, qu. xcv, art. 5; II *Sent.*, dist. xv, qu. i, art. 3; dist. xxv, art. 2, ad 5;
III *Cont. Gent.*, cap. lxxxiv, lxxxv, lxxxvii; *De Verit.*, qu. v, art. 10; *Compend. Theol.*, cap. cxxvii, cxxviii; I *Periherm.*, lect. xiv;
III *de Anima*, lect. iv; VI *Metaphys.*, lect. iii; *In Matth.*, cap. ii.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim caelestia, cum moveantur [α] a spiritualibus substantiis, sicut supra * dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

α — * Qu. cx, art. 3.

2. PRAETEREA, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

3. PRAETEREA, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi [β] essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

SED CONTRA EST quod Damascenus dicit *, quod *corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.*

* *De Fide Orth.*, lib. II, cap. vii.

RESPONDEO DICENDUM quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam * dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed [γ] per accidens: quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu *; ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifeste sunt falsa, et conversationi [δ] humanae contraria.

* Art. praeced. — * Cf. Aristot., *de Anima*, lib. III, cap. iii, n. i. – S. Th. lect. iv.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere [ε] possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris: licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit* [ζ] *pater virorum deorumque* *. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

* Homer., *Odyss.* lib. XVIII, vers. 135, 136.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus: sed in intellectum humanum agunt immediate, illuminando. Voluntatem autem immutare [η] non possunt, ut supra * habitum est.

* Qu. cxi, art. 2.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

AD TERTIUM DICENDUM quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus [θ] sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant *. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris* *, inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

* D. 295. — * Cf. Ptolom. *Centiloq.* prop. v.

α) *moveantur.* – *moventur* Pab.
β) *secundum caelestia corpora, nisi.* – *nisi caelestia corpora* Pb.
γ) *directe quidem, sed.* – *indirecte quidem* B, *indirecte quidem et* D, *non directe sed* G, *non directe quidem sed* Pab; cf. IIa IIae, loc. cit. in cap. art.
δ) *conversationi.* – *conditioni* B.
ε) *pertingere.* – *pertinere* Pab et codd.; cf. Comment. Caiet. n. iii.
ζ) *inducit.* – *ducit* codices et *a*.
η) *immutare.* – *commutare* ABCEFG*a*.
θ) *quae sunt motus.* – *quae sunt passiones* CEFG*ab*, om. ABD.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus. *Humanorum actuum:* humani actus dicuntur qui sunt proprii homini in eo quod homo, in quibus differt a brutis. Et hi sunt actus intellectus et voluntatis, tam eliciti quam imperati, ut sic.

In corpore tria: primo, ostendit habitudinem corporum caelestium ad ea quorum sunt causae; secundo, ad ea quae occasionaliter movent *; tertio, respondet quaesito **. (* Cf. num. IV. ** Cf. num. VII.)

II. Quoad *primum*, tria. Primo, qualia sunt directe et per se subdita caeli causalitati. Et dicit quod sunt corpora. – Secundo, qualia per accidens subdita. Et dicit quod sunt vires animae affixae organis corporeis. – Tertio, quae consequerentur, si intellectus esset altero horum modorum subditus. Duo: primo, quod naturaliter omnia ageret, ut bruta; secundo, quod non esset liberi arbitrii.

III. Adverte hic duo. Primum, quod in hac littera insinuatur talis distinctio: Corpora caelestia agere aliquid contingit dupliciter, scilicet causaliter, et occasionaliter. Et uterque modus subdividitur. Nam causalitatem habere super aliud, contingit dupliciter. Scilicet directe et per se: et sic habet causalitatem super corpora. Et indirecte, seu per accidens, idest per aliud. Et sic habet causalitatem super vires animae alligatas corporeis organis: in eas enim agit per aliud, idest per corpus, quod est earum organum. Quod probatur ex eo, quia impediuntur secundum impedimenta organorum, ut patet in visu. – Occasionaliter quoque movere aliquid, dupliciter contingit: uno modo, necessitando, et sic pertingit usque ad intellectum; alio modo, inclinando tantum, et sic pertingit ad voluntatem; ut in litterae secunda parte patet *. (* Cf. num. IV.) Quod per anticipationem dicendum duxi, ne introducentes secundam partem aequivocatio illorum terminorum, scilicet *indirecte* et *per accidens*, deciperet. Intendit enim littera *occasionalitatem*, non causalitatem. Unde non dicit quod indirecte et per accidens causant, aut imprimunt, ut in prima parte dixerat: sed *pertingunt*, seu *pertingere possunt*, aperiens ex hoc non de causalitate, quae impressio quaedam est, sed de occasione, quae propositionem sonat absque impressione, se loqui.

Secundo adverte, quod vires animae affixae organis, et aliae formae naturales, sunt depressae in materia corporali: anima vero elevatur supra totum ordinem corporum, utpote excedens naturam, quae est principium formale cuiusque corporei activi ut sic. Cuius signum est, quod natura non nisi ad unum movet: anima autem, etiam vegetativa, movet ad omnes differentias, ut patet in augmento plantarum. Et propter hanc differentiam corpora caelestia, inquantum sunt corporalia agentia (de eis enim nunc sic est sermo), dicuntur agere directe et per se in corpora, idest composita ex materia et forma quae non excedit naturae rationem. In vires autem animae organicas dicuntur agere per accidens, idest per corpus: quia scilicet sunt altioris ordinis quam formae corporeae.

IV. Quoad *secundum* *, ut iam patet, duo dicuntur. (* Cf. num. I.) Primo, quod caelum pertingit ad intellectum et voluntatem indirecte et per accidens, idest per modum occasionis, proponendo obiectum utrique. – Secundo, quod differenter hoc fit respectu intellectus et voluntatis: quia ille necessario sequitur sensus, ista non.

V. Circa hanc partem occurrit dubium, quomodo salvatur haec differentia inter intellectum et voluntatem. Aut enim intelligitur quoad exercitium actus; aut quoad specificationem eiusdem. Si primo modo, falsum est quod intellectus necessitetur a sensu: cum liber sit usus intellectus. Si secundo modo, nulla est inter intellectum et voluntatem differentia: cum utriusque obiectum sit unum et idem cognitum ex sensibilibus.

VI. Ad hoc breviter dicitur quod assignata differentia intelligitur quantum ad rectitudinem actus. Rectitudo enim actus intellectus est naturalis: non enim recte intelligimus quia volumus; sed quia agentia ad intellectionem sunt bene disposita secundum naturam, phantasmata scilicet et intellectus agens, etc. Rectitudo autem actus voluntatis est libera: ideo enim recte volumus, quia volumus sic, puta iuste, temperate, etc. Et propterea actus intellectus necessario sequitur dispositionem sensuum, utpote variantium obiectum suum, ad quod habet naturalem, non liberam habitudinem: actus vero voluntatis non necessario sequitur dispositionem partis sensitivae, utpote liberae.

Ad obiectionem autem dicitur quod intelligitur quoad specificationem actus, sed non quoad omnia se tenentia ex parte specificationis, sed quoad aliquid, scilicet rectitudinem actus: rectitudo namque propria actus ad specificationem spectat actus. – Quod autem haec sit mens litterae, patet ex eo quod turbationem actus intellectus ex turbatione sensus, pro probatione affert: constat enim turbationem ad obliquitatem actus pertinere.

VII. Quoad *tertium* *, conclusio responsiva quaesito est negativa: (* Cf. num. I.) Corpora caelestia non sunt humanorum actuum causa. – Probatur, complendo ante dicta, sic. Si corpora caelestia essent humanorum actuum causa, intellectus non differret a sensu: sed constat intellectum et voluntatem non esse actus corporum: ergo.

Consequentia infertur ex dictis *. (* Cf. num. II.) Et confirmatur ex auctoritate Hesiodi, seu Homeri, tenentis oppositum; ut patet III *de Anima* *. (* Cap. III, n. I. - S. Th. lect. IV.) – Cetera sunt plana.

ARTICULUS QUINTUS

UTRUM CORPORA CAELESTIA POSSINT IMPRIMERE IN IPSOS DAEMONES

De Pot., qu. VI, art. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc *lunatici* dicuntur; ut patet Matth. IV * et XVII **. (* Vers. 24. ** Vers. 14.) Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

2. Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

3. Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus daemones arcentur: scilicet *herbis et lapidibus et animantibus*, *et quibusdam sonis certis ac vocibus*, *et figurationibus atque figmentis*, ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X *de Civ. Dei* *. (* Cap. XI.) Ergo multo magis daemones subduntur actioni caelestium corporum.

Sed contra est quod daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. *Agens* autem *est superius patiente*, ut Augustinus dicit XII *super Gen. ad litt.* *. (* Cap. XVI.) Ergo daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.

Respondeo dicendum quod circa daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt daemones non esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X *de Civ. Dei* *, introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis*. – Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt $^{\alpha}$, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

* Cap. xi.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent daemones esse *animalia corpore aerea, animo* $^{\beta}$ *passiva;* ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII *de Civ. Dei* *. Et haec est secunda opinio: secundum quam dici posset quod daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est *. – Sed haec opinio ex superioribus * patet esse falsa: dicimus enim daemones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

* Cap. xvi.
* Art. praeced.
* Qu. li, art. i.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod *infament creaturam Dei*, scilicet lunam; ut Hieronymus * et Chrysostomus ** dicunt. – Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra * dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod *cerebrum humidissimum est omnium partium corporis*, ut Aristoteles dicit *: et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua $^{\gamma}$ proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: et ideo daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

* *In Matth.*, cap. iv, vers. 24.
** Homil. LVII, al. LVIII, *in Matth.*
* Qu. cxiv, art. 4, ad 2.
* *De Part. Animal.*, lib. II, cap. vii: *De Sens. et Sensat.*, cap. ii (s. Th. lect. v); *De Somn. et Vig.*, cap. iii (s. Th. lect. vi).

Ad secundum dicendum quod daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. – Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXI *de Civ. Dei* *, *daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis;* inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

* Cap. vi.

α) *sciverunt*. – *audiverunt* F, *fecerunt* G.
β) *animo*. – *omnino* F.
γ) *sua*. – *sui* P.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore sunt tria, iuxta tres opiniones relatas de daemonibus; ita quod in et ex tertia respondetur quaesito.

Quoad *primum*, est opinio peripatetica, destruens quaesitum radicaliter. Et tria dicuntur. Primo, ipsa opinio: quod daemones non sunt. – Secundo, salvatio apparentium: quod procedunt ex astris, auctoritate Augustini et Porphyrii. Et tangitur in Problemate illo Magno, *Propter quid omnes viri excellentes melancholici?* *. – Tertio, impugnatio: quia aliqui effectus apparent ad quos non sufficiunt astra; ergo. Probatur antecedens in quatuor effectibus: loqui lingua ignota, recitare quae nunquam didicerunt, statuas loqui, eas moveri.

* *Problem.* sect. xxx, n. i (inter opera Aristot., Did. vol. IV).

Quoad *secundum*, opinio platonica. Et hic tria. Primo, opinio ipsa: scilicet quod daemones animalia corporea, de aere tamen, aeterna, rationalia, passiva quoad affectiones, etc.; ut patet ex Augustino et Apuleio. – Secundo, quid respondendum esset quaesito secundum hanc opinionem. Et dicitur quod eodem modo sicut de homine: quod scilicet caelum non potest imprimere, sed occasionaliter proponere. – Tertio, impugnatur: quia ex superius dictis patet quod est falsa.

Quoad *tertium*, duo. Primo, ponitur tertia opinio, immo determinata sententia, scilicet: Daemones substantiae sunt intellectuales non unitae corporibus.

Secundo, ponitur conclusio responsiva quaesito negative: Daemones nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte, subduntur actionibus caelestium corporum. – Haec conclusio eo ipso probatur, quo infertur ex tertia opinione per ly *Unde patet*, faciendo de ipsa opinione antecedens, quod supponitur ex supra dictis probatum.

ARTICULUS SEXTUS

UTRUM CORPORA CAELESTIA IMPONANT NECESSITATEM HIS QUAE EORUM ACTIONI SUBDUNTUR

II *Sent.*, dist. xv, qu. i, art. 2, ad 3; art. 3, ad 4; III *Cont. Gent.*, cap. lxxxvi; *De Verit.*, qu. v, art. 9, ad 1, 2; *De Malo*, qu. vi, ad 21; qu. xvi, art. 7, ad 14, 16; I *Periherm.*, lect. xiv; VI *Metaphys.*, lect. iii.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Praeterea, effectus agentis ex necessitate

sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter [α] materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset [β] effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium: cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro *de Somn. et Vigil.* *, quod *neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt [γ].

* *De Divinat. per Somn.*, cap. II. - S. Th. lect. I.

Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est * quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem [δ] impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

* Art. 4.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant: secundum antiquam quorundam rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur [ε] effectus, concludebant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI *Metaphys.* *, secundum duo quae ipsi supponunt.

* S. Th. lect. III. - Ibid. lib. V, cap. III.

Primo [ζ] enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte. - Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari: quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit [η].

Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam [θ]: quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. *Album* enim causam habet, similiter et *musicum;* sed *album musicum* non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem: et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod [ι] caeleste corpus, sed est per accidens. - Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

Ad tertium dicendum quod, licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est *.

* In corpore.

α) *totaliter.* - *totam* P.
β) *quamlibet causam corpoream quae impedire posset.* - *quaelibet corpora quae impedire possent* Pab.
γ) *Sic ergo ... eveniunt.* - Om. GpF.
δ) *actionem.* - *electionem* codices.
ε) *ponitur.* - *sequitur* BCDEFG.
ζ) *Primo.* - *Primum* P.
η) *ex necessitate contingit.* - *habet causam ex necessitate contingentem* G, *habet causam ex necessitate habet quam contingit* B.
θ) *habet causam.* - *quia est vere ens cum sit vere unum* addit B.
ι) *aliquod.* - Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. - In corpore quatuor: primo, ponitur quaestio ista partim soluta, partim solvenda; secundo, ostenditur pars soluta; tertio, pars solvenda; quarto, infertur conclusio responsiva quaesito, in calce.

Quoad *secundum* (quia *primum* patet), dicitur quod quaestio ista est soluta, quoad illa subdita corpori caelesti, quae etiam sunt subdita voluntati humanae; scilicet quod quoad ista, respondendum est quaesito negative, scilicet Corpora caelestia non imponunt subditis humanae operationi necessitatem. - Probatur: quia potest impediri eorum

actio per voluntatem. Probatur: quia non est sibi subdita, quia non sequitur necessario inclinationes passionum.

II. Quoad *tertium*, quatuor. Primo, dicitur in quibus est quaestio difficilis: scilicet quod in ceteris naturalibus. Probatur: quia inter ea nullum apparet principium non subditum caelo, seu liberum. – Secundo, ponitur ratio ad partem affirmativam, ex duabus propositionibus. Prima est: *Omne quod est (scilicet de novo), habet causam.* Secunda est: *Posita causa, ex necessitate sequitur effectus.* – Tertio, examinatur ex Aristotele secunda propositio *. – Et quarto, prima *.

* Cf. num. seq. * Cf. num. x.

III. Examen secundae propositionis primo concludit esse falsam universaliter: quia scilicet non tenet in causis potentibus deficere, quales sunt causae naturales. – Probatur: quia attingunt ut in pluribus finem intentum, et non semper, ut patet II *Physic.* *

* Cap. v, n. 1. - S. Th. lect. viii.

Deinde ostendit quod ista exceptio, etsi obviet illi propositioni in se et absolute, non tamen ut applicatur ad intentum, tali ratione. Causa naturalis deficiens in paucioribus, ut sic, est ex aliqua alia causa impediente ipsam a proprio effectu: ergo necessario deficit: igitur uterque effectus, scilicet et intentus et praeter intentum, necessario fit. – Antecedens patet. – Et consequentia probatur: quia impedimentum ipsum ex necessitate contingit.

IV. Circa hoc secundae propositionis examen, scilicet, *Posita causa, necesse est sequi effectum,* dubium occurrit, quod exceptio nulla sit, propter rationem Avicennae*. Causa de qua est sermo, non est causa insufficiens (quoniam de ea fatuum est dicere hoc), sed sufficiens. Sufficienti autem causa posita; et libertate causandi adempta, ut in naturalibus, de quibus est sermo, invenitur; intelligi non potest quod effectus non sequatur. Et si aliud requiritur, ergo posita causa non erat sufficiens: quod enim sufficit, non exigit aliud.

* Cf. *Sufficient.*, lib. I, cap. xiii.

V. Ad hoc dicitur quod sermo praesens est de causa per se et sufficienti. Et cum dicitur: Si, ipsa posita, non sequitur effectus, ergo aliud requiritur: – negatur consequentia. Committitur enim sophisma Consequentis: potest enim provenire non-consecutio effectus aliunde, puta ex concursu alterius impedientis. Unde non ex insufficientia combustivi oportet procedere quod non sequatur combustio, sed ex concursu alterius impedientis combustionem.

Et si instetur contra hoc, quia talis concursus redundat in insufficientiam causae, eo quia causa impedita non est sufficiens: – patet responsio, quod secundum veritatem non redundat in insufficientiam causae absolute, sed causalitatis actualis, cui impedimentum praestatur. – Et forte in hoc deceptus est Avicenna, quia non distinxit inter sufficientiam causae quae attenditur penes actum primum, seu formam quae est principium agendi; et sufficientiam circumstantiarum actualis causalitatis respectu huius, nunc, hic, quae attenduntur penes diversa occurrentia. Certum est enim quod causam sufficientem hoc secundo modo, sequitur necessario effectus: non autem primo. Et tamen de primo est sermo, cum de causis loquimur. Et ideo exceptio Aristotelis vera est: ita quod quaedam sunt causae per se et sufficientes, quae necessario inferunt suos effectus non simpliciter, sed cum limitatione, scilicet ut in pluribus; ac per hoc, non necessario inferunt absolute suos effectus. Et haec est una radix contingentiae, ut in I *Periherm.* * dicitur.

* Cap. ix, n. 10. - S. Th. lect. xiv.

VI. Circa obviationem factam in littera contra exceptionem Aristotelis, quod licet sit vera, non tamen evacuet difficultatem propositam *, duplex dubitatio occurrit. Prima est, quia falsum videtur quod causa deficiens in minori parte, deficiat semper propter aliquam causam impedientem: immo hic videtur error stoicus. Quod sic probatur. Sicut potentia ad potentiam, ita actus ad actum. Sed potentia deficiendi in minori parte, non est a potentia susceptiva impedimenti, sed e converso: non enim ideo potest causa naturalis deficere, quia potest impediri; sed e converso, quia potest deficere, ideo potest impediri; intrinsecum enim est ratio extrinseci, et non e converso. Ergo actu deficere non est ab actuali impeditione. Et consequenter potest causa deficere absque causa impediente.

* Cf. num. iii.

Secunda dubitatio est ad hominem, scilicet ad s. Thomam. Si negatio secundae propositionis ad propositum nihil confert, quia, posita causa potente deficere, et causa impediente, effectus necessario sequitur: ut quid toties replicantur in hoc proposito istae duae propositiones sic examinatae? Ponuntur enim hic, et in III *Contra Gent.*, cap. lxxxvi, et in VI *Metaphys.* *, et in I *Periherm.* **, etc.

* Lect. iii. ** Lect. xiv.

VII. Ad primam dubitationem dicitur quod assumptum litterae verum est, scilicet quod causa nunquam deficiat nisi propter aliquam causam impedientem. Ad cuius evidentiam, scito quod, quemadmodum entia generabilia habent ab intrinseco potentiam ad non esse, quae tamen nunquam exit in actum nisi adsit aliquod corruptivum; ita potentia deficiendi in agere est ab intrinseco, et tamen non exit in actum deficiendi, nisi adsit aliquid causans illum defectum. Et ratio utrobique est eadem: quia scilicet potentia passiva non exit in actum, nisi ab aliqua activa moveatur; posse autem non esse et deficere in actione, ad potentiam passivam pertinet; et ideo non fit absque aliqua causa. – Nec te decipiat quod potentia ad agere est activa. Quoniam agere sequitur actum: et ideo potentia ad agere est activa. Deficere autem in actione sequitur imperfectionem: et ideo potentia defectiva quocumque defectu, ad potentiam passivam reducitur, ut patet ex I *Caeli* *. – Et haec intelligenda sunt de defectu actionis ex parte causae qui est ab intrinseco, de quo est obiectio. De defectu autem eius ex parte extrinsecorum, manifestum est ex aliquo impediente provenire: sed quomodo, inferius dicetur.

* Cap. xii, n. 19. - S. Th. lect. xxix.

VIII. Ad obiectionem autem in oppositum*, dicitur quod maior est falsa. Et ratio est, quia ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis: quae enim sunt priora via generationis, sunt ultima via corruptionis. Unde in proposito, cum entia generabilia habeant potentiam ad non esse et ad corrumpi ab alio, et ideo possint corrumpi quia possunt non esse, et non e converso; tamen prius naturaliter est actus corruptionis quam non esse, cum non esse sit terminus corruptionis. Et sic praeposterus est ordo inter potentias, et actus earum. Et similiter cum agentia possint deficere, et ideo impediri; tamen prius natura impediuntur quam deficiant. Et sic optime dictum est in littera, quoad actualem defectionem, quod semper est ab aliqua causa impediente. – Nec hic est error stoicus; sed quod potentia defectiva esset ex potentia impedibili; ut patet per Boetium in I *Periherm.* *

* Cf. num. vi.

IX. Ad secundam vero dubitationem * quamvis facile dici possit, et bene, quod, quia utraque propositio inducitur ab adversariis, ut integre ratio referatur, ut quales sint propositiones allatae et in se et ad propositum, expedit ubicumque hoc tractatur, utramque discutere: profundius tamen considerantibus, altius caput huius discussionis apparebit ex sequentibus.

* Comment. Maior. lib. III, super cap. ix, n. 10. * Cf. num. vi.

X. Examen autem primae propositionis * consistit, primo, in illius destructione in communi, distinguendo de eo quod est et fit, scilicet *per se*, et *per accidens;* et quod ens per se habet causam, ens vero per accidens non. Et probatur: quia non vere ens non habet vere causam; ens per accidens est huiusmodi. Probatur: quia non est vere unum, ut patet. – Secundo, in applicatione ad propositum, distinguendo in productione effectus qui dicitur per accidens, ipsas causas quarum una impeditur ab altera, a concursu earum; et dicendo quod, licet ipsae causae necessario causent, concursus tamen earum est per accidens. Et consequenter effectus ex illo concursu, caret causa ex qua necessario sequatur. Et declaratur utrumque exemplo noto naturali.

* Cf. num. ii.

XI. Sed sunt hic multa dubia, quae utinam Deus illuminet. Circa hoc examen primae propositionis, scilicet, *Omne quod est, habet causam,* dubitatio occurrit dupliciter: scilicet simpliciter, et ad hominem. Simpliciter quidem, quia sicut effectus quasi simplex, puta album aut calidum, habet in corpore caelesti aliquam per se causam, in quam reducitur eius proxima causa; ita concursus causarum proximarum causatur a concursu illarum causarum caelestium. Ut, in exemplo litterae, combustibile esse in superficie terrae est tandem ab A, causa caelesti: et similiter combustivum

superius genitum, deorsumque cadens, est a B, caelesti causa: ergo concursus combustibilis cum combustivo est ex concursu A et B. Tunc ultra. Sed concursus A et B est per se, et non per accidens. Probatur: quia in caelo nullus est concursus per accidens; omnia enim sunt ibi per se. Ergo concursus istorum inferiorum habet per se causam, secundum esse; quamvis quoad nos sit per accidens, quia latet suae connexionis perseitas. – Et haec ratio multo tempore me vinctum tenuisse videtur.

Secunda vero dubitatio ad hominem est: quia in VI *Metaphys.* * s. Thomas, examinans haec, videtur velle totum oppositum eius quod dicit hic. Hic namque omnia resolvit in hoc, quod concursus non habet causam: ibi vero salvat quod concursus potest habere causam superioris ordinis; puta, concursus horum inferiorum potest habere causam caelestem. Et dat exemplum de concursu herbarum in florendo. – Rursus, hic dicit quod impedimentum causae reducitur in aliquam causam: ibi vero omnia resolvit in hoc, quod impedimenta non habent causam caelestem. Et sic omnia videntur reddi ambigua.

* Lect. III.

XII. Ad evidentiam harum difficultatum, tria notanda, cum Dei adiutorio, sunt: primum est proportio moventis ad mobile; secundum est reductio effectus in causas superiores; tertium, proportio caelestis corporis ad haec inferiora corpora. De primo, constat quod, cum movens ut sic, praesupponat, non faciat mobile; quod actio eius quamvis, ut egreditur ab agente, sit sufficiens et optime circumstantiata, nec impedita; ut tamen recipitur in patiente, oportet quod modificetur iuxta naturam et modum et dispositiones mobilis, ut patet inductive. Et propterea accidit quod effectus intentus a causa, non provenit, ex impedimento non causae agentis, sed materialis.

De secundo, constat quoque quod effectus duarum subordinatarum causarum in eodem genere causae, reducitur in causam superiorem per causam mediam; ut patet in syllogismis. Conclusio enim contingens quamvis reducatur in praemissam contingentem et alteram necessariam, contingentia tamen eius non reducitur in praemissam necessariam mediante alia contingente, quasi contingentia conclusionis sit a contingentia praemissae, et contingentia praemissae sit ab altera praemissa necessaria: sed sat est quod conclusio ipsa et eius contingentia reducantur in praemissam necessariam, ut modificatam in praemissa contingente. Et quia ipsa modificata in contingente est contingens, licet in se sit necessaria, ideo conclusio sequitur contingens, et non necessaria. Et si ipsa praemissa contingens reducenda est in necessariam, non secundum se totam in eam reducitur: sed resolvenda est in id quod est sibi proprium, ex quo habet contingentiam; et in id quod participat in superiori, ex quo participat esse seu causare.

De tertio autem, constant duae proportiones: scilicet motivi ad mobile; et agentis principalis ad instrumentale, seu superioris ad inferius. Patet enim caelum agere in haec corpora; et caelum cum istis corporibus causare effective aliquid, *sol enim et homo generant hominem* *. Sed advertendum diligenter est quod, quamvis istae duae proportiones sint diversorum generum, quia altera spectat ad genus efficientis, altera ad genus materiae; et rursus altera sit inter caelum et haec corpora absolute, altera vero inter caelum et hoc corpus in ordine ad tertium, patiens scilicet et effectum producendum a caelo et hoc proximo agente: nihilominus sunt tali vinculo connexae et ordinatae, ut prior posteriorem modificet. Connexio quidem est, quia nunquam agentia inferiora coagunt caelo, nisi simul patiantur a caelo: quoniam non movent nisi mota. Ordo vero est, quia prius naturaliter est inferiora corpora pati et moveri a caelo, quam coagere illi; ut patet ex eadem radice. Modificatio autem est, quia omne esse et agere cuiuscumque modificatur secundum dispositiones recipientis esse, aut elicientis actionem: omnis enim actus est illius cuius est actus, per modum illius; propter quod oportet fieri *in patiente et disposito*, ut dicitur in II *de Anima* *. Sed agere corporum inferiorum cooperantium caelo, consequitur passionem eorundem a caelo. Esse igitur activum, seu actio, iuxta passionem modificatur. Et propterea si passio non totaliter subiicitur corpori caelesti, nec actio etiam totaliter reducitur in illud.

* Arist. II *Physic.*, cap. II, n. II. – S. Th. lect. IV.

* Cap. II, n. 12. – S. Th. lect. IV.

XIII. His itaque praelibatis, dico tria *. Primum est quod, licet omnis effectus naturae inferioris, cum omni eius conditione naturali, dependeat a caelo ratione primi motus, tanquam a causa communissima, sine qua nihil fieret; non omnis tamen conditio effectus naturalis est reducibilis in aliquam causam caelestem pure, sive mediate sive immediate. Probatur. Quia conditio effectus proveniens ex impedimento materiae, non reducitur in motorem, seu activum in illam, ut patet: sed multae sunt conditiones in effectibus inferioribus provenientes ex dispositione materiae, idest corporum inferiorum, quae sunt materia et patiens respectu caeli: ergo. – Et si dicatur cum Avicenna *, quod illae dispositiones materiae causantur ab aliquo corpore caelesti, et sic redit idem: ad excludendum hoc, formetur ratio non de aliqua parte caeli, sed toto simul, ut prius subsumendo: Sed respectu totius caeli, corpora inferiora sunt materia et patiens; ergo habent proprias conditiones praesuppositas a toto caelo in eo, ut activum est in haec inferiora. Et consequenter conditiones effectuum consequentes conditiones horum corporum ut materia sunt, non resolvuntur in actiones caelestium corporum, sed in conditiones corporum inferiorum.

* Cf. num. XVI, XIX.

* Cf. *Sufficient.*, lib. I, cap. XIV; *Metaphys.*, tract. X, cap. I.

Et si adiungas huic fundamento quod horum inferiorum corporum propriae conditiones sunt posse deficere, et ab esse tam substantiali quam accidentali, et consequenter a pati et agere, varium et mutabile semper habere esse, contrarium habere, etc.; consequens est et quod influxus caelestes in his corporibus modificentur iuxta conditiones eorum. Ac per hoc, effectus non oportet imitari causas caelestes tantum; sed oportet esse tales, quales ex influxu caeli recepto et modificato in tali materia, consequuntur. – Et si his adiunxeris quod coagere horum inferiorum modificatur secundum proprias conditiones horum, et passionem eorundem a caelo; consequens erit quod actio istorum, quamvis subordinetur actioni caelesti, non tamen reducitur secundum omnem eius conditionem in causam aliquam caelestem puram, sed modificatam corpori ut patienti, etc.

XIV. Et quoniam manifeste patet quod posse deficere in minori parte, quod est radix casus et fortunae et omnis contingentiae in naturalibus, consequitur posse non esse; et, ut uno verbo dicatur, consequitur imperfectionem propriam corporibus inferioribus: consequens est ut contingentia ut sic, non reducantur in aliquam causam caelestem puram, nec immediate, cum aliquid tale fit a caelo corporibus inferioribus pure passive concurrentibus, nec mediate, cum aliquid contingens fit a caelo et inferiori agente; sed utrobique contingentia resolvitur in conditionem corporum inferiorum. Differenter tamen: quia cum caelum tantum concurrit active, contingentia effectus reducitur in conditionem corporum horum, tanquam in conditionem materiae; cum vero agentia haec cooperantur, contingentia effectus reducitur in conditionem horum corporum, ut in conditionem agentis, quod tamen comparatur ad caelum ut patiens, ut praedictum est *.

* Cf. num. praec.

Et ideo divinum Aristotelis ingenium, et in I *Periherm.* *, et in VI *Metaphys.* *, et in II *Physic.* **, semper resolvit contingentiam naturalium in conditionem corporum inferiorum, quia scilicet possunt deficere. Sed de genere reductionis, in VI *Metaphys.* * relinquit sub dubio an sicut ad materiam, an sicut ad agens; in II autem *Physic.* reducit ad agens casum et fortunam; in I autem *Periherm.* reducit ad materiam, seu potentiam passivam. Et omnia sunt vera, si dicta considerentur. Quae inspicere poteris radicaliter in III *Contra Gent.*, cap. LXXXVI.

* Cap. IX, n. 10. – S. Th. lect. XIV.
* S. Th. lect. III – Did. lib. V, cap. III.
** Cap. VI, n. 9. – S. Th. lect. X.
* Cf. loc. cit., Did. n. 4.

XV. Et quoniam haec ratio destruens fundamentum Avicennae *, in hoc fundatur, quod corpora inferiora sint materia et patiens praesuppositum toti actioni caelesti; praeter probationem allatam * (quia scilicet omne agens per motum aut mutationem, praesupponit materiam in quam agit: sed totum caelum etc.), affero contra protervos rationem quam nec ipse Avicenna poterit infitiari, ex II *Caeli*, text. XVII et sequentibus *. Unde arguitur sic. Elementa spectant ad substantialem integritatem universi: igitur prae-

* Cf. num. XIII.
* Ibid.
* Cap. III. – S. Th. lect. IV.

supponuntur actioni caelesti. Antecedens patet ibidem; ubi probatur quod terra naturaliter praecedit etiam primum motum caeli; et, cum terra sit infimum, omnia ergo elementa naturaliter praecedunt. – Nec obstat quod in I *Meteor.* * declaratur quod difformitas elementorum est secundum appropinquationem et elongationem a motu caeli: quoniam ibi non declaratur difformitas, quoniam stabilita erat in II *Caeli* *; sed talis difformitas, scilicet quod supremum est calidissimum, etc. Et rursus talis difformitas consequitur conditionem materiae, et non solam elongationem aut approximationem, ut patet.

* Cap. III, n. 13, 14. - S. Th. lect. IV.

* Loc. cit., Did. n. 3. - Cf. *de Gen. et Corr.*, lib. II, cap. IV, n. 2; Suplem. Comment. s. Th., lect. IV.

* Cf. num. XIII.

XVI. Secundum * vero est quod, ut iam ex dictis patere potest, impedimentum est duplex: alterum activum, alterum materiale. Activum enim est quod impedit actionem ex parte agentis, seu ut exit ab agente: materiale autem, quod impedit actionem ut recipitur in passo. – Et rursus, materiale contingit dupliciter. Uno modo, ex actione alterius agentis, sicut aquositas ligni impedit combustionem: ea enim, quamvis materiale impedimentum sit, est tamen effective a causa pluviae, quae madefecit lignum. Alio modo, ex ipsa conditione materiae; sicut frigiditas aquae impedit calefactionem, cuius tamen frigiditatis non est alia causa nisi ipsa natura aquae, quae occurrit ut materia calefactibilis. Et ex hoc clarius patet primum quod diximus *, et quod conditio effectuum inferiorum consequens impedimentum materiale tenens se ex conditione ipsius materiae, non ex actione agentis, non causatur a caelo. Et hoc intendebat s. Thomas in VI *Metaphys.* *, ubi contingentiam reduxit ad impedimentum materiale.

* Cf. ibid.

* Cf. num. XI.

Nec oppositum dicitur hic, dicendo quod *causae non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem.* Tum quia hic loquitur de defectu causae activae ex parte actionis, ut est ab agente, et consequenter de impedimento activo; ut series litterae prae se fert. – Tum quia, dato quod loquatur de omni modo impedimenti, non dicit quod causa impediens sit causa activa: sed absolute dicit quod est *aliqua causa impediens.* Unde non solum activa, sed potest esse materialis; ut expresse dicitur in littera in responsione ad secundum. – Et si instetur contra hanc glossam, quod male littera intulit ex appositione causae impedientis cum causa deficiente in minori parte, *Ergo non evitatur necessitas effectus, quia ipsum impedimentum est necessarium:* – respondetur, et sufficienter, et ad mentem s. Thomae, quod illatio illa non est facta secundum veritatem, sed apparentiam tantum. Quod ex duobus patet. Primo, quia dicit: *Videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari.* Secundo, quia in hoc eodem articulo confutat praedictam illationem in illis verbis, *Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae:* ubi expresse ostendit quod ex illo antecedente, *Agens in minori deficit propter aliquam causam impedientem,* non sequitur, *Ergo ea quae eveniunt in minori parte, eveniunt necessario,* quia concursus ad impediendum est per accidens, dato quod ipsa causa impediens sit per se causa illius rei quae impedit.

XVII. Sed adhuc non quiescit intellectus. Quoniam secundum hanc responsionem, consequentia illa non est inducta ut vera, sed ut apparens et confutanda. Si sic est, cum inducatur ad examen illius propositionis, *Posita causa, ponitur effectus;* et poterat confutari ex propriis, scilicet ex natura impedimenti materialis tenentis se ex conditione materiae: quare dimissa est, et confutata ex extraneis, scilicet ex examine alterius propositionis, scilicet, *Omne quod est, habet causam,* quia concursus non habet causam?

Respondetur quod confutatio illa ex parte materiae, aut est omnino eadem cum confutatione ex parte concursus; aut includit illam, et distinguitur ab illa sicut inferius a superiori, cum maxima difficultate. Impedimentum enim duo dicit: scilicet rem quae impedit; et relationem ad aliud, ex qua denominatur impedimentum. Et de impedimento quidem activo, dato quod inquantum res est, habeat causam per se; sed inquantum impedit, non oportet, quia impedire pertinet ad concursum, qui potest esse per accidens. De impedimento autem materiali si eodem modo est, quod scilicet inquantum res est, habet aliquam causam necessariam, sive illa sit aliud agens, sive sit conditio materiae; oportet dicere quod inquantum impedimentum est, est per accidens. Et hoc est venire ad concursum: quia nihil aliud est dicere quam quod concursus talis agentis cum tali materia hic non habet causam. Et sic impedimentum ex parte materiae, et hic concursus est omnino idem. Si autem impedimentum materiae, etiam inquantum res est, in particulari sumptum non habet causam aliquam quam necessario sequatur; tunc ex impedimento materiali dupliciter fit per accidens, et ex parte concursus, et ex parte rei concurrentis. Et sic impedimentum materiale includit impedimentum concursus, et addit: et sic distinguitur ut minus commune a magis communi. – Unde cum hoc sit valde difficile et ambiguum, et prolixa egens discussione; et praesens opus, ut in Prooemio dixit, propter novitios in theologia instruendos, brevius ac clarius conficiendum erat: ideo propter claritatem doctrinae ac brevitatem, transivit ad confutandam illam illationem ex secunda propositione.

XVIII. Nec talis confutatio est ex extraneis: immo ex propriis impedimenti inquantum impedimentum est; quoniam, ut patet ex dictis *, concursus convenit impedimento ut sic. Immo, in communi loquendo, ut littera loquitur, descendere ad impedimentum inquantum materiale, et sic confutare illam consequentiam, erat potius a propriis divertere. Et hoc potest assignari pro alia ratione huius transitus, ut scilicet staret in propriis impedimenti ut sic.

* Num. praeced.

Potest et aliter etiam ad mentem litterae dici, quod s. Thomas non absolute dixit transeundum esse ad alteram propositionem, sed cum limitatione, scilicet *secundum haec duo,* quasi diceret: Si nolumus egredi haec duo ab antiquis posita, et ab Aristotele reprehensa in communi, oportet transire ad alteram. Et ratio est, quia instantia contra propositionem primo examinatam, scilicet, *Posita causa, ponitur effectus,* non excludit formaliter illam: quoniam instantia non accipit totalem causam effectus in paucioribus. Accipit enim causam naturalem deficientem in minori parte: et tamen causa effectus in minori parte non est illa sola, sed illa cum causa impediente, quia nunquam deficit nisi impedita. Unde oportet dare instantiam, quod, utraque simul posita, non sequatur effectus. Et ideo transire oportet ad concursum, quod careat causa. – Virtualiter tamen, ut patebit inferius *, instantia data sufficienter falsificat illam: quia ex natura possibilis inventa in causa deficiente, concursus illius alterius est per accidens.

* Cf. num. XXII.

XIX. Tertium * dicendum est, quod concursus, sicut et impedimentum, est multiplex: scilicet activorum, vel activi et passivi, cum conditionibus eorum, etc. Nec refert in proposito, de quo concursu sit sermo. Unde in littera in corpore articuli, datur exemplum de concursu agentis et materiae: in responsione vero ad tertium, est sermo de concursu etiam activorum. Universaliter siquidem oportet esse verum quod, si aliqua duo concurrunt, et quodlibet illorum seorsum habeat totam seriem suarum causarum necessariam, et supremae causae utriusque ordinis per se concurrant; quod oportet concursum omnium mediorum et ultimorum effectuum necessario causari a concursu supremarum causarum: non enim possum intelligere oppositum. Sed si hae duae conditiones positae in antecedente non salvantur, scilicet quia supremae causae non per se concurrunt, aut tota series alicuius ordinis non est necessaria; non oportet concursum proximarum causarum aut effectuum habere causam ex qua de necessitate sequatur. Ex praedictis autem patet iam quod, cum aliquid quod vocamus per accidens, fit, quod tunc concurrunt duo simul, puta, in exemplo litterae, combustio et huius materiae, puta frumenti, consumptio: et quod, quamvis alterum horum reducatur in aliquod corpus caeleste, alterum quandoque reducitur in conditionem corporum inferiorum tanquam in supremam causam. Et sic, cum concursus caeli et huius corporis inferioris, quae sunt supremae causae effectuum concurrentium, non sit per se, sed possit esse per accidens; sequitur quod concursus horum effectuum non semper habet causam per se. Et similiter, quamvis quandoque uterque effectus reducatur in causas caelestes ut supremas; quia tamen tota series causarum singulorum seorsum non est neces-

* Cf. num. XIII.

saria, quia fit resolutio huius effectus ad supremam causam caelestem media causa non necessaria, sed potente deficere, seu possibili; non sequitur: Ergo concursus effectuum habet causam per se aut necessariam, concursum supremarum causarum caelestium. Et merito: quia concursus ille siderum, quamvis in se sit per se et necessarius, ut applicatus tamen ad hos effectus, est contingens; quia applicatur mediantibus corporibus potentibus deficere. Sicut et singula agentia caelestia, licet in se sint necessaria, relata tamen ad haec inferiora, sunt agentia ut in pluribus, et deficientia quandoque, quia modificantur in his corporibus potentibus deficere.

Cf. num. xi. XX. Et ex his patet responsio ad obiecta *. Ad dubitationem enim simpliciter, iam nunc dictum est quod non semper concursus est ex concursu ut ex causa necessaria; et quare, etc.

Ad dubitationem vero secundam, ad hominem, primo respondetur singillatim ad obiecta, dicendo quod nulla penitus est contradictio. Quoniam ibi particulariter affirmat concursum habere causam: hic vero destruit universalem, Omnis concursus habet causam per se. – Similiter ibi particulariter concedit negativam, scilicet, Impedimentum materiale non habet causam caelestem: ubi duae particularizationes sunt, prima impedimenti, secunda causae. Hic vero assumit omne impedimentum habere causam; sed non caelestem aut effectivam, nec necessariam, sed absolute habere causam; quod patet non repugnare illi.

Scito tamen hic quod ratio contingentiae naturalium potest dupliciter assignari: uno modo, ex parte complementi; alio modo, ex parte radicis. Radix quidem huiusmodi contingentiae est natura potentiae inventa in naturalibus, qua et possunt deficere in minori parte, et sunt in potentia contradictionis, ut dicitur I *Periherm.* * Complementum vero contingentiae est concursus accidentalis causarum, sive activae et passivae, sive activarum inter se, etc. Et propterea non opposita dixit, sed utrumque assignavit in diversis locis divus Thomas: in VI siquidem *Metaphys.*, radicem; hic vero, et in I *Periherm.*, et in libro *Contra Gent.*, complementum tetigit.

S. Th. lect. xiv.

XXI. In responsione ad tertium, dubium occurrit: An omnis naturalis res, accipiendo rem ut distinguitur contra concursum, habeat causam ex qua necessario fiat. Videtur enim littera huius articuli bis hoc concedere: scilicet in hac responsione, ubi vult quod effectus causae impedientis causam naturalem a suo effectu, reducatur in aliquam causam caelestem. Et si talis res habet causam necessariam, nulla res restat sine necessaria causa: quoniam talis res fit extra semper et frequenter. – In corpore quoque articuli, dixit quod, quia causa non deficit in minori parte nisi per aliquam causam impedientem, ideo impedimentum ipsum videtur necessarium. Et non est negatum antecedens, sed propter concursum confutata consequentia.

Cf. num. xix. Ad oppositum autem est ratio superius * adducta: scilicet quod quando tota series causarum alicuius effectus non est necessaria, effectus non sequitur necessario. Sed effectus ut in paucioribus non habet seriem causarum suarum totam necessariam: quia causae caelestes attingunt ipsum modificatae in natura possibili ut sic, quia ut deficit in minori parte. Ergo, etc.

XXII. Ad hoc breviter dicitur quod, cum sint tria genera rerum quae fiunt: – quaedam enim fiunt semper, et de his non est quaestio. Quaedam ut in pluribus: de his etiam patet quod fiunt necessario, non simpliciter, sed necessitate physica. Quaedam vero fiunt extra semper et frequenter: et haec non fiunt ab una sola causa, sed a pluribus, ut in littera dicitur; scilicet causa deficiente in minori parte, et ab alia causa faciente illam deficere in hac parte; ita quod nunquam fit talis effectus, nisi existente plurium causarum concursu, non curando modo de generibus causarum. Unde si ambae causae considerentur secundum se, non habebitur aliquod ens per accidens. Et si ambae concurrant ex ea parte qua habent naturam necessitatis, nunquam etiam fiet aliquid per accidens. Sed si concurrant ambae, aut altera, ex ea parte qua habent vel habet naturam possibilitatis, iam concursus est contingens: et sic quidquid ex causis illis ut sic concurrentibus fiet, contingenter fiet. Et quoniam, ut iam patet, causae naturales habent aliquid naturae necessariae, et aliquid naturae possibilitatis, ut patet ex operibus eorum: opera enim sua sunt ut in pluribus et ut frequenter, et hoc est ex natura necessaria, ut patet; et sunt extra semper et frequenter, et hoc est ex natura possibilitatis (unde causae penitus necessariae non habent utraque opera, sed semper eadem agunt): – causis igitur et rebus naturalibus habentibus naturam possibilis ex ea parte qua deficiunt in minori parte, si concursus cum alia causa ex ista parte erit, erit concursus contingens; et causa illa alia, quamvis in se esset necessaria, ut coniuncta tamen possibili ut sic, ad contingentiam declinat, et contingenter attingit effectum illum qui ex utriusque concursu fit.

XXIII. Ex his patet, primo, responsio ad quaesitum *. Quia non omnis res habet causam necessariam: quia non illa quae fiunt extra semper et frequenter. * Cf. num. xxi.

Patet secundo, quomodo concursus sit complementum contingentiae, et possibilitas radix *. * Cf. num. xx.

Patet, tertio, ratio verborum s. Thomae et hic et ubique: quod scilicet intendit, non quod omnis res, nec quod res quae fit in minori parte; sed quod effectus illarum duarum causarum concurrentium, non ut concurrentes sunt, sed ut seorsum sumptarum, reducantur in aliquas causas necessarias; quia nulla mixtio fit necessarii ad possibile ut possibile est, quoniam omnis talis mixtio concursu fit plurium causarum. Sed res quae est effectus causae impedientis et impeditae, ut sic, non habet causam. Et hoc intendit hic, et in corpore articuli, et ubique, ut patet.

Quamvis posset dici quod littera non universaliter affirmat etiam effectus causarum seorsum reduci in causas necessarias: sed hic respondet, dato quod ita esset, ut patet ex ly *licet*. Et rursus non loquitur nisi de effectu causarum quae subduntur caelestibus corporibus; et non de conditionibus materiae praesuppositae toti actioni caelesti. – In corpore quoque articuli, ut iam patet, nihil aliud habetur affirmative, nisi quod nulla causa actualiter deficit in minori parte, nisi propter causam aliquam impedientem. Sed utrum effectus illius causae impedientis etiam seorsum sumptae, fiat necessario vel non, in littera non dicitur. Nec valet arguere negative: Non confutavit hoc, Ergo. Iam * enim dicta est causa quare non examinavit hoc ex natura possibilis et necessarii. * Cf. num. xvii.

QUAESTIO CENTESIMADECIMASEXTA

DE FATO

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. cxv, Introd.

Deinde considerandum est de fato *. Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: an fatum sit.
Secundo: in quo sit.
Tertio: utrum sit immobile.
Quarto: utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM FATUM SIT ALIQUID

III *Cont. Gent.*, cap. xciii; *Compend. Theol.*, cap. cxxxviii; Quodl. XII, qu. iii, art. 2; Opusc. XXVIII, *de Fato*, cap. 1; *In Matth.*, cap. ii; I *Periherm.*, lect. xiv; VI *Metaphys.*, lect. iii.

* Homil. X in Evang.
* Cap. ix.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius, in Homilia Epiphaniae *: *Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V *de Civ. Dei* *, *fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo;* ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

* Prosa vi.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV *de Consol.* *, definit fatum, dicens quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

* Cap. ix. - Cf. Tull., *de Divinat.*, lib. II.
* Qu. xxii, art. 2.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tullio Augustinus recitat in V *de Civ. Dei* *. – Quod est contra ea quae superius * de providentia dicta sunt.

* Cf. Aug., loc. cit., cap. i, viii, ix.
* Qu. cxv, art. 4.
* Ibid., art. 6.

Quidam vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hos [α], fatum nihil aliud est quam *dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus* [β] *. – Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam * ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur. – Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra * quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se [γ] hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii: unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna.

Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis [δ], reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, *Fodiens sepulcrum invenit thesaurum.* Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere: sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest vo-

α) *hos.* – *hoc* Pab.
β) *est vel natus.* – *vel natus dicitur* codices. – Pro *hoc, haec positio* codices et *a b.*
γ) *per se.* – Om. codices et *a b.*
δ) *in rebus humanis.* – *humanis* Pab.

Qu. cv, art. 4; qu. cvi, art. 2; qu. cxi, art. 2.

luntatem immutare, ut supra * habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet.

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata [ε] et quasi *praelocuta*, fatum ponere possumus: licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V *de Civ. Dei* *: *Si propterea quisquam res humanas fato* [ζ] *tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.* Et sic etiam [η] Gregorius fatum esse negat *.

* Cap. I.

* Loc cit. in arg. I.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim *nihil temere fit in mundo*, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium. Quaest.* *

* Qu. xxiv.

ε) *praeordinata.* – *ordinata* Pab.
ζ) *fato.* – *fato Dei* Pab. – Ante *linguam* Pb addunt *et.*
η) *etiam.* – Om. Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus ex *quid nominis* in communi usu: *fati* enim nomine causam quandam occultam, a qua nihil declinare potest, intelligere videmur.

In corpore quinque: primo, ostendit radicem difficultatis quaestionis; secundo, refert opinionem Tullii; tertio, Avicennae; quarto, veram; quinto, respondet quaesito *.

* Cf. num. viii.

II. Quoad *primum,* duas propositiones ponit, ex quibus praesens oritur quaestio. Prima est: In rebus inferioribus apparent quaedam a casu et fortuna. Secunda est: Aliquid relatum ad causas inferiores, est casuale vel fortuitum, quod tamen, relatum ad aliquam superiorem causam, est per se intentum. – Prima suppositio patet ad sensum. Secunda vero declaratur exemplo Boetii, de concursu servorum a domino destinatorum seorsum.

Ex his enim nascitur quaestio, an fatum sit. Cum enim circa contingentia tantum fatum ponatur, si ponitur; si omnia quae contingentia sunt relata ad inferiores causas, habent aliquam superiorem causam per se intendentem illa, fatum est; et si non, non. Et propterea ponuntur sequentes opiniones de reductione casualium in causas superiores.

III. Quoad *secundum,* tria. Primo, opinio negativa: quod huiusmodi contingentia nullam superiorem causam habent. – Secundo, corollarium: quod haec opinio et fatum et providentiam divinam negat. – Tertio, reprobatio: quia repugnat his quae de divina providentia superius determinata sunt.

IV. Quoad *tertium,* quatuor. Primo, opinio affirmativa: Omnia contingentia causantur a caelestibus. – Secundo, corollarium ad propositum: Fatum, apud hos, est dispositio siderum, in qua res fit aut inchoata est, etc.

Tertio, reprobatur quoad res humanas. Causa caelestis non directe et per se attingit actus humanos: ergo non est causa per se ordinans eos: ergo non est causa fatalis. – Antecedens patet ex dictis. – Prima consequentia probatur ex eo, quod causa ordinans aliqua, directe id quod agitur respicit. – Secunda vero consequentia probatur ex eo, quod causa fatalis est ordinans contingentia; ut de se patet, quia per se intendit ea.

Quarto, reprobatur quoad naturalia. Causa caelestis agit ut naturale principium: determinate ad unum: ergo non per se ad ens per accidens. – Antecedens probatur: quia effectus eius in hoc mundo sunt naturales. – Prima consequentia probatur: quia naturae actio est determinata ad unum. – Secunda vero probatur: quia ens per accidens non est proprie unum nec ens. Et declaratur exemplo fossionis sepulcri et inventionis thesauri.

V. Quoad *quartum,* tria. Primo, sententia: Omnia quae hic per accidens fiunt, sive naturalia sive humana, reducuntur in regulam divinae providentiae.

Secundo, probatur quod reducantur in aliquod intellectuale agens. Intellectus potest ad quantumcumque per accidens terminari, ut unum apprehendendo: ergo, si efficax est, potest efficere ens per accidens, ut unum: ergo ea quae per accidens hic aguntur, in causam intellectualem reducuntur. – Antecedens probatur: quia format hanc propositionem, *Fodiens sepulcrum est inveniens thesaurum.* – Consequentia prima probatur: quia par est ratio de intellectione et ordinatione, si supponitur efficacia ad agendum et ordinandum practice. – Secunda vero consequentia relinquitur pro constanti, ex illa regula: *Si negatio est causa negationis* *. Si enim non posse comparari ut unum, est causa quod ens per accidens nullam habet causam in natura; ergo posse comparari ut unum ad intellectum, est causa ut inveniat causam in ordine intellectuum. Quamvis possit dici quod consequentia ultima tenet de possibili: et hoc hic sufficit, quia de facto superius * ostensa est conclusio, cum tractaretur de providentia.

* Aristot., *Poster.* lib. I, cap. xiii, n. 8. - S. Th. lect. xxiv.

* Qu. xxii, art. 2, ad I.

Tertio, probatur quod illud agens intellectuale est divina providentia. Voluntas a solo Deo potest immutari: ergo ordinatio humanorum actuum soli Deo attribui debet. – Antecedens patet ex dictis. – Consequentia probatur: quia voluntas est principium humanorum operum.

VI. Circa hoc statim occurrit dubium. Quia propositum fuit et quod naturalia, et quod humana ad divinam referantur providentiam: et tamen non est probatum nisi de humanis. De naturalibus enim probatum tantum est quod ad aliquam intellectualem causam referenda sunt.

VII. Ad hoc dupliciter dici potest. Primo, quod illa verba, *et praecipue intellectum divinum,* non sunt iungenda tantum cum consequentibus, in quibus ponitur probatio de humanis; sed etiam cum antecedentibus, in quibus fuit probatio communis. Et hoc insinuat ly *praecipue,* quasi diceret: Contingentia reducuntur in aliquam causam agentem per intellectum, et praecipue divinum, quia ipse prima est causa, ex quo habet quod respiciat directe ens inquantum ens, et eius consequenter differentias, scilicet *per se* et *per accidens.* Non fuit autem sollicitus ad probandum ly *praecipue* etc., quia ex superius * dictis iam constat quod ille intellectus efficax respectu omnium naturalium, non est nisi divinus: alii vero intellectus, scilicet angelici, participant hanc efficaciam respectu huius aut illius effectus, prout ministerium eorum exigit.

* Qu. xiv, art. 8; qu. xliv, art. 1; qu. lxv, art. 1, 3, 4.

Secundo dicitur quod, probando intellectum dirigentem actus humanos esse intellectum divinum, a fortiori probavit implicite et virtualiter intellectum dirigentem contingentia naturalia. Quoniam humani actus et sunt magis contingentes, et sunt superioris ordinis: et consequenter, si actus humani a Deo solo, alia ab ipso aut solo aut principaliter regulantur; quia quidquid potest virtus inferior, potest et superior.

VIII. Quoad *quintum* *, duo. Primo, conclusio responsiva secundum rem: Fatum poni potest pro providentia divina praeordinante omnia et praeloquente. – Secundo, quoad nomen: Sancti recusaverunt hoc vocabulo uti, propter errorem vitandum. – Probatur utrumque ex auctoritate Augustini. Et ex secundo exponitur Gregorius.

* Cf. num. I.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM FATUM SIT IN REBUS CREATIS

I *Sent.*, dist. XXXIX, qu. II, art. I, ad 5; III *Cont. Gent.*, cap. XCIII; *De Verit.*, qu. V, art. I, ad I; *Quodl.* XII, qu. III, art. 2; *Compend. Theol.*, cap. CXXXVIII; Opusc. XXVIII, *de Fato*, cap. II.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit * Cap. I. enim Augustinus, V *de Civ. Dei* *, quod *ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur.* Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. PRAETEREA, fatum comparatur ad ea quae ex α fato [α] aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut su- * Art. praeced. pra * dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. PRAETEREA, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

SED CONTRA EST quod Boetius dicit, in IV *de* * Prosa VI. *Consol.* *, quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens.*

* Qu. XXII, art. 3: qu. CIII, art. 6. RESPONDEO DICENDUM quod, sicut ex praedictis * patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. – Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV *de Consol.* *: *Sive famulantibus* * Loc. cit. *quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima, seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur:* de quibus omnibus per singula in praecedentibus * * Art. praeced.; qu. CIV, art. 2; qu. CX, art. I; qu. CXIII, CXIV. dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus * *seriem* * Loc. cit., cap. VIII. *causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici [β] potest fatum. β Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

AD SECUNDUM DICENDUM quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae causae secundae *, quarum ordinatio fatum vocatur. * D. 597.

AD TERTIUM DICENDUM quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus: et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur [γ] per comparationem ad effectus, vel γ ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: *Te tua fata trahunt.*

α) *ex fato.* – *fato* Pab.
β) *dici.* – *nominari* codices.
γ) *per... consideretur.* – Om. ed. *a*; *ad suum... per comparationem* om. F. – Pro *comparationem ad effectus, relationem ad effectus* Pab.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito affirmative, cum limitatione tamen: Fatum est in causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos. – Probatur sic. Divina providentia per causas medias suos effectus exequitur: ergo ordinatio effectuum dupliciter potest considerari, in Deo, vel in causis mediis. Sed ut in Deo, est providentia. Ergo ut in causis mediis, est fatum. – Et confirmatur auctoritate Boetii.

II. Adverte quod vis rationis consistit in hoc. Fatum, ut ex praecedente patet articulo, nihil aliud est quam causa contingentium secundum ordinem divinae providentiae. Cum autem ordo duplex esse habeat, in ipso Deo, et in causis mediis; oportet quod fatum aut sit vis ista ordinans ut est in Deo, aut in causis mediis. Sed non est, prout est in Deo. Probatur: quia sic proprie vocatur providentia; et quia Boetius ponit fatum in rebus creatis. Ergo. – Et sic ex primo articulo habemus quod fatum est divina providentia causaliter. Ex isto autem, quod est dispositio in causis mediis, ut subsunt divinae providentiae: et hoc est formaliter.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM FATUM SIT IMMOBILE

Opusc. XXVIII, *de Fato*, cap. II, III.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boe- * Prosa VI. tius, in IV *de Consol.* *: *Uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem.*

2. PRAETEREA, sicut Philosophus dicit in II *Topic.* *: *motis nobis, moventur ea quae in nobis* * Cap. VII, n. 3. *sunt.* Sed fatum est *dispositio inhaerens rebus*

[* Loc. cit.] *mobilibus*, ut Boetius dicit *. Ergo fatum est mobile.

3. Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

[* Ibid.] Sed contra est quod Boetius dicit *, quod fatum est immobilis dispositio.

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. – Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra * dicta sunt. [* Qu. cxv, art. 6.]

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile [α], etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus * dicit. – Sed hoc supra ** exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae [β] repugnat. [* Nemesius, *de Homine*, c. xxxvi: al. lib. VI *de Fato*, cap. ii. ** Qu. xxiii, art. 8.]

Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est: sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam, *Si Deus praescivit hoc futurum, erit.* Unde cum Boetius dixisset * fati *seriem* esse *mobilem*, post pauca subdit: *quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.* [* Loc. cit.]

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

α) *mobile*. – *mutabile* codices.

β) *providentiae*. – Om. A.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore quatuor: primo, distinguit; secundo, refert opinionem Avicennae *; tertio, Aegyptiorum; quarto, respondet quaesito. [* Cf. *Sufficient.*, lib. I, cap. xiii; *Metaphys.*, tr. X, cap. i.]

Quoad *primum*, fatum dupliciter: secundum causas medias absolute; vel secundum eas in ordine ad divinam providentiam. – Probatur distinctio: quia fatum utrumque claudit in sua ratione, cum sit dispositio in causis mediis sub divina providentia.

Quoad *secundum*, tria. Positio: fatum, quoad primum, est immobile. – Ratio: quia omne quod fit habet causam, et posita causa ponitur effectus. – Et reprobatio, ex praecedenti quaestione.

Quoad *tertium*, tria. Positio: fatum, quoad secundum, est mobile. – Corollarium: fatum potest sacrificiis mutari, apud eos, teste Gregorio Nysseno *. – Reprobatio, ex superioribus, cum de immobilitate providentiae divinae ageretur. [* Nemesio.]

Quoad *quartum*, tria. Conclusio responsiva: Fatum, ut in causis secundariis absolute, est mobile; ut a divina providentia, est immobile, non necessitate absoluta, sed conditionali. – Declaratio ultimae particulae: *sicut dicimus hanc conditionalem esse necessariam.* – Confirmatio conclusionis, auctoritate Boetii.

II. Adverte hic duo. Primo quod, cum conclusio habeat tres partes, et primae probatio sit reprobatio primae opinionis, secundae vero sit reprobatio secundae opinionis, tertiae autem probatio et explanatio ad tractatum de scientia et voluntate divina spectet: ideo in littera, relictis primis particulis, tertiam explanandam aperuit iuxta dicta de praescientia Dei *, ubi distinctum est quod est duplex necessitas, *absoluta*, et *immutabilitatis*. Prima non convenit divinis ad extra; sed secunda tantum, quae hic vocatur *necessitas conditionalis*, et alibi * *necessitas ex suppositione*. [* Qu. xiv, art. 13; cf. Comm. num. xxi.] [* Qu. xix, art. 3.]

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM OMNIA FATO SUBDANTUR

Supra, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius, in IV *de Consol.* *: *Series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes foetuum seminumque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit.* Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur. [* Prosa vi.]

2. Praeterea, Augustinus dicit, in V *de Civ. Dei* *, quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III *de Trin.* *. Ergo omnia subduntur fato. [* Cap. 1.] [* Cap. 1 sqq. – Cf. [illegible]]

3. Praeterea, fatum, secundum Boetium *, est *dispositio rebus mobilibus inhaerens.* Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra * habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum. [* Loc. cit.] [* Qu. ix, art. 2.]

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV *de Consol.* *, quod *quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant.* [* Loc. cit.]

Respondeo dicendum quod, sicut supra * dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et [α] alia huiusmodi. Et hoc [* Art. 2.]

α) *et*. – Om. ACDEI *Gab.*

est quod Boetius dicit *, quod *ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa* [β], *fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet quod *quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur* *; quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

[* Loc. cit.] [* Cf. ibid.]

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra * dictum est.

[* In corpore.]

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est *.

[* Ibid.]

Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est *.

[* Ibid.]

β) *stabiliter fixa.* – Om. codices et *a.* – Pro *ordinem mobilitatis, ordinis mobilitatem* ACDEF, *ordinis mobilitate* B, *ordinis mobilitatis* G, *ordinis immobilitatem* ed. *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Non omnia subduntur fato. – Probatur dupliciter. Primo, ratione. Fatum est ordinatio causarum secundarum ad effectus divinitus provisos: ergo omnia subdita fato, subduntur causis secundis: ergo ea quae a Deo immediate fiunt, non subduntur fato: ergo non omnia subduntur fato. – Antecedens est ratio fati. – Consequentiae omnes sunt per se notae. Tamen secunda probatur: quia talia non subduntur causis secundis. Tertia quoque declaratur in creatione, et glorificatione spirituum, etc.

Secundo, auctoritate Boetii, quae patet. – Ex hac autem probatione ponitur corollarium, quod quanto aliquid longius fit a Deo, tanto magis fato subest. Probatur: quia magis subiicitur causis secundis.

QUAESTIO CENTESIMADECIMASEPTIMA

DE HIS QUAE PERTINENT AD ACTIONEM HOMINIS

IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

POSTEA considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura *. Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine *.

* Cf. cvi, Introd.
* Qu. cxviii.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.
Secundo: utrum [α] homo possit docere angelum.
Tertio: utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem.
Quarto: utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM UNUS HOMO POSSIT ALIUM DOCERE

II *Sent.*, dist. IX, art. 2, ad 4; dist. XXVIII, art. 5, ad 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXV; *De Verit.*, qu. XI, art. 1; Opusc. XVI, *de Unit. Intell.*, cap. V.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth. XXIII *: *Nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa * Hieronymi: *Ne divinum honorem hominibus tribuatis.* Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

* Vers. 8.
* Interlin.

2. PRAETEREA, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. PRAETEREA, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. PRAETEREA, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit: sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

SED CONTRA EST quod Apostolus dicit, I *ad Tim.* II *: *In quo positus sum ego praedicator et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate.*

* Vers. 7.

RESPONDEO DICENDUM quod circa hoc diversae fuerunt opiniones. Averroes enim, in Comment. III *de Anima* *, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra * dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea [β] quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint [γ] disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. – Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae *: eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra * habitum est.

* Comm. v, digressionis part. 5.
* Qu. LXXVI, art. 2.
* D. 1107b.
* Loc. cit.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra * habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur [δ] ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut [ε] etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum *. – Sed contra hoc supra * ostensum est quod intellectus possibilis animae humanae est in poten-

* Qu. LXXXIV, art. 3, 4.
* Cf. ibid. art. 4.
* Qu. LXXIX, art. 2; LXXXIV, art. 3.

α) homo. – unus homo Pab.
β) ab ea. – etiam ab ea B.
γ) sint. – sit ACDEFG. – Pro apprehensionem, comprehensionem PAb.
δ) excitatur. – exercetur codices et a.
ε) Sicut. – Sic P.

tia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles ζ dicit in III *de Anima* *.

* Cap. IV, n. II. - S. Th. lect. IX.

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII *Physic.* * Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum *; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte η. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori: sicut sanitas causatur in infirmo quandoque θ ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo ι, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus κ utatur ad effectum producendum: sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum.

* Cap. IV, n. 6. - S. Th. lect. VIII.

* D. 241.

Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum *. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I *Poster.* *, quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione.*

* D. 1105.

* Cap. I, n. I. - S. Th. lect. I.

Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. – Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra * dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I *Poster.* *, quod *demonstratio est syllogismus faciens scire.* Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

* Qu. CVI, art. I; qu. CXI, art. I.

* Cap. II, n. 4. - S. Th. lect. IV.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam * dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo, sicut de Deo dicitur *, *Qui sanat omnes infirmitates tuas;* ita de eo dicitur *, *Qui docet hominem scientiam*, inquantum *lumen vultus eius super nos signatur* *, per quod nobis omnia ostenduntur λ.

* In corpore.

* Ps. CII, vers. 3.

* Ps. XCIII, vers. 10.

* Ps. IV, vers. 7.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit *. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa: sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur μ in operando.

* Loc. cit. supra.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione ν. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister: quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ζ) *Aristoteles.* – *etiam Aristoteles* BCEFG.
η) *arte.* – *artifice* B.
θ) *quandoque.* – *quidem* addunt ABCEFGpD. - Pro *arte*, *artifice* B.
ι) *digerendo.* – *dirigendo* PCE.
κ) *quibus.* – *natura* addit P.
λ) *omnia ostenduntur.* – *ostenditur* ABD, *ostenduntur* CEFG*a*, *phantasmata ostenduntur* ed. *b*.
μ) *in docendo... dirigitur.* – Om. P.
ν) *distinctione.* – *confusione* ACE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore, proposito numero opinionum, tria fiunt, iuxta numerum opinionum, ita quod in tertia respondetur quaesito.

II. Quoad *primum*, duo. Opinio Averrois: Magister docet discipulum communicando ei eandem scientiam, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata convenienter, etc. Probatur: quia unus est utriusque intellectus, et eaedem sunt utriusque species intelligibiles.

Secundo, examen et reprehensio. Examen quoad ly *eandem scientiam:* dupliciter. Ex parte rei scitae: et sic est verum. Aut ex parte subiecti scientis: et tunc venit reprehensio fundamenti, quia scilicet est falsum; quia non est unus

utriusque scientis intellectus, nec eadem species, ut superius patuit.

III. Quoad *secundum,* duo quoque. Primo, opinio Platonis: Docere nihil aliud est quam excitare hominem ad considerandum ea quorum scientiam habet. Probatur. Scientia inest ab initio animabus nostris ex participatione idearum, sed impeditur ab usu propter unionem ad corpus: ergo scientia non causatur de novo per quodcumque studium: ergo discere non est nisi reminisci: ergo docere non est nisi excitare ad usum habitae scientiae. Omnia patent.

Secundo, reprehensio radicis: quia intellectus animae nostrae est pure potentialis, sicut tabula rasa, ut probavit Aristoteles superius, etc.

IV. Quoad *tertium,* primo ponitur conclusio responsiva quaesito: Docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia ad actum primum. – Probatur primo, ex VIII *Physic.* – Deinde probatur, limitatur, ramificatur, et explanatur. Probatur quidem tali ratione. Effectus qui potest fieri a natura et ab arte, fit ab arte eodem modo quo fieret a natura: sed scientia est huiusmodi: ergo fit ab arte doctoris eo modo quo a natura. Sed a natura fit reducendo seipsum de potentia ad actum scientiae. Ergo et a doctore fit reducendo alium de potentia ad actum scientiae. – Maior probatur: quia ars imitatur naturam. Et ad evidentiam eius, primo distinguitur duplex genus effectuum: quidam ab extrinseco tantum, ut domus; quidam ab extrinseco et intrinseco, ut sanitas (et posset tertium poni genus: quidam ab intrinseco tantum, ut proprietates rerum naturalium). Notatur deinde identitas modi agendi respectu utriusque agentis, declarando in sanitate. – Minor probatur: quia scire nostrum fit inventione ex vi luminis intellectus agentis, et tunc a natura; et disciplina, et tunc ab arte. – Propositio vero ulterius subsumpta probatur: quia acquisitio scientiae per inventionem, fit procedendo de principiis notis ad conclusiones ignotas, etc.; hoc enim est procedere de potentia ad actum. Et procedit haec, supposito intellectu in potentia essentiali, ut patet.

Limitatur vero: quoniam doctor ponitur non ut causa principalis, sed ut minister naturae et coadiuvans; et sic, scilicet ministerialiter, reducit de potentia ad actum. Et ad evidentiam huius limitationis, notatur in communi ordo inter artem et naturam respectu illius effectus qui potest esse ab utraque: et dicitur quod est ordo coadiuvantis principale, et quod semper agens principale est idem, scilicet natura.

Ramificatur autem, dum distinguitur duplex modus quo doctor docet: scilicet auxilia praebendo propositionum minus universalium, similium, dissimilium, exemplorum, etc.; et confortando vi syllogisticae ordinationis propositionum propriarum, iuxta illud, *Demonstratio est syllogismus faciens scire.*

Explanatur quoque inter haec diffusa declaratione assumptarum propositionum, etc.; ut patet in littera.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM HOMINES POSSINT DOCERE ANGELOS

II *Sent.*, dist. XI, part. II, art. 4; Opusc. I, *Contra Err. Graec.*, cap. XXVI; *ad Ephes.*, cap. III, lect. III.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus, *ad Ephes.* III *: *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

[* Vers. 10.]

2. PRAETEREA, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra * dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi; sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud *ad Hebr.* I *: *Novissime, diebus istis, locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

[* Qu. CVI, art. 1; qu. CXII, art. 3.] [* Vers. 1, 2.]

3. PRAETEREA, inferiores angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis: cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia *. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

[* Homil. XXXIV in Evang.]

SED CONTRA EST quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

[* Cf. Cael. Hier., cap. IV.]

RESPONDEO DICENDUM quod, sicut supra * habitum est, inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis [α], manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum [β]. Quod patet per id quod Dominus dicit, Matth. XI *: *Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt: quia secreta cordium scire solius Dei est.

[* Qu. CVII, art. 2.] [* Vers. 11.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Augustinus, V *super Gen. ad litt.* *, sic exponit illam Apostoli auctoritatem. Praemiserat enim Apostolus*: *Mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.* « Ita dico *absconditi,* ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus, per ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei. » Quasi dicat: Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset *a saeculis, non ante saecula: quia ibi primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista ecclesia hominum congreganda est.*

[* Cap. XIX.] [* Vers. 8, 9.]

Potest tamen et aliter dici, quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit angelis, verum etiam hic* [γ] *eis apparet, cum efficitur*

α) angelis. – Om. codices et a.
β) infimis angelorum. – inferioribus angelis B.
γ) hic. – hoc PBI ab.

atque propalatur [δ], ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per Apostolos impleta sunt Christi et ecclesiae mysteria, angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. – Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit * (* Comm. super Ep. *ad Ephes.*, ad loc. cit. in arg.), quod, Apostolis praedicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt: quia scilicet per praedicationem Apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo [ε] convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius [ζ] humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant * (* D. 310.). Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

δ) *propalatur.* – *et fit* add. F.
ε) *Paulo.* – *Apostolo* addunt *Pab.*
ζ) *eius.* – *eis* codices et *a.*

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus. *Homines* in statu viae, ut patet ex tertio argumento et eius responsione: de hominibus enim in statu patriae, nihil hic dicitur.

In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Homines non possunt docere angelos, sed tantummodo eis loqui. – Probatur. Supremi homines se habent ad infimos angelos, sicut angeli inferiores ad superiores: sed inferiores nunquam illuminant superiores, loquuntur tamen eis: ergo, etc. – Maior patet ex naturae ordine; et probatur auctoritate Matth. xi, quoad statum gratiae. – Minor ex dictis. – Et quoniam homines non secundum statum gloriae, sed secundum statum naturae et gratiae huius viae, sunt inferiores omnibus angelis; ideo praesens ratio in viatoribus tantum hominibus habet locum.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM HOMO PER VIRTUTEM ANIMAE POSSIT CORPORALEM MATERIAM IMMUTARE

Ad Galat., cap. iii, lect. i.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, II *Dialog.* * (* Cap. xxx.), quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate: sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

2. Praeterea, super illud *ad Gal.* iii * (* Vers. i.), *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa * (* Ordinaria.) quod *quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros.* Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

3. Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem [α]. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in III *de Trin.* * (* Cap. viii.), quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra * (* Qu. cx, art. 2.) dictum est, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra * (* Ibid.) dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?*

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna * (* *De Anima*, part. IV, cap. iv.) ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis [β]. – Sed supra * (* Qu. cx, art. 2.) ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spa-

α) *et mortem.* – Om. B.
β) *oculi fascinantis.* – *fascinationis oculi* G.

tium: per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de *Somn. et Vig.* *

* *De Insomniis*, cap. II. - S. Th. lect. III.

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius: et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. – Possibile est etiam quod ex γ Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod δ foedus habent.

AD TERTIUM DICENDUM quod anima corpori humano unitur ut forma: et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra * dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est *.

* Qu. LXXXI, art. 3.

* Resp. ad 2.

γ) *ex*. – Om. ABCDEG. – Pro *facto occulto*, *occulto facto* ADFG, *occulto fato* BCE; *pacto occulto* edd. aliquae. Margo P notat *alias fato*.

δ) *aliquod*. – *ad hoc* F.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS. *Homo ex virtute animae*, inquantum anima hominis est. *Immutare*, immutatione formali. *Corporalem materiam* directe supponit pro extrinsecis corporibus; quamvis, ut patebit *, etiam de intrinseco aliquo modo verificetur conclusio.

* Cf. num. III.

II. In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Anima sua virtute non potest materiam corporalem immutare, nisi mediante aliquo corpore. – Probatur. Materia corporalis a solo Deo, aut composito ex materia et forma, potest immediate immutari: ergo.

Antecedens patet ex dictis. – Consequentia est per se nota. Et confirmatur. Angeli non possunt hoc, nisi mediante corpore: ergo multo minus anima. Antecedens patet ex primo antecedente. Consequentia nota.

III. In responsione ad tertium, adverte quod, ut ex illa patet, anima nec corpus proprium directe immutare potest formali immutatione. Quoniam anima non est directe principium alicuius mutationis, ut patet discurendo per mutationes, alterationem, augmentationem et generationem: nihil enim horum anima facit per operationem animalem, idest apprehensionem aut volitionem, directe, quia non est tantae efficaciae. Sed, ut in littera dicitur, ad apprehensionem animae sequitur actus appetitus sensitivi, puta, timor, quem concomitatur commotio alicuius humoris, etc. Et sic indirecte anima humana immutat corpus proprium.

ARTICULUS QUARTUS

UTRUM ANIMA HOMINIS SEPARATA POSSIT CORPORA SALTEM LOCALITER MOVERE

De Malo, qu. XVI, art. 10, ad 2.

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra * dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

* Qu. CX, art. 3.

2. PRAETEREA, in *Itinerario* Clementis * dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

* Al. *Epitome de Gestis S. Petri*, cap. XXVII (inter opp. s. Clem.).

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in libro *de Anima* *, quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

* Lib. I, cap. III, n. 22, 23 - S. Th. lect. VIII.

RESPONDEO DICENDUM quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima α est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem β. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute γ suae naturae: supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti: et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae δ separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod ε corpus maius, sed minus: sicut, secundum philosophos *, motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

* Arist., *de Cael. et Mund.*, lib. II, text. comm. LXXI vers. Arabico-lat., Averr., ibid., et comm. XXXVIII.

AD SECUNDUM DICENDUM quod, sicut dicit Augustinus X *de Civ. Dei* *, et Chrysostomus *super Matth.* *, frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

* Cap. XI.

* Hom. XXVIII, al. XXIX.

α) *anima*. – Om. codices et a b.
β) *localem*. – Om. codices.
γ) *ex virtute*. – *de virtute* Pab.

δ) *substantiae*. – *spiritualis* addunt codices.
ε) *aliquod*. – Om. codices.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito: Anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. – Probatur. Anima coniuncta non movet corpus nisi vivificatum a se: ergo separata nullum corpus potest movere.

Antecedens probatur: quia membrum mortificatum non obedit ei ad motum localem. – Consequentia probatur: quia nullum corpus vivificatur ab anima separata.

II. Circa hanc consequentiam dubium occurrit. Quoniam consequentia ista supponit idem iudicium esse de anima separata, et coniuncta. Quod non probatur; et apparet falsum in simili consequentia: Anima coniuncta non intelligit aliquid nisi phantasiatum; ergo separata nihil intelligit. Probatur: quia animae separatae nihil offertur phantasiatum. – Ista consequentia dicitur non tenere, quia non est idem iudicium de anima separata et coniuncta. Ergo nec illa quae facta est nunc, nisi probetur identitas iudicii.

III. Ad hoc prima facie dici potest quod, quia anima separata non est maioris virtutis motivae quam coniuncta, idcirco consequentia tenet. – Sed contra hanc responsionem sunt: primo, quod non est maioris virtutis movere lapillum, quam corpus coniunctum. Secundo, quod licet anima separata non sit maioris virtutis, est tamen alterius modi utendi illa virtute, sicut est alterius modi essendi et intelligendi: et propterea coniuncta movet vivificando, separata autem non vivificando.

Unde dicendum est quod consequentia fundatur super una propositione priore antecedente *, et implicite declarata in illo, et explicata in responsione ad primum. Et est ista: Anima humana est ex propria natura determinata ad movendum corpus a se vivificatum tantum. Ex hac enim optime valet consequentia: quoniam quod convenit ei ex natura, non variatur ex vario modo essendi. – Haec autem clauditur et declaratur in antecedente assumpto. Clauditur quidem, quoniam, cum vis motiva ut sic, respiciat corpus, quia respicit mobile, quod oportet esse corpus, iuxta doctrinam VI *Physic.*, text. xxxii *; et anima secundum statum coniunctionis respiciat etiam corpus; consequens est quod tota vis motiva statu coniunctionis concludatur. Declaratur autem, quia patefacto quod anima in statu coniunctionis determinata est ad corpus vivum, palam fit quod anima absolute est virtutis limitatae ad movendum tale corpus.

* Cf. num. I.

* Cap. iv, n. I. - S. Th. lect. v.

IV. Et ad instantiam quae fit de diversitate modi movendi, dicendum est ex differentia inter virtutem motivam, ac intellectivam et volitivam ut sic. Intellectus enim, secundum totum genus suum, habet pro obiecto ens inquantum ens, nec est contractus ad aliquod particulare ens, sive in genere sive in specie. Virtus autem motiva ex propria ratione habet pro obiecto certum ens, scilicet corpus mobile Et propterea intellectum coniunctum, qui non potest attingere ens nisi phantasiatum, oportet separatum habere alium modum intelligendi, quo proprium obiectum possit attingere, ex quo obiectum adaequatum suum non erat ens phantasiatum. Virtus autem motiva, cum ex genere suo ad certum ens, scilicet corpus, determinetur, consequens est quod secundum species suas ad certas species corporis determinetur. Et sic, cum suprema vis motiva, ad corpus determinata, non tamen ad multitudinem nec magnitudinem eius limitetur, quia est infinita; consequens est quod, paulatim descendendo, infima vis motiva ad corpus minimum multitudine et magnitudine determinata sit. Constat autem quod anima humana est ultimus motor inter spiritus. Igitur eius vis ad corpus humanum, quod est parvissimum respectu mobilium ab angelis; et unicum corpus humanum, scilicet vivificatum a se, determinatur: aliter non esset in infimo gradu limitationis.

Et propterea non potest rationabiliter distingui modus movendi iuxta modum essendi et intelligendi. Non enim remanet in anima separata habitudo ad obiectum potentiae motivae: quia non est universale, sicut intellectus. Et ideo optime littera ex efficacia animae coniunctae, subintelligens efficaciam illius simpliciter quoad vim motivam, intulit quod non potest separata movere quod non potest coniuncta.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAOCTAVA

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM

IN TRES ARTICULOS DIVISA

* Cf. qu. CXVII, Introd. * Qu. CXIX.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine *. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus *. Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum anima sensitiva traducatur cum semine.
Secundo: utrum anima intellectiva.
Tertio: utrum omnes animae fuerint simul creatae.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ANIMA SENSITIVA TRADUCATUR CUM SEMINE

II *Sent.*, dist. XVIII, qu. II, art. 3; II *Cont. Gent.*, cap. LXXXVI; *De Pot.*, qu. III, art. II; *Quodl.* IX, qu. V, art. I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus: et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur inter vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Praeterea, generans generat sibi simile: et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius: quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati: et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et
α generatum, faciens [α] et factum. Vel esset aliquid
* Qu. LXXVI, art. 4. aliud: et hoc etiam est impossibile, quia supra * ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. – Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud
Gen. I *: *Producant aquae reptile animae viventis.* * Vers. 20.
Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

Respondeo dicendum quod quidam * posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. * Cf. supra, qu. LXV, art. 4. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse
et operationem [β], ita per se deberetur ei fieri. β
Et cum res simplex et subsistens [γ] non possit γ
fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem.

Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sen-
sitiva per se habeat esse et operationem [δ], ut δ
ex superioribus * patet: non enim corrumperetur, * Qu. LXXV, art. 3.
corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis.

Quanto autem aliquod agens est potentius,
tanto potest suam actionem diffundere ad magis [ε] ε

α) *faciens.* – *et faciens* Pab.
β) *et operationem.* – Omittunt ABCDEFGab; *haberet esse ... per se* omittit I.
γ) *simplex et subsistens.* – *simplex subsistens* ACDEGab, *et subsistens* B, *simplex* I. – Pro *possit fieri*, *posset* B, *posset fieri* Gab.
δ) *et operationem.* – *quia per se habet operationem* B.
ε) *ad magis.* – *magis ad* ABCDEFab.

distans: sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali [ζ] agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute [η] derivata ab ipsa, quae est in semine.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra * dictum est, nec oportet hic iterare.

*Qu. lxxv, art. 3.

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quod illa vis [θ] activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis: nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam [ι] virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra * dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod *homo generat hominem, et sol* *. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II *de Anima* *.

* Qu. cxv, art. 3, ad 2.

* Aristot., *Physic.* lib. II, cap. II, n. 11. - S. Th. lect. iv.

* Cap. iv, n. 8, 16. - S. Th. lect. viii, ix.

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro *de Generat. Animal.* *; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est [κ] anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est [λ] in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae: non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut Philosophus dicit *. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius [μ] principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. – Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens: quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

* Lib. II, cap. iii, iv.

* Cf. *de Gen. et Cor.*, lib. I, cap. v, n. 10. - S. Th. lect. xiv.

ζ) *a principali.* – *principali* PD*ab*.
η) *a virtute.* – *a vi* A, *ad id* BCEG, *quod sit* F.
θ) *illa vis.* – *virtus illa* P*ab*.
ι) *etiam.* – Om. codices.
κ) *est.* – *inest* codices et *a*.
λ) *est.* – Om. P*ab*.
μ) *eius.* – Om. P*b*.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus. *Cum semine:* idest, communicetur a generante per hoc quod ab eo deciditur semen, ita quod in semine vehatur anima sensitiva formaliter vel virtualiter.

In corpore duo principaliter: primo, tractatur opinio; secundo, respondetur quaesito.

II. Quoad *primum,* duo. Primo, opinio ipsa: tenet enim partem negativam, dicens animam sensitivam a solo Deo fieri.

Secundo, reprehensio illius, ex causis eius quod est fieri oportere per creationem, scilicet simplicitate et subsistentia simul. Cui enim haec duo insunt, oportet creari: et cui non, non (nisi forte propter excellentiam ordinis rei factae, ut de gratia dicitur). Ex his enim arguit. Si haberet anima sensitiva hoc, crearetur: sed quia non habet (quod probatur: quia non est incorruptibilis), ergo.

III. Quoad *secundum,* conclusio responsiva est affirmativa: Anima sensitiva causatur ab anima generantis principaliter, et a semine instrumentaliter. – Haec conclusio includit duo: primum, commune animae sensitivae et ceteris formis corporalibus, scilicet quod sit ab agente corporeo; secundum, quod sit tali modo, scilicet per semen. Et quoad utrumque probatur.

Primo, quod ab agente corporeo, quale est generans, probatur ex principio pluries repetito *. Forma quae sic solum est quia inest composito, fit ad factionem compositi: ergo ab agente corporeo. Sed anima sensitiva est huiusmodi. Ergo. – Antecedens probatur: quia fieri convenit alicui eo modo quo esse. – Consequentia probatur: quia oportet unumquodque fieri a simili. – Minor iam patet ex dictis. Ergo.

* Cf. qu. lxv, art. 4; qu. xci, art. 2; qu. xc, art. 2.

Secundum vero probatur ex differentia inter agentia superioris ordinis et inferioris, sic. Inter corporalia agentia, quanto virtuosius, tanto in distantius potest: ergo viventia possunt et sine medio, et cum medio agere sibi similia: ergo per semen. – Antecedens probatur inductione in calido, etc. – Prima consequentia probatur: quia viventia sunt suprema corpora, et consequenter virtuosissima. – Secunda vero probatur: quia semen est illud medium quo generans attingit distans. – Declaratur quoque in littera consequens primae consequentiae. – Et ultimo docetur quod nihil refert dicere animam causari ex semine, aut generante: quia se exigunt sicut agens et instrumentum.

. Adverte hic quod, probato quod anima sensitiva fit ab agente corporeo, quia compositum oportet a simili fieri;

satis probatum est quod fit ab animali, quia oportet animal a sibi simili fieri. Non enim ab alio corporeo agente fieri intelligitur, quam a sibi simili. – Et probato quod agentia quae vivunt, possunt per semen sibi similia producere; satis probatum est quod ita est de facto. In causis enim necessariis etiam necessitate physica, ut sic, idem est possibile et necessarium, quoad rerum ordinem: secus quoad miracula.

IV. Circa hanc conclusionem occurrit dubium ex Scoto, in XVIII distinctione Secundi libri, ubi, tenens quod semen nec est activum generationis substantialis, nec organizationis, sed cuiusdam praeviae alterationis tantum, dupliciter probat quod semen non est activum animae sensitivae. Primo, sic. Semen aut causat animam in instanti generationis, aut ante. Non ante: quia habet rationem passivi. Probatur: quia est convertibile de proximo in substantiam geniti. – Nec in instanti generationis: quia tunc non est, sed convertitur et conversum est simul in substantiam geniti.

Secundo, sic. Imperfectius non est causa activa sufficiens perfectioris: sed semen, cum omnibus suis spiritibus, est imperfectius animali genito: ergo.

Et si dicatur quod semen agit in virtute seminantis: contra. Nihil agit in virtute non entis ut sic: sed animal a quo decisum est semen, respectu generationis huius est non ens, tum quia non est praesens, tum quia non esse pro tunc potest: ergo. – Praeterea, seminans et semen sunt causae accidentaliter ordinatae: ergo ad actionem seminis non concurrit virtus seminantis. Antecedens patet: quia unum potest esse et causare sine alio. Consequentia probatur ex differentia inter causas essentialiter et accidentaliter ordinatas: quia illas oportet simul concurrere, ut solem et hominem: istas non, ut patrem et avum.

Deinde arguit quod semen non est activum organizationis. Quia est uniforme: ab uniformi autem non procedit tanta difformitas, quanta apparet in membris partibusque animalis.

V. Ad omnia autem haec facillime patet responsio. Praenotandum tamen est quod Scotus supponit, et dicit expresse debere poni, quod semen est unigeneum, sed non probat: et tamen cum hoc, ponit ipsum converti in genitum. Mihi autem, ex philosophorum dictis, omnino videtur hoc impossibile. Quoniam duplex apud philosophos est de paterno semine opinio. Alii enim putant nihil eius ingredi substantiam geniti, ut Aristoteles * et s. Thomas **: et hi, quoad hoc, possunt sustinere semen esse homogeneum. Alii vero putant semen distingui in partes grossiores et subtiliores, et quod paternum semen secundum aliquam partem convertitur in genitum, et secundum aliquam concurrit ut causa activa: et haec est opinio Alberti. Et secundum hoc, manifeste ponitur heterogeneum. Et revera, propter diversitatem quae est inter spiritus et reliquas partes seminis, videtur heterogeneum ponendum: componitur enim ex his semen sicut ex partibus integralibus, cum sint corpora actu existentia in eo.

De Animal. Generat., lib. II, cap. IV. — ** Hic, resp. ad 4.

VI. Ad primam ergo obiectionem Scoti * dicitur: Semen agit in instanti generationis, et ante. Nec est verum quod ante habeat rationem passivi, secundum se totum saltem: quoniam non est totum convertibile in substantiam geniti, sed aut secundum partem, aut nihil. Unde aut totum, aut pars remanet in instanti generationis: et sic non prohibetur ex hoc agere.

* Cf. num. IV.

Ad secundam vero optime responsum est ex Aristotele, XII *Metaphys.*, text. XL *; et s. Thoma hic in corpore, et ad 2.

* S. Th. lect. VIII. — Did. lib. XI, cap. VII, n. 6.

Et ad primam instantiam in oppositum, dicitur quod semen agere in virtute seminantis, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod sit constructio transitiva: et sic non dicimus. Alio modo, intransitive: idest, quod est ipsa virtus seminantis, non coniuncta, sed separata. In hoc enim, ut in corpore articuli dicitur, excedunt viventia non viventia, quod haec habent tantum virtutes suas coniunctas; illa autem habent et coniunctas et separatas, per decisionem tamen a coniunctis. Ex hoc enim sensu patet responsio ad instantiam primam: quia maior, licet sit vera de agente in virtute alterius transitive; non tamen intransitive, sicut est in proposito.

Ad secundam vero, negatur antecedens. Non enim semen et seminans concurrunt ad genitum ut pater et avus; sed, quemadmodum in littera dicitur, ut agens et instrumentum agentis. Sed quoniam duplex est instrumenti genus, quoddam participans virtutem ab agente derivatam in esse permanenti, quoddam vero in esse successivo; creditur, et male, quod instrumentum participans virtutem activam in esse permanenti, non sit instrumentum, sed causa ipsa agens. Cum tamen hoc nihil referat: non minus enim serra faceret scamnum instrumentaliter, si artis vim, etiam artifice submoto, retineret; ut patet in horologiis et in molendinis et aliis huiusmodi, quibus non oportet adesse semper artifices, quandiu scilicet vim artis in impresso ordine participant. – Ad probationem autem ex conditione causarum accidentaliter ordinatarum, dicitur quod non sufficit ad hoc quod aliqua duo se habeant ut causae accidentaliter ordinatae, quod non simul sint aut causent: sed exigitur quod ambae sint verae causae, et eiusdem ordinis. Quorum neutrum hic salvatur. Quia, ut in XII *Metaphys.*, comm. XXIV, Alexander dicit, instrumentum non causa agens, sed *causae agentis organum* dici debet, et est: et quia causa agens facit sibi simile, instrumentum autem non sibi, sed agenti assimilat. Diversitas autem ordinis inter semen et seminantem, patet ex XII *Metaphys.* *, et ad sensum: quia semen est imperfecti ordinis rerum et causarum; vivens autem ipsum a quo deciditur, perfecti est rerum et causarum ordinis. Unde manifeste patet quomodo discerni potest quando duae causae non simul causantes se habent ut accidentaliter ordinatae, et quando non, attendendo ad conditiones has. Et quare pater et avus sunt causae accidentaliter ordinatae: quia uterque est eiusdem ordinis in essendo et in causando; et uterque est vere causa, cum uterque generet sibi simile; et ideo neuter agit in virtute alterius. Sed semen generat non sibi, sed animali a quo decisum est, simile; et ens et causa est inferioris ordinis, quia ens imperfectum, et causa instrumentalis est.

* Loc. cit. supra.

Ad tertium autem principale, contra organizationem, patet responsio ex littera, in responsione ad secundum et tertium. Dato enim quod semen sit uniforme formaliter, est tamen difforme virtualiter, secundum difformitatem eius a quo decisum est, et cuius virtus est. Ideo et agit tantam difformitatem, et inducit animam sensitivam.

VII. In responsione ad tertium, adverte quod calor caelestis, animalis et elementaris, non est multiplex calor; sed unus et idem, multiplicis agentis vim habens, prout subiacet principio activo elementari, animali aut caelesti. Et de animali quidem et elementari, habetur ex II *de Anima* *, contra Empedoclem, ubi Aristoteles vult calorem animalem esse principium augmenti, et non elementarem; idest, ut ibi dicitur, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animae. De caelesti autem, et universaliter, habetur ex XII *Metaphys.*, comm. XVIII, ubi Averroes vult calores hos distingui sicut calorem ignis a calore artis: constat autem quod calor elementaris et artificialis non sunt duo calores, sed distinguuntur tantum quia iste regulatur arte, ille absolute agit. Ergo.

* Cap. IV, n. 8. – S. Th. lect. VIII.

VIII. In responsione ad quartum, posset dubitari ad hominem. Quia in qu. III *de Potentia*, art. 9, ad 16, dicitur: *Virtus quae est in semine, remanet etiam adveniente anima rationali, et similiter spiritus; et quae erat corporis formativa, efficitur regitiva.* Hic vero dicitur quod non remanet.

Ad hoc breviter dicitur quod, quia remanet formaliter, et desinit materialiter; idest, remanet secundum speciem, et corrumpitur secundum numerum; ideo diversimode locutus invenitur. Hic tenet quod corrumpitur illa vis numero. Ibi vero quod manet secundum speciem: quia vis regitiva et factiva corporis existens in parte primo producta, puta in corde, est quasi eiusdem rationis cum virtute seminis; et propterea vis seminis, excellentius salvata in illa parte quam in ipso semine, dicitur manere, quia scilicet non per se, sed per accidens corrumpitur; sicut dispositiones inductae pro forma generanda dicuntur manere, et non corrumpi nisi per accidens, quia in meliori esse adveniunt. Hanc autem esse mentem s. Thomae, patet ibi, ubi idem de hac virtute, spiritibus et dispositionibus iudicium esse dicit.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CAUSETUR EX SEMINE

Supra, qu. xc, art. 2; II *Sent.*, dist. xviii, qu. ii, art. 1; II *Cont. Gent.*, cap. lxxxvi, lxxxviii, lxxxix; *De Pot.*, qu. iii, art. 9; *Quodl.* XI, qu. v, ad 1, 4; XII, qu. vii, art. 2; *Compend. Theol.*, cap. xciii; *ad Rom.*, cap. v, lect. iii.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim *Gen.* xlvi *: *Cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine. [* Vers. 26.]

2. PRAETEREA, sicut supra * ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus: unde et Philosophus dicit in libro *de Generat. Animal.* *, quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine. [* Qu. lxxvi, art. 3.] [* Lib. II, cap. iii.]

3. PRAETEREA, unum et idem agens est cuius actio terminatur ad formam, et materiam: alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. PRAETEREA, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. PRAETEREA, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat.* *, quod *animae rationales non seminantur per coitum.* [* Cap. xiv.]

RESPONDEO DICENDUM quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva [α] intellectivi principii.

Similiter etiam quia virtus quae est in semine, agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus, in libro *de Generat. Animal.* *, dicit: *Relinquitur intellectus solus de foris advenire.* [* Loc. cit.]

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem [β] sine corpore, est subsistens, ut supra * habitum est: et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo *. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine. [* Qu. lxxv, art. 2.] [* D. 178.]

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest *anima* pro toto homine.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliqui dixerunt quod operationes vitae [γ] quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris; vel a virtute formativa quae est in semine. – Quorum utrumque falsum est: opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et [δ] supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam. – Quod supra * improbatum est. [* Qu. lxxvi, art. 3.]

Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima [ε] quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc [ζ] ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus * quod intellectus venit ab extrinseco. – Sed hoc [η] stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. – Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis [* Loc. cit.]

α) *productiva.* – *vitae* addunt BGpF et *a b.*
β) *operationem.* – *vitae* addunt PBG.
γ) *vitae.* – Om. ACEpD.
δ) *et.* – Om. P.
ε) *illa eadem anima.* – *illa et eadem anima* ACEF, *una et eadem anima* BG.
ζ) *quod fiat ... ad hoc.* – *quod fiat* (*etiam* addit A) *sensitiva tandem perducitur* (*producitur* pA) *ad hoc* AC; *ut ipsa fiat sensitiva, sensitiva tandem producitur ad hoc* B; *ut ipsa eadem fiat sensitiva, post etiam perducitur ad hoc* G; *ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ipsa eadem perducitur ad hoc* Pab; om. DEF.
η) *hoc.* – *istud* ACEF, *illud* BDG*ab.*

esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione. – Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim
θ perducitur [θ]; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simplici-
ι ter. – Quarto, quia aut [ι] id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis: et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.

Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus *.
* Cf. Averr. III De Anima, comment. v, digress. Quod supra * improbatum est.

* Qu. LXXVI, art. 5. Et ideo dicendum est quod, cum generatio
κ unius semper [κ] sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod sequens forma habet
λ quidquid habebat prima, et adhuc [λ] amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem [μ] superioris agentis pertingere μ
ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis [ν] disponit ma- ν
teriam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis * quod tota natura corporalis agit ut in- * Qu. cv, art. 5; cx, art. 1.
strumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum quod homo generat [ξ] ξ
sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur.

θ) *perducitur*. – *ut sit sensibilis et intelligibilis* addit B.
ι) *aut*. – *si* ACDEG, omittunt BF; pro *est*, *cum sit* F; *et ita* omittunt codices.
κ) *semper*. – Om. BG.
λ) *adhuc*. – Om. ACE.
μ) *virtutem*. – *virtutes* codices.
ν) *seminis*. – *ignis* codices et *a*.
ξ) *generat*. – *hominem et sic* addit B.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore una conclusio responsiva quaesito negative: Haereticum est animam intellectivam traduci cum semine. – Haec conclusio claudit in se duo: scilicet et quod anima intellectiva non traducitur cum semine; et quod oppositum est haereticum. Unde probatur in littera, primo, primum dupliciter; secundo, utrumque si-
* Cf. num. III. mul *. Et quoniam semen est instrumentum participans virtutem agentis in esse permanenti, oportet vim seminis aliquid habere ex conditione ipsius seminis; et aliquid ex ratione formae agentis cuius est instrumentum. Propterea in littera duplex ratio affertur: prima tenens se ex conditione seminis; secunda ex ratione formae hominis, qua agit ad generationem per semen. Ut sic ex parte causae efficientis, sufficienter ostendatur quod non potest anima intellectiva per semen fieri; et demum ex parte termini, idest ipsius animae intellectivae, in tertia ratione, non solum idem probetur, sed ad haeresim deducatur oppositum.

Est ergo prima ratio. Virtus materialis non potest terminare actionem suam ad effectum immaterialem: virtus seminis est materialis, anima intellectiva est immaterialis: ergo. – Maior patet. – Et minor, pro prima parte. – Pro secunda vero probatur: quia habet operationem in qua non communicat corpus; ergo.

II. Secunda vero ratio est. Virtus seminis agit in vi animae generantis, prout anima utitur organo corporeo: ergo non agit in vi animae, prout est intellectiva: ergo non potest producere animam intellectivam. – Antecedens patet. – Prima consequentia probatur: quia ut intellectiva, non utitur organo. – Secunda est per se nota. Et confirmatur auctoritate Aristotelis: immo ex hac ratione redditur ratio dicti Aristotelis

Adverte hic quod, quia posset aliquis dicere quod, etsi semen, quoniam materiale est, non possit virtute propria producere animam intellectivam, tamen virtute principalis agentis immaterialis potest; sicut dicitur de phantasmate quod, etsi non possit producere speciem intelligibilem, tamen virtute intellectus agentis, qui est immaterialis, potest in effectum immaterialem: idcirco divus Thomas, ex hac ratione excludens talem viam, probat quod semen non agit in virtute agentis immaterialis ut sic, quamvis agat in virtute formae quae est immaterialis. Anima enim intellectiva licet in se sit simplex et immaterialis formaliter; quia tamen praehabet eminenter quidquid aliae formae materiales habent, sicut tetragonum trigonum; ideo distinguitur in seipsam inquantum est actus corporis, et seipsam inquantum excedit corpus. Et primo modo, habet organa corporea: secundo vero, nullo utitur corporeo organo. Primo modo, est principium omnium actionum pertinentium ad partem sensitivam et vegetativam: secundo vero modo, est principium pertinentium ad intellectionem. Unde cum seminatio et generatio exerceatur per corporeum organum, consequens est quod conveniat animae inquantum est actus corporis: et sic est ab anima immateriali, sed non inquantum immaterialis est. Actio autem intellectus agentis, qua agit ad species intelligibiles, non exercetur per organum: sed est actio formae immaterialis inquantum immaterialis est, quia non inquantum utitur organo corporeo.

III. Tertia autem ratio, probans integraliter propositam conclusionem *, est: Anima intellectiva est substantia subsi- * Cf. num. I.
stens et immaterialis: ergo sibi debetur et esse et fieri proprium, et per creationem solum: ergo ipsam generari per semen, est ipsam non subsistere: ergo esse corruptibilem: ergo haeresis. – Antecedens supponitur. – Consequentia probatur, deducendo singulas partes consequentis ex

singulis antecedentis: scilicet sibi deberi et esse ac fieri, ex subsistentia; et per creationem tantum, ex immaterialitate adiuncta. Si enim aliquid subsistit, est ipsum quod est: sed tamen si est materiale, potest per generationem fieri, ut patet de hoc homine et illo bove. Sed si cum subsistentia habeat immaterialitatem, seu, quod ei aequivalet in proposito, simplicitatem, non potest nisi per creationem fieri: eo quod omnis generatio congregat inter subiectum praesuppositum et formam, et consequenter praehabet geniti materiam, et componit. – Secunda vero consequentia patet ex destructione consequentis ad destructionem antecedentis primae consequentiae. Ponere enim animam generari, destruit ipsam solum per creationem fieri; quod erat consequens ad subsistentiam immaterialem in antecedente assumptam.

IV. Circa hanc partem occurrit dubium simpliciter et ad hominem simul. Semen humanum disponit materiam pro anima intellectiva, dispositione necessitante: ergo agit in virtute animae intellectivae ut sic. Antecedens patet. Et consequentia patet: quia vis animae sensitivae non necessitare potest intellectivam, cum altioris sit ordinis. – Et expresse hoc dicitur a s. Thoma in qu. III *de Pot.*, art. 9, ad 5.

Ad hoc dicitur quod animam Socratis intellectivam, ut intellectivam, esse actum corporis, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod reduplicetur ratio formalis: et sic est falsum; sic enim nullo corporeo organo utitur. Alio modo, ut reduplicetur conditio ipsius animae generantis: et sic est verum; quoniam entitas illa immaterialis animae intellectivae est actus corporis. Et iuxta hoc, potest et concedi et negari animam rationalem generantis habere aliquod organum. Quoniam secundum conditionem, habet organum: et sic semen disponit ut instrumentum animae intellectivae ut sic, quantum ad conditionem quam de facto habet. Secundum vero rationem suam, non debetur sibi organum. Et propterea semen, in virtute etiam animae intellectivae, non potest in animam intellectivam: sed in dispositiones materiae, quae respiciunt animam inducendam non secundum suam formalitatem, qua nullo utitur corporeo organo aut dispositione; sed secundum suam conditionem, qua est perfectio et actus corporis. Ut sic terminus proprius actionis respondeat principio: quia enim principium actionis non est anima intellectiva absolute, sed secundum conditionem qua est actus corporis; ideo terminus actionis sui instrumenti non est anima intellectiva absolute, sed secundum conditionem qua est actus corporis, idest secundum dispositiones et unionem, ut inferius * patebit clarius. Non repugnant haec dictis in littera, quae de anima intellectiva absolute et formaliter loquitur.

* Cf. num. VI, VII.

V. In responsione ad tertium, adverte quod, quia positio ista distinguit corporeum generans compositum dispositum disponendo materiam, ab introducente formam; quod ab Aristotele reprobatur *, destruendo ideas quas ad hoc ponebat Plato: idcirco ne videamur incidere in id quod reprehendimus, ab ipso Aristotele facta * est exceptio de forma hominis inquantum homo. Et assignata est ratio ex parte termini. Quia intellectus habet operationem in qua non communicat corpus: ergo non educitur de potentia alicuius materiae: ergo venit deforis. Et sic nullum inveniri potest corporeum agens respectu ipsius. Et cum manifeste semen humanum agat, consequens est quod disponat, et aliunde mens veniat. – Nec potest similiter fieri exceptio de aliis formis: quia respectu earum inveniri potest sufficiens agens corporeum per transmutationem materiae. Nulla enim aliarum habet operationem absque organo corporalis materiae: et idcirco merito potest de materiae potentia educi; ac per hoc, non est opus idea.

* Cf. supra, qu. LXV, art. 4.

* *De Animal. Generat.*, lib. II, cap. III.

S. Thomas vero hic videtur aliam tangere rationem huius exceptionis, ex parte agentis. Quia scilicet Deus et naturalia agentia se habent sicut agens principale et instrumentale: ideae autem et agentia naturalia se haberent potius ut agentia disparata, eo quod naturalia non agunt mota ab ideis, sed utraque propriis virtutibus non subordinatis inter se, quamvis quoad effectus, agerent. Sed omnia agunt mota a Deo ad actiones etc., ut supra * dictum est. Et ideo non inconvenit Dei actionem terminari ad formam, et naturae ad materiam: quoniam non ut duo agentia, sed ut agens et agentis instrumentum concurrunt, quae non duo, sed unum completum agens constituunt.

* Qu. CV, art. 5.

VI. In responsione ad quartum, adverte primo, quod ad hoc quod aliquid dicatur effective producere aliquod compositum, non exigitur quod faciat omnes eius partes; nec requiritur quod faciat aliquam eius partem, sed sufficit quod effective causet coniunctionem partium, ex qua resultet illud compositum. – Declarantur singula. Primo, quod non requiritur quod faciat omnes partes: alioquin nullum agens naturale faceret aliquod compositum, quia non facit materiam. – Secundo, quod non aliquam eius partem: alioquin dealbans artificialiter parietem non diceretur facere parietem album, quia nec parietem nec albedinem facit, sed addit unum alteri. – Et universaliter, si formae praeexisterent per seipsas ante generationem, et generans esset tantae vis ut generando coniungeret formam cum materia; nihilominus esset causa illius compositi, puta bovis, si forma bovis praeexisteret. Et ex hac conditionali patet tertium, in quo clauduntur duo prima.

VII. Adverte secundo, quod in generatione hominis sunt duae actiones, et duo termini intrinseci earum. Actio quidem una est simplex emanatio, seu creatio, a prima causa Deo glorioso. Altera autem est seminis, ut instrumentum est animae intellectivae modo exposito, seu, quod est idem, hominis generantis inquantum homo. Terminorum autem distinctio ex eo patet, quod anima intellectiva in instanti quo fit, sortitur duo: scilicet esse, quia est; et modum essendi, quia inest corpori, seu materiae corporali, ut actus in eo cuius est actus substantialis. Talis autem modus essendi, seu inesse, potest sumi dupliciter: uno modo, pro relatione actualis unionis inter animam et materiam; alio modo, pro fundamento illius, quod nihil aliud est quam materiam esse actu formaliter per animam, quod pertinet ad genus substantiae, non relationis. Sed rursus istud inesse, seu unio fundamentaliter, potest utrinque accipi: scilicet ex parte formae, quia est animam esse, qua formaliter materia est actu in specie substantiae humanae; et ex parte materiae, quia est materiam esse actu per animam, etc.

Unde, applicando singula singulis, dicendum est primo, quod anima rationalis, ratione sui esse, est terminus intrinsecus creationis in instanti primo quo Socrates incipit esse: quoad suum vero modum essendi, seu inesse, non terminat creationem nisi concomitanter, et inquantum illud inesse se tenet ex parte animae. – Dicendum est secundo, quod eadem anima rationalis, quoad inesse seu unionem etc., ut se tenet ex parte materiae, est proprius terminus actionis seminis humani, ita quod ab eo effective causatur per se et directe: quoniam propria actio humani seminis terminatur ad hoc, quod materia subsit animae intellectivae deforis advenienti; hoc enim operatur, et non frustra tanto tempore natura laborat. Unde si proprie loqui volumus, anima ipsa est terminus creationis: unio vero animae et corporis est terminus generationis. Et quia non ex anima rationali, nec ex materia, sed ex unione earum resultat tertia entitas, scilicet humanitas, apud ponentes dari tertiam entitatem; vel saltem ex vel in tali unione consistit compositum, quod est homo: ideo, iungendo haec cum ante dictis *, sequitur quod, quia homo mediante suo semine causat active coniunctionem animae intellectivae cum materia corporali, ex vel in qua unione consistit compositum, scilicet homo; quod homo vere generat hominem, quamvis neutram partem faciat.

* Num. praeced.

Ex his tu, solers disputator, distinguendo animam quoad esse vel inesse, distinguas quod generationem oportet habere terminum formalem quoad inesse, non quoad esse. Et similiter quoad similia. Vide s. Thomam in qu. III *de Potentia*, art. 9 *, et invenies haec consona vero.

* Ad 2 et 6.

ARTICULUS TERTIUS

UTRUM ANIMAE HUMANAE FUERINT CREATAE SIMUL A PRINCIPIO MUNDI

Supra, qu. XC, art. 4; I *Sent.*, dist. VIII, qu. V, art. 2, ad 6;
II, dist. III, qu. I, art. 4, ad 1; dist. XVII, qu. II, art. 2; II *Cont. Gent.*, cap. LXXXIII, LXXXIV; *De Pot.*, qu. III, art. 10;
De Malo, qu. V, art. 4; *ad Hebr.*, cap. I, lect. IV.

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi. Dicitur enim *Gen.* II *: *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

* Vers. 2.

2. PRAETEREA, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur: et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur *Gen.* II *, *Deum omne opus suum* [α] *complesse.*

* Ibid.

3. PRAETEREA, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro *de Eccles. Dogmat.* *, quod *simul anima* [β] *creatur cum corpore.*

* Cap. XIV, XVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse [γ] eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul a principio cum angelis creatas *.

* Cf. supra, qu. XC, art. 4.

Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione [δ] constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra * ostensum est. – Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra * ostensum est: homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra * ostensum est. Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de angelo dici non potest.

* Qu. LXXV, art. 4.
* Qu. LV, art. [illegible]; qu. LXXXV, art. 1.
* Qu. LXXXIV, art. [illegible]; LXXXV, art. 1.

Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam: non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum [ε] ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri: si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia *natura non deficit in necessariis* *. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio, quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur: cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis [ζ], et hominis generantis. – Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati *.

* Aristot., *de Anima*, lib. III, cap. IX, n. 6. – S. Th. lect. XIV.
* Cf. supra, qu. LXV, art. 4.

Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Ioan. V *, *Pater meus usque modo operatur;* sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

* Vers. 17.

AD SECUNDUM DICENDUM quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi [η] aliquid: non autem quantum ad numerum specierum.

AD TERTIUM DICENDUM quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta [θ] est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia, sicut scriptum est *Sap.* I *: *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*

* Vers. [illegible]

α *suum.* – Om. Pab.
β *anima.* – Om. [illegible] et a.
γ *esse.* – *in corpore* [illegible] B.
δ *unione.* – *anima* CE.
ε *Oportet ... factum.* – *Si autem dicatur quod hoc factum est* B.
ζ *videretur ... advenientis.* – *videtur a casu esse quod haec anima humana uniretur cum ad hoc requirat concursus* [illegible] *supra animae audientis* B, pro *concursus*, [illegible] D.
η *addi.* – *adiici* [illegible] – Pro *quantum ad* [illegible] PE.
θ *consecuta.* – *secuta* ACDE.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus clarus. – In corpore tria: primo, refert opinionem affirmativam; secundo, reprobat eam; tertio, infert responsionem ad quaesitum.

Quoad *primum,* duo: opinio, et radix illius. Opinio est, quod animae ab initio mundi fuerunt simul creatae. – Radix illius est in duabus propositionibus consequenter se habentibus. Prima est, quod animae sunt eiusdem conditionis cum angelis. Secunda, quae nascitur ex prima, est quod animae intellectivae accidit uniri corpori.

II. Quoad *secundum,* tria, iuxta praedicta tria. Quae reprehenduntur ordine quo in littera recitata sunt; et non a priori secundum naturam ad ultimum, nec ab ultimo ad primum. Secundum enim naturae ordinem, primum est animae illa conditio qua communicat angelo; secundo, unibilitas per accidens; et tertio, quod de facto fuerit ab initio mundi.

Reprehenditur ergo primo in littera unio per accidens, ducendo ad impossibile. Anima unitur per accidens: ergo aut homo est ens per accidens, scilicet si hominis nomine intelligimus compositum etc.; aut homo est ipsa anima utens corpore. Utrumque est falsum, ut patet ex dictis. Ergo. – Consequentia autem, quoad sufficientiam membrorum consequentis, evidens est: quia oportet alterum horum dicere, scilicet quod vel homo significat compositum, vel formam utentem materia. – Quoad vim autem illationis primi membri, probatur in littera: quia compositum ex aut in tali unione consistit. Constat enim quod consistentia in entitate per accidens, non sunt entia per se.

Secundo, arguitur altera radicalis propositio, de identitate naturae animae et angeli. Homo intelligit naturaliter accipiendo a sensibus: angelus non: ergo.

Tertio, arguitur positio. Uniri corpori aut est animae naturale; aut non naturale. Si naturale, esse sine corpore est praeter naturam: ergo anima sine corpore non habet suam perfectionem naturalem: ergo non fuit conveniens produci a Deo sine corpore. Ultima consequentia probatur: Deus non inchoat opus suum ab imperfectis; quoniam non deficit in necessariis, sicut nec natura. Et declaratur in homine respectu organorum suorum. Ergo anima cum naturali organo suo, corpore scilicet, fieri debet. – Si non est naturale, aut ergo est a voluntate propria; aut ab alia causa. Non a voluntate propria. Tum quia esset voluntas irrationabilis. Probatur: quia respectu superflui. Probatur: quia si non superflui, sed opportuni, ergo naturalis. Probatur: quia *natura non deficit in necessariis.* Tum quia non esset maior ratio quod nunc quam olim haec anima vellet uniri. Probatur: quia est supra tempus. Probatur: quia est supra revolutiones caeli. Et nota quod in consequente huius rationis ponitur duplex novitas, volitionis et unionis: et quamvis novitas unionis possit reduci in novitatem materiae dispositae nunc et non prius; novitas autem volitionis, cum sit supra omnes corporales dispositiones, ut in littera dicitur, in quid reducetur? Tum quia unio esset casualis. Probatur: quia ex concursu duarum voluntatum non subordinatarum, nec condictarum. – Nec ab alia causa: quia unio esset violenta, rediretque error Origenis. Probatur sequela: quia quod est praeter naturam et voluntatem ab extrinseco, est violentum et triste.

III. Quoad *tertium*, conclusio responsiva quaesito est negativa: Animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur. – Probatur: quia aliter accidunt praedicta, quae inconvenientia sunt.

QUAESTIO CENTESIMADECIMANONA

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS

IN DUOS ARTICULOS DIVISA

DEINDE consideranudum est de propagatione hominis quantum ad corpus *. (* Cf. qu. cxviii, Introd.)
Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.
Secundo: utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS PRIMUS

UTRUM ALIQUID DE ALIMENTO CONVERTATUR IN VERITATEM HUMANAE NATURAE

II *Sent.*, dist. xxx, qu. II, art. 1; IV, dist. xliv, qu. I, art. 2, qu^a. 4; *Quodl.* VIII, qu. III, art. 1.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae. Dicitur enim Matth. xv *: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.* Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit. (* Vers. 17.)

2. PRAETEREA, Philosophus, in I *de Generat.* *, distinguit carnem secundum *speciem*, et secundum *materiam;* et dicit quod caro secundum materiam *advenit et recedit.* Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, non autem [α] caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae. (* Cap. v, n. 14, 15. - S. Th. lect. xv.)

3. PRAETEREA, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur *humidum radicale;* quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem [β] restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

4. PRAETEREA, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. PRAETEREA, si alimentum in veritatem [γ] humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari: quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam: cum ad hoc quod aliquid [δ] sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, in libro *de Vera Relig.* *: *Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae. (* Cap. xl.)

RESPONDEO DICENDUM quod, secundum Philosophum, II *Metaphys.* *, *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.* Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo, in communi, secundum rationem [ε] speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta: ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus: sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus. (* S. Th. lect. II. - Did. lib. I α, cap. I, n. 5.)

Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata: sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui * posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros deriva- (* Cf. Magist., II Sent., dist. xxx.)

α) non autem. - et non Pab.
β) autem. - tamen P.
γ) in veritatem. - in alimentum G, in veritate P, om. E. - Pro recedere, et recedere BG.
δ) aliquid. - Om. PBI Gab.
ε) rationem. - naturam Pab.

tur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur: et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae: sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest [ζ] ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale [η]; sicut plumbum vel stannum adiungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere: et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae [θ] advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte. – Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie [ι]: sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei. – Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata: quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem [κ] alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem: quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora [λ] quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae: quia secundum Gregorium *, *omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae*. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. – Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis: cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur *vires naturales*, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

* *Moralium* lib. XXXII, cap. XII, al. IX; in vet. cap. X.

Unde alii * dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi: non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae: quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

* Alexander. – Cf. Averr., I *de Gen. et Corr.*, comment. XXXVIII.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur. – Secundo, quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra * dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. – Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset: sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate hu-

* Qu. CXVIII, art. I.

ζ) *idest.* – *scilicet* codices et *a b*.
η) *radicale.* – *naturale* codices et *a b*.
θ) *materiae.* – *in materia* P.
ι) *non est ... specie.* – *hoc communiter invenitur quod in uno individuo non est nisi una species* ACEG, *non est nisi una species* (*unum in specie* sF)BF*ab*, *non est* (*nisi* addit sD) *unum individuum sicut* (*nisi* addit sD) *una species* D.
κ) *conversionem.* – *additionem* P*b*.
λ) *imperfectiora.* – *perfectiora* ACEpBD, *rariora* sD.

manae naturae, ita et [μ] id quod ex alimento generatur.

err., I *de Generat. et Corr.*, comment. VIII.
Et ideo, secundum alios *, dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium *. Et hoc est quod dicit Philosophus in II *de Anima* *, quod *alimentum nutrit inquantum est potentia caro.*

. 261.
ap. IV, n. 13; Th. lect. IX. - *de Gener. et Corr.*, lib. I, cap. n. 17; S. Th. . XVII.

AD PRIMUM ERGO DICENDUM quod Dominus non dicit quod *totum* quod in os intrat, per secessum emittatur, sed *omne*, quia [ν] de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. – Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit *.

Comment. super Matth., ad . cit. in arg.

AD SECUNDUM DICENDUM quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo [ξ] accipit speciem humanam, quod sumitur a generante: et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento: et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. – Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, *sicut in unoquoque habentium speciem in materia*, puta in ligno et lapide, *ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam.* Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem * Philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

oc. cit. in arg., d. n. 16; S. Th. ct. XVI.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet: quia semper manet natura carnis, et dispositio [ο] naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur: sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

AD TERTIUM DICENDUM quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest: sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via [π] ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

AD QUARTUM DICENDUM quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi: et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I *de Generat.* *

* Cap. v, n. 18. - S. Th. lect. XVII.

AD QUINTUM DICENDUM quod, sicut Philosophus dicit in I *de Generat.* *, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem [ρ] praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

* Cap. v, n. 16. - S. Th. lect. XVI.

μ) *et.* – Om. P.
ν) *omne, quia.* – *omne quod* Eb, *omne dicit quia* sA, *oportet quod* P: quae etiam mox pro *emittitur, emittatur.*
ξ) *primo.* – *a principio* B. – Ante *sumitur* A addit *scilicet.*
ο) *dispositio.* – *dispositionis* BCDE Gab. – *caro* om. codices.
π) *in via.* – *via* ABCE.
ρ) *tunc dicitur... in ignem.* – Omittunt CDE: pro *tunc. praeexistentem* A.

Commentaria Cardinalis Caietani

TITULUS in corpore declaratur. – In corpore quatuor: primo, declaratur titulus; secundo, tractatur una opinio; tertio, tractatur alia *; quarto alia, respondendo quaesito *.

Cf. num. IV.
Cf. num. VIII.

Quoad *primum*, duo: definitur enim, et distinguitur *pertinere ad veritatem humanae naturae.* Definitur enim quod est esse de constitutione ipsius naturae humanae. – Et probatur: quia *unumquodque ita se habet ad veritatem, sicut ad esse*, ex II *Metaphys.*

Distinguitur autem, quia natura dupliciter sumitur: scilicet in communi, idest secundum speciem; et in particulari individuo. Et consequenter pertinere ad naturae veritatem et esse, dupliciter contingit: scilicet naturae specifice sumptae, vel numeraliter. Primo modo, forma et materia communis, ut anima intellectiva et corpus humanum, ad veritatem naturae humanae spectant: secundo modo, non solum haec, sed haec anima et hoc corpus.

II. Quoad *secundum*, duo. Primo, opinio, consistens in tribus propositionibus. Prima est: Ad veritatem humanae naturae pertinet tantum illa materia quae est primo formata in primo homine. – Secunda vero est, quod illa materia multiplicatur in seipsa; et sic a primo parente ad omnes derivatur. – Tertia est, quod alimentum non sumitur ut convertatur in veritatem naturae humanae, sed ut fomentum naturae ad resistendum consumptivo, ut plumbum argento.

Secundo, reprobatur haec opinio quadrupliciter. Prima quidem propositio duabus rationibus primis, quae satis clarae sunt in littera. Secunda vero et tertia simul, duabus reliquis rationibus. Quarum altera est. Multiplicatio materiae aut est per rarefactionem, aut per conversionem, aut creationem novae materiae. Sed multiplicatio humanae materiae in corporibus non est per rarefactionem: quia essent imperfectiora. Nec per creationem: quia omnium materia est simul creata, secundum Gregorium. Ergo per conversionem alimenti. – Maior probatur. Multiplicatio materiae aut attenditur penes quantitatem tantum, et sic est rarefactio, ut patet ex eius ratione: aut penes ipsam substantiam materiae, et tunc aut penes omnino eandem substantiam materiae, aut penes aliam. Non penes omnino eandem: quia multiplicatio sine divisione intelligi nequit; eiusdem autem omnino ad seipsum non est divisio. Ergo penes aliam. Ergo aut per conversionem, aut creationem: non enim invenitur alius modus.

Ultima autem ratio est ducens ad impossibile: quia scilicet ex his sequitur quod opus generativae et nutritivae in omnibus esset non naturale, sed miraculosum. – Probatur sequela: primo, quod hoc sequatur; secundo, quod in omnibus. Quod sequatur quidem, dupliciter. Primo, sic. Materia, secundum naturam, non extenditur nisi ad certam quantitatem: sed extensio materiae primo formatae non esset ad certam quantitatem: ergo. Secundo, sic. Naturaliter nihil crescit nisi per rarefactionem aut conversionem: sed hic cresceret materia neutro modo: ergo. – Quod autem in omnibus sequatur, probatur: quia secundum partem vegetativam homo non differt ab animalibus et plantis; ac propterea eadem est de omnibus ratio.

III. Circa hanc partem occurrit unum dubium, in prima probatione consequentiae: non enim sequi videtur ad opinionem contrariam, quod materia esset in potentia ad quamcumque quantitatem. Quoniam opinio ista est theologizantium supponentium dari prima et ultima individua omnium viventium. Et propterea materia in primo individuo alicuius speciei per generationem propagandae formata, non extenditur nisi ad certam quantitatem secundum se, quamvis incertam nobis; tantam scilicet, quantam tot individua exigunt. Cum enim haec individua sint finita, oportet etiam eorum materiam esse finitam.

Ad hoc dicitur quod rationes et opiniones semper censendae sunt secundum id quod convenit eis per se, et non secundum id quod se habet per accidens: alioquin tota philosophia, immo omnis scientia ac certitudo ruit. Constat autem ex II *de Anima* *, quod finis per se et primarius vis generativae tributae a natura viventibus, est perpetuum esse speciei per infinitam successionem individuorum. Et propterea ex ipsa ratione vis generativae naturalis, optime et per se sequitur habitudo ad infinitatem successivam individuorum: quidquid namque de facto sit, quantum tamen est ex parte vis generativae, multiplicabilitas in infinitum promovetur. Unde, iungendo huic veritati positionem contrariam, scilicet esse quandam certam materiam in qua sola omnia generabilia illius speciei salvari possunt, sequitur necessario quod illa certa materia sit extensibilis ultra omnem certam quantitatem: quoniam individua generabilia sunt ultra omnem certum numerum. Quotcumque namque genitis, possunt alii ex illis generari, et iterum alii ex illis, et sic in infinitum, quamvis de facto non ita futurum sit. Non evitatur ergo inconveniens ex hac fuga: quia semper sequitur, Ergo materia illa est in potentia ad quantitatem ultra omnem certitudinem, quantum est ex se.

* Cap. IV, n. 2. – S. Th. lect. VII.

IV. Quoad *tertium* *, duo similiter sunt. Primo, opinio, consistens in quinque propositionibus. Prima: Anima humana, universaliter sumpta in communi, non habet unam numero certam materiam. Et in hoc differt haec opinio a praecedente, quae ponebat unam certam materiam, quae fuit in primo homine, oportere informari ab omni humana anima. – Secunda est: Anima humana haec materiam illam cui primo imprimitur in generatione huius individui, nequit usque ad mortem deserere. Et in hoc convenit haec opinio cum praecedente: apud utramque enim ponitur id quod initio infusionis animae informatur, oportere manere fixum ac stabile usque ad dissolutionem individui. – Tertia est: Sola illa materia cui primo imprimitur anima, pertinet ad veritatem humanae naturae principaliter. Probatur: quia sola pertinet ad esse individui. – Quarta: Alimentum conversum in substantiam aliti, pertinet ad veritatem humanae naturae secundario. Probatur: quia talis substantia est necessaria propter alimentum *, et quantitatem debitam individui; esse autem quantum, est esse secundarium; igitur. – Quinta est: Quidquid aliud ex alimento provenit, non pertinet ad veritatem humanae naturae.

* Cf. num. I.

* *Augmentum?*

Secundo, ponitur reprobatio huius opinionis. Et directe quidem contra tertiam et quartam propositiones, omnes rationes allatae tendunt: consequenter autem etiam secundam propositionem destruunt, ut patet deducenti. Prima ergo ratio est ducens ad inconveniens. Si alimentum non converteretur in substantiam nutriti, ergo viventia non possent generare aliquid sibi simile in individuo: ergo nihil adderetur viventibus supra inanimata, ex virtute nutritiva. Hoc est inconveniens. Ergo. – Prima consequentia patet: quia non aliter fit ista generatio, nisi conversione alimenti in substantiam nutriti, puta panis in carnem et ossa, etc. – Secunda vero probatur: quia cum viventia communicent cum inanimatis in generando sibi simile cum diversitate individuorum, et opus nutritivae sit ad generare simile in individuo; si hoc adimitur, nihil additur.

Secunda ratio est. Anima nutritiva non minoris virtutis est vi seminis: ergo potest materiam supponere vero esse ipsius animae. – Antecedens patet: quia causa non est minus effectu. – Consequentia probatur: quia semen hoc potest, et facit.

Tertia ratio est. Nutrimentum est non solum ad augendum, sed restaurandum: ergo succedit loco deperditi: ergo est de veritate humanae naturae. – Antecedens probatur: alioquin, cessante augmento, non esset opus alimento. – Prima consequentia probatur: quia aliter non restauraret. – Secunda vero probatur: quia deperditum erat de veritate humanae naturae.

V. Circa has rationes, ut melius elucescant, occurrunt dubia. Primae namque rationis negari potest consequentia. Quoniam secundum illam positionem, virtus nutritiva generat in eodem individuo, dum facit substantiam secundariam, scilicet pertinentem ad perfectam quantitatem animalis.

Ad secundam autem dici potest, quod hoc non est ex infirmitate virtutis, sed ex conditione eius: quia scilicet est coniuncta vis animae iam positae in sua vera materia.

Ad tertiam quoque diceretur, quod supponitur, vel assumitur falsum, scilicet quod deperditum fuerit de veritate humanae naturae. Illa enim materia in principio informata, non est deperdibilis durante individuo: sed deperditur et restauratur materia pertinens ad esse secundarium.

VI. Ad evidentiam horum, scito quod id quod facit apparentiam harum evasionum, est quia consideratur vis nutritiva non absolute, sed in statu profectus, in quo coeptum augmentum perficit et restaurat, etc., ut in pueris apparet. Sed si absolute consideretur, videbimus rationes litterae efficaces. Absolute autem tunc optime innotescit ex opere, cum opus eius immediate post genitum individuum contemplamur. Cum enim prima vis animae sit nutritiva, in tempore immediate post instans generationis, opus eius oportet esse. Cum autem tres animae vegetativae virtutes, scilicet nutritiva, augmentativa et generativa, ita a natura sint ordinatae, ut semper prior et habeat opus proprium prius, et praeparetur illius superfluum ad opus posterioris (ut patet de generativa, cui quod superest perfecto animali, institutum est semen, ut in articulo sequenti dicetur: et in IV *Meteor.* * dicitur quod, cum potest aliquid generare, perfectum est); oportet quod superfluum nutritivae sit materia augmentativi; ac per hoc, nutritivum ut sic, prius respiciat ipsam consistentiam animalis, quam materiam augmenti. Unde immediate post instans generationis, cum Socrates in illo primario esse genitus alatur; et alimenti opus sit primo restaurare deperditum, deinde parare materiam augmento; et tunc non possit aliud deperdi nisi materia primaria: igitur vis nutritiva convertit alimentum

* Cap. III, n. 1; S. Th. lect. IV. – Cf. *de Anima* lib. II, loc. cit. supra.

in veram primam substantiam nutriti. Materia enim illa primaria, cum sit mixta ex contrariis, humido scilicet et calido, deperdibilis partialiter est, calido consumente humidum: et consequenter restaurabilis.

VII. Et ex hoc patet defectus omnium evasionum adductarum *. Prima enim non evadit inconveniens. Quia ex hypothesi adversarii, substantia primaria manet seorsum a secundaria: ac per hoc, nutritiva, generando substantiam secundariam, non generat in eodem individuo, nisi per iuxtapositionem; quo etiam modo ignis etiam nutrit et auget se, igniendo iuxta posita ligna. Et sic nihil excellentiae adderetur animatis in nutritiva.

* Cf. num. v.

Secunda quoque non potest stare cum hypothesi adversarii, qui ideo ponit illam primariam materiam indeperdibilem, quia non potest unquam alia materia vere informari ab eadem anima, ita quod in esse in illa consistat eius esse. Et cum non sit ex defectu materiae, cum inveniatur materia alia, in qua potuisset semen animam imprimere; ergo hoc est ex defectu virtutis nutritivae. Cuius oppositum ratio probat.

Tertia autem evasio, iam patet quod nihil valet. Quia ratio non supponit, sed probat materiam primariam esse perdibilem, partialiter saltem. Quia nutrimentum absolute, cuius opus apparet in principio, est ad restaurationem deperditi: ergo eius quod erat de veritate naturae.

VIII. Quoad *quartum* *, ponitur conclusio responsiva quaesito simpliciter, et secundum alios: Alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae. – Probatur. Vere accipit speciem carnis et ossis etc.: ergo. – Antecedens probatur ex II *de Anima*: *Nutrit inquantum est potentia caro,* etc.

* Cf. num. I.

IX. In responsione ad tertium, adverte primo quod, cum apud nostram viam humidum radicale distinguatur a nutrimentali ex terminis: quia illud scilicet habet animam secundum perfectissimum modum habendi, et propterea anima dicitur in eo *radicata;* hoc vero habet animam ut imperfecte, quia ut in via ad perfectiorem modum habendi: – per humidum radicale intelligitur non aliqua fixa pars materialis, sed totum illud materiae in quo anima secundum esse perfectum manet, ut sic.

Adverte secundo, quod materia in qua anima habet esse perfectum, dupliciter potest deperdi. Uno modo, per variationem partium: et sic continue deperditur et restauratur; nec propterea dicitur humidum radicale deperdi. Alio modo, inquantum perfecte participat animam: et hoc contingit dupliciter, vel secundum totum animal, vel secundum partem (et est sermo de partibus quae pervenerunt ad ultimum esse, quae scilicet non sunt via ad alias, quales partes sunt membra, ut manus, pedes, caput). Et si materia illa sic perdatur, tunc vere perditur humidum radicale, et aut totum animal moritur, aut membrum illud, quia est irrestaurabile.

Adverte tertio, quod sanguis et cholera etc., habent duas proportiones ad corpus animalis: altera est partis integralis, imperfectae tamen, ad totum; altera est viae ad terminum. Habent enim dispositiones suas tales, et quod sunt capaces formae totius, imperfecto tamen modo; et quod sunt ut materia transiens, respectu partium perfectius participantium naturam totius. Quemadmodum elementa in mundo et sunt, per suas naturas imperfectas, partes universi imperfectae; et sunt, per easdem naturas, materia mixtorum. Et propterea in littera non dicitur quod sanguis non participat naturam speciei; sed quod non perfecte participat.

Et si haec adverteris, quae ex II *Sent.*, dist. xxx, qu. II *, et ex IV, dist. XLIV, qu. I, art. 2 *, sumpta sunt, solves ambiguitates insurgentes: quomodo stat simul quod sanguis sit humor nutrimentalis, et tamen sit de veritate naturae; et quomodo stat ipsum esse animatum anima intellectiva (secundum tamen vim vegetativam), et tamen non perfecte habere animam: – quia datur latitudo, etc. Et ea quae hic dicuntur, erunt clara applicando.

* Art. I.
* Qu^a 3, ad 3; qu^a 4.

ARTICULUS SECUNDUS

UTRUM SEMEN SIT DE SUPERFLUO ALIMENTI

II *Sent.*, dist. xxx, qu. II, art. 2.

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus * quod generatio est *opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur*. Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

* De Fide Orth., lib. I, cap. VIII.

2. PRAETEREA, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

3. PRAETEREA, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. PRAETEREA, Augustinus dicit, X *super Gen. ad litt.* *, quod nos fuimus in Adam *non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam*. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

* Cap. XX

SED CONTRA EST quod Philosophus probat multipliciter, in libro *de Generat. Animal.* *, quod *semen est superfluum alimenti*.

* Lib. I, cap. XVIII.

RESPONDEO DICENDUM quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis *. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum: et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo [α] unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum: et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium par-

* Art. praeced. et qu. CXVIII, art. I.

α) primo. – primum P.

tium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens [β]; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. – Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non [γ] haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis. – Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio [δ] animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens.

Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit [ε] in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam ab anima generantis, ut supra * dictum est. Hoc autem quod est in [ζ] potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. – Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae *: quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus *, quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

* Art. praec.; et qu. CXVIII, art. 1.

* Cf. supra, qu. LXXVIII, art. 2.

* Loc. cit. in arg. *Sed contra*.

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod [η] generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo: quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi [θ] in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia: sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat [ι] corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam: et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis.

Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre Virgine, derivata est ab Adam: sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus Sancti. *Talis enim partus decebat eum*, qui est super omnia benedictus Deus in saecula. Amen.

β) *quasi ... existens.* – Omittit. edit. *a.* – Pro *sic, si* G, omittunt ACDE.
γ) *tunc, cum esset ... non.* – *tunc esset ... ut non* D, *tunc esset ... et non* P.
δ) *generatio.* – *quod generatio* codices et *a b.*
ε) *sit.* – Om. P*ab.*
ζ) *in.* – *ut in* AEFG. – *ad* om. sD.
η) *quod.* – *quae* codices et *a b.*
θ) *quasi.* – *quod* P*ab.*
ι) *vocat.* – *corpulentiam et* addit D.

Commentaria Cardinalis Caietani

Titulus: *superfluum alimenti.* Alimentum sumitur dupliciter. Uno modo, ut iam conversum est in substantiam nutriti: et sic non est alimentum amplius, sed substantia aliti. Alio modo, ut est in potentia proxima ut convertatur in eam: et sic vere dicitur alimentum. – Superfluum autem, cum distinguatur contra necessarium, ex necessario innotescit. Necessarium autem in alimento, secundum naturam, dicitur quod opportunum est ad restaurationem deperditi, et ad augmentum in his qui sunt in statu augmenti. Et sic superfluum in alimento esse dicitur, non superfluitas ex alimento, ut faeces etc.; sed illud alimenti quod vere naturam alimenti habet, quia scilicet est in potentia proxima ut nutriat seu convertatur in substantiam aliti, necessarium tamen non est ad restaurationem, nec ad augmentum. Sic enim est excessus quantitatis alimenti: et ideo vocatur merito *superfluum alimenti,* idest pars alimenti non necessaria ad alendum.

II. In corpore, tria: primo, distinguitur duplex status alimenti; secundo, refutatur unus eius status a semine; tertio, infertur alter, respondendo quaesito.

Quoad *primum*, distinctio est. Alimentum dupliciter: uno modo, ut est in communi potentia proxima ad omnia membra; secundo, ut est determinatum ad membra ipsa. – Probatur veritas distinctionis ex hypothesi praecedentis articuli. Anima est communicativa sui in materia individuo proprio: ergo alimentum, in principio dissimile, in fine est simile: ergo in medio est in potentia proxima ad finem, scilicet formam determinatam membrorum, etc. – Prima consequentia probatur: quia aliter non communicata esset forma. – Secunda vero: quia naturae ordo habet ut gradatim procedatur de potentia ad actum. Quod declaratur in his quae generantur. – Et sic habetur tota distinctio: ex prima enim consequentia habetur secundus status alimenti; ex secunda vero primus.

III. Quoad *secundum*, conclusio est: Semen non resolvitur ex alimento determinato iam ad membra. – Probatur. Quia aut ex determinato ad aliquam partem; aut ad omnia membra. Non ad aliquam partem. Quia aut retinendo naturam illius partis; aut recedendo ab illa. Non recedendo: quia non esset semen generativum alicuius similis illi parti. Probatur: quia esset in via corruptionis, et non generationis, respectu illius. Nec retinendo: quia sic non esset assimilativum materiae nisi ad partem. Probatur: quia limitatur ad illam. – Nec ad omnia membra, propter duo: tum quia semen esset parvum animal in actu; tum quia generatio non esset nisi segregatio.

IV. Quoad *tertium,* conclusio responsiva quaesito est: Semen est superfluum alimenti. – Probatur tripliciter. Primo, a priori. Semen est alimentum ut est in potentia totum animal, habens virtutem ab anima derivatam: ergo est illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum: ergo est superfluum alimenti. – Antecedens probatur per locum a divisione: et ideo in littera infertur, *Relinquitur ergo* etc. Oportet enim semen aut esse alimentum conversum, aut convertendum de proximo in membra seu substantiam aliti; exclusa fictione primae opinionis superius recitatae *. – Secunda vero pars antecedentis patet ex ante dictis. – Consequentiae vero sunt evidentes. *Cf. num. praec., fine.

Secundo, probatur ex consonantia ad alia: quia scilicet sic optime salvatur quod nutritiva deservit generativae.

Tertio, ex signo, ab Aristotele: quoniam animalia multo egentia nutrimento, sunt parvi seminis, etc.

Et sic finitur tam divini operis praesumptuosa expositio: exigebat enim alterum Thomam. Qui quoniam non datus est adhuc, interim has meas imaginatiónes quicumque perceperit, rationes dictorum examinet, et rationem, si recta est, sequatur, sin autem, corrigat; et ex his vel excitatus proficiat. Ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, et beatissimae Virginis, ac divi Thomae. Romae, anno salutis 1507, die 2 Maii; in conventu Sanctae Mariae super Minervam; anno aetatis meae 39. BENEDICTUS DEUS. AMEN.

INDEX

EORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

PRIMA PARS

SUMMAE THEOLOGIAE

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

CARDINALIS CAIETANI

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA

De unione animae ad corpus.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA

De his quae pertinent ad potentias animae in generali.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA

De potentiis animae in speciali.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA

De potentiis intellectivis.

QUAESTIO OCTOGESIMA

De potentiis appetitivis in communi.

QUAESTIO OCTOGESIMAPRIMA

De sensualitate.

QUAESTIO OCTOGESIMASECUNDA

De voluntate.

QUAESTIO OCTOGESIMATERTIA

De libero arbitrio.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUARTA

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam.

QUAESTIO OCTOGESIMAQUINTA

De modo et ordine intelligendi.

QUAESTIO OCTOGESIMASEXTA

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

QUAESTIO OCTOGESIMASEPTIMA

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat.

QUAESTIO OCTOGESIMAOCTAVA

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt.

QUAESTIO OCTOGESIMANONA

De cognitione animae separatae.

QUAESTIO NONAGESIMA

De prima hominis productione quantum ad animam.

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA

De productione corporis primi hominis.

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA

De productione mulieris.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA

De fine sive termino productionis hominis.

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum.

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA

De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia.

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA

De dominio quod homini in statu innocentiae competebat.

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem.

QUAESTIO CENTESIMADECIMATERTIA

De custodia bonorum angelorum.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUARTA

De daemonum impugnatione.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAQUINTA

De actione corporalis creaturae.

QUAESTIO CENTESIMADECIMASEXTA

De fato.

QUAESTIO CENTESIMADECIMASEPTIMA

De his quae pertinent ad actionem hominis.

QUAESTIO CENTESIMADECIMAOCTAVA

De traductione hominis ex homine quantum ad animam.

QUAESTIO CENTESIMADECIMANONA

De propagatione hominis quantum ad corpus.

IMPRIMATUR

Fr. Raphael Pierotti Ord. Praed. S. Pal. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

Iulius Lenti Patr. Constantinop. Vicesgerens.